UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01902367 0

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Apologie des Christentums.

Zweiter Teil: Gott und die Offenbarung.

MAR - 8 1960

Apologie

des

Christentums.

Von

Dr Paul Schanz,
Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Zweiter Teil:

Gott und die Offenbarung.

Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1905.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 19 Iunii 1905.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede zur dritten Auflage.

Es gereicht mir um so mehr zur Freude, die dritte Auflage des zweiten Bandes meiner Apologie den zahlreichen alten und neuen Freunden derselben vorlegen zu können, als vor 17 Jahren bei Erscheinen der ersten Auflage manche ängstliche Gemüter und eingeschworene Männer der Schule sich zu den Prinzipien und zur Methodik ängstlich, wenn nicht gänzlich absprechend äußerten. Was damals in den Augen mancher Katholiken ein Wagnis war, gilt heute als nahezu selbstverständlich. Kein Gelehrter kann sich der Bedeutung und Tragweite der gegenwärtigen Verhandlungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, alttestamentlicher Exegese, der Offenbarungsgeschichte, des Lebens Jesu mehr verschließen, kein Gelehrter ihren Einflüssen sich ganz entziehen. Daher kann es nur wünschenswert sein, auf den vielverschlungenen Wegen einen Führer zu finden, welcher das Ganze nach festen Prinzipien, positiven Kenntnissen in methodischer Darstellung übersichtlich darzubieten sucht und vor den Gefahren und Klippen zu schützen weiß. Wenn ich den Erfolgen und den zahlreichen kompetenten Urteilen vertrauen darf, so dürfte mir dieses Wagnis einigermaßen gelungen sein.

Die neue Auflage führt sich wieder als eine vermehrte und verbesserte ein. Wer den gewaltigen Stoffzuwachs auf den Gebieten der Urgeschichte, der ägyptischen und babylonischen Forschungen und der Religionsgeschichte kennt, wird es begreiflich finden, daß ich dem Leser mehr nütze, wenn ich ihm etwas mehr über die betreffenden Gegenstände biete, als wenn ich durch Kürze das Verständnis beeinträchtige. Das Streben nach Verbesserung in Form und Inhalt zeigt fast jede Seite, und ich hoffe, daß es wirkliche Verbesserungen sind.

Zwei Aufgaben habe ich mir bei Abfassung der Apologie gestellt, einerseits dem gebildeten Christen, der für Religion und Christentum etwas mehr Interesse hat, als durch Erziehung und Religionsunterricht befriedigt werden kann, von den Ergebnissen der neuesten Forschungen auf diesem Gebiete ein Bild zu entwerfen, anderseits auf die Gefahren der modernen Kultur für Glauben und Sitten aufmerksam zu machen und Kriterien an die Hand zu geben, jene Gefahren möglichst zu meiden, ohne auf die

wichtigen Faktoren moderner Bildung verzichten zu müssen. Bei der heutigen Popularisierung der Wissenschaften, zumal der Religionswissenschaft, kann die Notwendigkeit einer solchen Unterweisung nicht fraglich sein; dringt doch die Feindseligkeit gegen die Religion und das Bekämpfen ihrer heiligen Güter fast in alle Kreise ein, die Arbeiterkreise nicht ausgenommen. Der größere Teil der Literatur, die periodischen Zeitschriften wie die Tagesblätter huldigen mehr und mehr dieser Zeitströmung.

Wohl sind die Schriften über Religion Legionen und zeigt sich in weiten Kreisen die Überzeugung von der Notwendigkeit der Religion. Auch darf man im allgemeinen sagen, daß nur die christliche Religion als Ausgangspunkt für jede religiöse Neuerung und Erneuerung anerkannt wird. Aber selbst die Wohlmeinendsten, welche einer „Weiterbildung" der Religion in diesem Sinn das Wort reden, entfernen sich sehr weit von den historischen und theologischen Grundlagen des Christentums. Dasselbe soll nach dem modernen Denken in Naturwissenschaft, Geschichte und Psychologie umgeformt, schließlich ein Gebiet des menschlichen Geistes werden. Es ist nun zweifellos richtig, daß die moderne Wissenschaft vieles von den naiven zeitgeschichtlichen Ansätzen und Zusätzen, welche schon von Anfang an oder erst allmählich gemacht worden sind, beseitigt und die Weltanschauung in ihrem astronomischen, physikalischen und geschichtlichen Teil modifiziert hat. Wir haben dies im ersten Band bei der Naturwissenschaft gezeigt. Obwohl die herkömmliche Philosophie und Theologie, sich an alte Prinzipien anklammernd, sich lange gesträubt hat, das Berechtigte und Sichere dieser Ergebnisse in die christliche Weltanschauung aufzunehmen, so ist heutzutage vom kopernikanischen Weltsystem bis zur Deszendenztheorie doch eine gewisse Übereinstimmung erreicht.

Anders ist es in der Geschichte. Seit dem 19. Jahrhundert ist durch die strenge Methode in der Quellenforschung und Kritik gegenüber der biblischen Geschichte das Vertrauen vielfach erschüttert worden. Die literarische Kritik im Alten und Neuen Testament hat die Authentizität mancher Schriften in Frage gestellt, die historische Kritik durch Parallelen aus der Religionsgeschichte und Archäologie den Offenbarungscharakter gefährdet. Es wurde geradezu der ganze übernatürliche Charakter des Alten Testaments und des Christentums in Frage gestellt.

Soeben ist die Entstehung des Christentums von O. Pfleiderer erschienen; dasselbe ist aus Vorträgen, gehalten an der Universität Berlin, hervorgegangen. Die Einleitung wurde schon zum voraus selbst in Intelligenzblättern weit verbreitet. Derselbe verwirft aber einfach die Voraussetzungen des kirchlichen Glaubens, daß das Christentum durch den vom Himmel herabgestiegenen Sohn Gottes gestiftet worden sei, der von Maria

geboren, nach dem Tode wieder leibhaftig auferstanden und zum Himmel gefahren ist; somit „ist der Ursprung des Christentums ein vollkommenes Wunder, das sich aller geschichtlichen Erklärung entzieht —" denn eine Erscheinung geschichtlich verstehen heißt: sie aus ihrem ursächlichen Zusammenhang mit den Zuständen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit des menschlichen Lebens begreifen. Der Hereintritt eines übermenschlichen Wesens in die Erdenwelt wäre ein absoluter Neuanfang, der in gar keinem ursächlichen Zusammenhang mit den vorangehenden stünde, also nach keiner Analogie des sonstigen menschlichen Lebens sich begreifen ließe, kurz aller geschichtlichen Erklärung sich entzöge.

Ein derartiger Ursprung des Christentums könnte also nur Gegenstand des Glaubens, nicht des geschichtlichen Wissens sein. Dieser Glaube beruht aber nach der kirchlichen Lehre auf der Offenbarung Gottes in der Bibel, die in allen ihren Teilen von Gott eingegeben, eine direkte göttliche Kundgebung für den Menschen, also ebenfalls ein Wunder ist. Das Wunder der Entstehung des Christentums wird also auf den Wundercharakter der Bibel gestützt. Dabei konnte sich die Christenheit beruhigen, solange als man die Bibel nur mit dem Auge des Glaubens las und noch unbefangen in der Welt des Wunders, des Übernatürlichen und Geheimnisvollen lebte. Als die Kritik erwachte, geriet der unbefangene kirchliche Glaube an das Wunder der übernatürlichen Entstehung des Christentums ins Wanken und begann einer selbständigen und natürlichen Auffassung zu weichen. Daher wird dasselbe hier rein geschichtlich für die „Suchenden", nicht für die Gläubigen dargestellt.

Auf dem zweiten internationalen Kongreß für Religionsgeschichte zu Basel 1904, dessen Verhandlungen eben publiziert worden sind, haben Vertreter Amerikas und Frankreichs den religiösen, aber nicht kirchlichen Sinn ihrer Länder gerühmt. Prof. Dieterich aber bemerkte ausdrücklich: „Es gibt keine Wissenschaft des göttlichen, sondern nur die Entwicklung des menschlichen Denkens vom Göttlichen. Es gibt wissenschaftlich keine göttliche Offenbarung, sondern nur Entwicklung menschlichen Denkens von göttlicher Offenbarung."

Die Wissenschaft lehnt also Wunder und Geheimnisse, das Übernatürliche von vornherein ab. Der Verteidiger der Offenbarung hat deshalb vor allem zu zeigen, daß dies die geschichtliche Methode nicht fordert und rechtfertigt und daß dadurch die Erklärung der Offenbarungsgeschichte und des Christentums unmöglich wird. Auch wir gehen von Tatsachen aus, von der Tatsache der mosaischen und prophetischen Geschichte, von der Tatsache des Christentums als dem Mittelpunkt aller religiösen Entwicklung, von der Tatsache des Lebens, Leidens des Stifters des Christentums. Aber

wir kommen zu dem Ergebnis, daß diese Tatsachen unzertrennlich mit einer übernatürlichen Einwirkung verbunden sind und daß die Person und das Wesen Jesu ohne göttliche Natur nicht begriffen werden können. Das Übernatürliche ist in Christus da und muß erklärt, darf nicht einfach beiseite geschoben werden. Das kausale Geschehen in Natur und Geschichte schließt es mit nichten aus. Denn auch in Natur und Geschichte haben wir Neuanfänge, Geheimnisse für die Welt, das Leben, das Bewußtsein, die Persönlichkeit, welche auf höhere Ursachen außerhalb des mechanischen Zusammenhangs hinweisen. In der Geschichte ist ohne höhere Leitung ein vernünftiger Zweck und ein höheres Endziel nicht zu erkennen. Der Begriff der Entwicklung ist nicht abzulehnen, aber keinerlei Entwicklung hätte es dahin gebracht, daß eine geistig-sittliche Weltreligion des Christentums zu stande gekommen wäre. Jeder große Geist hat etwas Geheimnisvolles in sich, aber Jesus steht so einzigartig in der Welt da, sein Verhältnis zur Welt und zu Gott sind so unerforschlich, daß es unmöglich aus der Geschichte des Genies erklärt werden kann. Pfleiderer selbst muß gestehen, daß sich nur eine relative Wahrscheinlichkeit erreichen lasse.

Der Mensch hat sicher als Werkzeug einer höheren Macht, eines weisen, allmächtigen Gottes, am Webstuhl der Geschichte gearbeitet, und ohne diese Leitung, ohne Neuanfänge und übernatürliche Einrichtungen wäre das große Gottesreich in der Geschichte nicht zu stande gekommen. Aber die menschliche Arbeit war auch nicht vergebens. Auch die heiligen Schriftsteller machten Gebrauch von dem, was menschlicher Geist und Fleiß in Griechenland und Rom, in Ägypten und Babylonien zu stande gebracht und zu Tage gefördert hat. Aber es läßt sich leicht zeigen, daß das Entlehnte dem Strahl des übernatürlichen Lichtes, in eine neue religiöse Sphäre gerückt, der Offenbarung dienen mußte. Ein Vergleich des Kodex Hammurabi und des Bundesberichts kann den Unterschied zeigen.

Man kann diesen geschichtlichen Seiten ihr Recht widerfahren lassen. Ähnlich wie bei naturwissenschaftlichen Fragen wird jetzt auch in der Geschichte anerkannt, daß diese Schriftsteller Kinder ihrer Zeit gewesen sind und sich der Mittel und Methode der antiken Geschichtschreibung bedienten. Dies wirkt auch auf die Inspirationsfrage ein, deren Hauptpunkt, die Irrtumslosigkeit, gegenwärtig so viele Federn in Bewegung setzt.

Damit sind wenigstens die wichtigsten Probleme angedeutet, die in diesem Bande behandelt sind.

Tübingen, 31. Mai 1905.

Schanz.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
Vorrede zur dritten Auflage		V
§ 1.	Religionsgeschichte und Christentum	1
	I. Die Berechtigung und Bedeutung des Christentums	1
	II. Die Bedeutung der Religionsgeschichte	8
	III. Einteilung der Religionen	18
§ 2.	Die Religion der Inder	32
	I. Allgemeiner Charakter	32
	II. Die vedisch-brahmanische Religion	40
	III. Der Buddhismus und Jainismus	56
	IV. Der Hinduismus	79
§ 3.	Die Religion der Iranier	86
§ 4.	Die griechische Religion	105
§ 5.	Die römische Religion	128
§ 6.	Die germanische Religion	140
§ 7.	Die chinesische Religion	144
§ 8.	Die ägyptische Religion	168
§ 9.	Die Religion der Semiten	190
§ 10.	Das Volk Israel	210
	I. Geschichtliche Übersicht	211
	II. Religionsgeschichte	218
	III. Die Pentateuchkritik	244
	A. Das Deuteronomium	249
	B. Der Priesterkodex	267
	C. Schlußfolgerungen	290
§ 11.	Das talmudische Judentum	302
§ 12.	Der Islam	308
§ 13.	Die Naturvölker	332
§ 14.	Die Entstehung des Christentums	351
	I. Die geschichtlichen Zeugnisse	353
	II. Das Verhältnis zum Judentum	359
	III. Das Verhältnis zum Heidentum	384
§ 15.	Die Offenbarung	409
	I. Begriff der Offenbarung	409
	II. Möglichkeit der Offenbarung	417
	III. Notwendigkeit der Offenbarung	430
	IV. Die Offenbarungsarten	439

Seite

§ 16. Die Weissagung 447
§ 17. Das Wunder 469
I. Begriff des Wunders 469
II. Die Möglichkeit des Wunders 488
III. Die Erkennbarkeit des Wunders 501
§ 18. Vernunft und Offenbarung 517
I. Kriterien für die unmittelbare Offenbarung 518
II. Kriterien für die mittelbare Offenbarung 525
A. Kriterien für die Zeitgenossen 525
B. Kriterien für die späteren Generationen 544
III. Bedeutung der Kriterien 560
§ 19. Die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift 566
§ 20. Die Inspiration der Heiligen Schrift 603
I. Der Beweis für die Inspiration 603
II. Das Wesen der Inspiration 627
§ 21. Die Auslegung der Heiligen Schrift 665
§ 22. Evangelium und Evangelien 686
§ 23. Das Leben Jesu 723
§ 24. Person und Wesen Jesu 753
§ 25. Christi Lehre und Werk 773
§ 26. Gott und Mensch 816
I. Das Verhältnis beider Naturen in der einen Person zueinander 816
II. Die negative Seite des Charakters Jesu 826
III. Die positive Seite des sittlichen Charakters Jesu . . . 833
IV. Das Werk des Gottmenschen in der Erlösung . . . 842

Sachregister 853

§ 1.

Religionsgeschichte und Christentum.

Vorwürfe der Juden und Heiden über die Neuheit des Christentums. — Die Apologeten über das Alter und den Fortschritt der Religion. — Das Christentum ist so alt als das Menschengeschlecht. — Altes Testament. — Logos. — Unterschied von Juden- und Heidentum. — Uroffenbarung. — Bedeutung der Religionsgeschichte. — Die geschichtliche Entwicklung und die göttliche Providenz. — Keine bloß menschliche allmähliche Entwicklung bis zum Christentum. — Die Religionsgeschichte und das Christentum. — Urteile der Griechen, Römer, des Alten und Neuen Testaments über das Verhältnis der Völker zueinander. — Anknüpfungspunkte für den Glauben nach Paulus. — Erklärungen der Mythologie. — Die Religionsgeschichte über Uroffenbarung und Ursprung des Christentums. — Einteilung der Religionen. — Natur- und Kulturreligionen. — Bücher- und Naturreligionen. — Landes- und Weltreligionen; geoffenbarte und nicht geoffenbarte. — Monotheistische und polytheistische Religionen. — Primitive und degenerierte Religionen. — Das Selbstbewußtsein. — Der Polytheismus eine Korruption. — Projektive Religion. — Religiöse Gesetze. — Qualitative Einteilung. — Sittenlehre. — Religionsgeschichtliche Statistik.

I. Die Berechtigung und Bedeutung des Christentums.

1. Die Juden und Heiden pflegten den Christen den Vorwurf zu machen, daß sie unnötigerweise religiöse Neuerungen einführen wollen. Die Juden waren von dem ewigen Bestande ihres Gesetzes, ihres Kultus, ihres Heiligtums so sehr überzeugt, daß sie im Widerspruch mit ihren Propheten von dem erwarteten Messias nicht eine religiös-sittliche Erneuerung, sondern nur eine Herstellung der alten Herrlichkeit und eine Ausdehnung derselben von Jerusalem aus über alle Völker der Erde erwarteten. Ihre Sabbate und Feste, ihre Riten und Opfer sollten auch für den Messias unantastbar sein, ja im neuen Reiche mit größerem Glanze gefeiert werden. Die weitgehendsten Äußerungen der freieren, in den Midraschim zu Tage tretenden Richtung sind die Erwartung eines neuen Gesetzes im zukünftigen Weltalter und die Beiziehung der Heiden[1]. Ebenso haben später die Araber

[1] Ioseph., C. Apion. 2, 20 38. Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah II[7] (1892) 437 f 764 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon

keinen Fortschritt über Mohammed anerkannt. Die Macht der Gewohnheit und hergebrachten Sitten wirkt unwiderstehlich (Jb 12, 12). Haben auch wesentlich parteipolitische Motive die Feindschaft der herrschenden Parteien gegen Jesus angefacht und unterhalten, so waren es doch die kleinlichen Nergeleien um das Gesetz der absoluten Sabbatsruhe, welche den Stoff zur Erbitterung liefern mußten. Und wie schwer ging es den Uraposteln, sich vom Judentum äußerlich ganz loszusagen!

Wie zäh hingen die Judenchristen an den väterlichen Satzungen, an den Vorschriften des alten Gesetzes! Der heilige Apostel Paulus konnte eine ganze Leidensgeschichte aus den Verfolgungen zusammenstellen, welche er von den Juden wegen Übertretung des Gesetzes zu erdulden hatte. Seine Gegner riefen im Tempel zu Jerusalem die Israeliten gegen ihn auf, weil er gegen das Volk und gegen das Gesetz und gegen diesen Ort überall alle lehrte (Apg 21, 28). Noch in den Akten des Petrus und Paulus aus dem 2. Jahrhundert muß sich Paulus bei seiner Ankunft in Rom als treuen Israeliten vor den Judenchristen darstellen lassen[1].

2. Aber auch die Heiden, welche solche Autoritäten nicht anrufen konnten, wehrten sich gegen die religiöse Neuerung, indem sie sich auf das Alter ihrer Religion beriefen, welche ihr nicht bloß das Recht der Existenz, sondern auch eine höhere Würde, ein göttliches Siegel verleihe. Das Alter macht ehrwürdig, und je weiter es sich in die unvordenklichen Zeiten verliert, desto näher bringt es das Gebilde der Zeit dem Born der Ewigkeit, desto enger verbindet es den sterblichen Menschen mit dem unsterblichen Gott. „Vergebens tastet Menschenwitz die Götter an. Was uns gelehrt die Väter, was geheiligt hat der Lauf der Mitwelt, nimmer stürzt ein Spruch es um", ist der Grundgedanke, den Euripides in den Bakchen durchführt.

Die Athener sollen einmal das Orakel zu Delphi befragt haben, welche Religion sie wählen sollen. „Die Religion eurer Voreltern", lautete die Antwort. Sie fragten weiter: „Die Voreltern haben oft ihre Religion gewechselt, wem sollen wir folgen?" „Der besten", lautete diesmal die Antwort, und Cicero meint, dies sei die älteste, weil das Altertum Gott näher stand[2]. Deshalb war ihm der allgemeine Glaube der Völker an

VIII[2] 1399 ff. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[3] (1898) 536 ff. Goldziher, Muhammedanische Studien I (1889) 10. Dagegen Wellhausen, Israel und jüdische Geschichte[2], 1895, 215 ff.

[1] Aug., Ep. 138, 1 f. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II (1887) 350 f.

[2] Cicero, De leg. 2, 16, 40; Tusc. 1, 12; De nat. deor. 3, 2 al. Vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II (1882) 50. Willmann, Geschichte des Idealismus I (1894) 2 ff 597 f 634 641 f. Seidenberger, Grundzüge der idealen Weltanschauung, 1902, 114 ff.

ein göttliches Wesen ein Beweis für die in der menschlichen Natur begründete Anlage, und der von den Vorfahren ererbte Glaube ein heiliges Gut[1]. Er hielt es für eine schlechte und gottlose Gewohnheit, gegen die Götter zu disputieren, ob man es aus Überzeugung oder zum Schein tue. Zwar verlangt er von den Philosophen Gründe für die Religion, aber das Überlieferte muß man ohne Beweis glauben.

Sokrates ist ein Verteidiger der alten Volksreligion, obwohl er als Verächter der Götter den Giftbecher trinken mußte. Plato führt seine Weisheit über Gott und die Seele auf die Alten zurück, auf die Lehre der ägyptischen Priester, auf den Glauben der Barbaren (Chaldäer). Aristoteles ist der Ansicht, daß der Kern des Glaubens an die Götter aus dem grauen Altertum stamme, die mythische Ausschmückung das Werk späterer Geschlechter sei[2]. Die Verzweiflung an der Erkenntnis der Wahrheit ließ es als das Beste erscheinen, in der Religion dem alten Herkommen zu folgen. „Denn gerade das hohe Alter ist es in der Regel, welches den Religionen und Kultstätten so viel an Heiligkeit zulegt, als es denselben Jahre hinzugefügt hatte.“[3] Die überlieferte Religion, der väterliche Glaube ist der letzte Grund für Celsus, Julian, Symmachus und viele Heiden, welche dem Herkommen mehr vertrauten als der religiösen Überzeugung. Das letzte Wort des Celsus ist: Was gut am Christentum ist, ist nicht neu, und was neu, nicht gut. Im Orient ist es heute noch so. Selbst der Indianer antwortet dem Missionär: „Ich will sterben wie meine Altvordern. Wo diese hingingen, will ich auch hingehen.“

3. Die Apologeten hatten um so mehr Grund, das Christentum gegen diesen Vorwurf zu verteidigen, als das Verbot Mark Aurels (177) gegen Neuerungen in der Religion zur Verfolgung Anlaß gegeben hatte. Sie gaben eine doppelte Antwort auf denselben: Das Christentum ist nicht absolut neu, aber es bezeichnet einen Fortschritt gegen die bisherigen Religionen und zwar einen berechtigten Fortschritt. Das Christentum ist nicht absolut neu, denn es ist im Alten Testament grundgelegt, durch die Weissagungen und die Tätigkeit des unsichtbaren Logos vor der Menschwerdung vorbereitet. Wie können die Juden dasjenige bekämpfen, was sich nur als Erfüllung von Moses und den Propheten ausweist? Wie

---

[1] Cicero, Tusc. 1, 13. Vgl. auch Seneca bei Aug., De civ. Dei 6, 10, 3.

[2] Plato, Tim. 22 48; Phileb. 16; De rep. 427 461 560. Aristot., Metaph. 12, 8. Hettinger, Apologie II[7] (1895) 12 ff 67 ff.

[3] M. Felix, Oct. 6. Orig., C. Cels. 5, 26 34. Euseb., Praep. ev. 1, 1, 11; 2, 1. Schmidt a. a. O. II 68 ff. Schultze, Untergang des Heidentums I (1887) 235 f. Muth, Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, 1899, 123 ff.

mögen die Heiden das als eine Neuerung verwerfen, was älter ist als die Weisheit ihrer Philosophen? Haben nicht die Propheten vor Sokrates und Plato gelebt? Ist nicht Moses älter als Homer? Was Plato selbst zugibt und Herodot schon berichtet, die orientalischen Überlieferungen machen die Apologeten nicht nur im allgemeinen für die Quelle der griechischen Weisheit geltend, sondern sie wollen auch wie Aristobul, Philo, Josephus[1] u. a. die Philosophen in Beziehung zum Alten Testament bringen[2]. Wegen ihres ängstlichen Strebens, den Vorwurf der Neuheit vom Christentum fernzuhalten, bemerkt Porphyrius, die Philosophie der Alexandriner sei eine Verdrehung des Moses[3]. Die Chronik des Eusebius hat ihren Ursprung in der altchristlichen Apologetik mit ihrem Alterserweis des Christentums.

Trotzdem verkennen die Apologeten den Fortschritt der christlichen Religion nicht. Warum sollte aber ein Fortschritt zum Vorwurf gereichen? Glaubten etwa die Griechen und Römer des 2. und 3. Jahrhunderts noch dasselbe, was ihre Vorfahren vor 200, 500, 1000 Jahren? Steht nicht die Tugend höher als ein langes Leben? Ist denn das Alter allein der Beweis für die Güte einer Sache? Ja, dann müßte man wieder zurückkehren zum ersten Anfang des Geschlechtes. Dann müßte man wieder Eicheln essen, in Höhlen wohnen, sich mit Fellen kleiden, die Kinder umbringen und opfern[4]. Dagegen sträubt sich die Vernunft, welche den Irrtum und die Verirrung verurteilt. Das gemeinsame Recht der Vernunft beweist die Existenzberechtigung des Christentums, ja seine Erhabenheit über das Heidentum und Judentum.

---

[1] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II[3] (1898) 386 ff.

[2] Iust., Ap. 1, 44 59. Tat., Coh. 31 36 40 ff. Clem. Alex., Coh. 6; Strom. 1, 22; 5, 11; 6, 52. Ps.-Iust., Coh. 9 ff. Tert., Apol. 19 20 47; Ad nat. 1, 10. Theoph., Ad Aut. 1, 14; 2, 12 37. Aug., De civ. Dei 18, 37 38. Eus., Praep. 9, 5 ff. Clem., Recogn. 5, 30. Constantinus diac. (6. Jahrh.), Mart. 11 (Migne, Patr. lat. LXXXIII 491 f). Noch Thomassin (Dogm. V 21) führt Plato auf Moses zurück. Auch Weiß, Apologie III[3] (1897) 200 ff. Vgl. Kroll, Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments, 1901. Zeller, Geschichte der griech. Philos. I[3] 2 (1881), 19 ff; III[3] 2, 217 ff 259 347 f. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, 1904, 146 ff. Zu Mark Aurel s. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I (1890) 28 ff.

[3] Eus., H. E. 6, 19, 4; vgl. 1, 9 f. Harnack, Dogmengesch. I[2] (1888) 438.

[4] Prudent., Perist. 11, 409 ff; C. Symm. 2, 272 ff. Vgl. Brockhaus, Prudentius in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit, 1872, 204. Revue d'histoire et de littér. relig. 1899, 397 ff. Tert. a. a. O. 9. M. Felix, Oct. 30. Arnob., Adv. nat. 2, 66. Eine Zusammenstellung s. Belser, Über Laktanz' De morte pers. c. 34 (1889) 21 ff. Schultze, Untergang des Heidentums I 235 249. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur, 1903, 176 ff 330 ff.

Die Apologeten konnten sich hierfür auf das Beispiel der heidnischen Philosophen berufen, welche längst den heidnischen Götterglauben als Aberglauben bekämpft und allegorisch umgedeutet und die lächerlichen Gebräuche dem Gespötte preisgegeben hatten. Justin verweist auf Sokrates, welcher die Menschen von der Verehrung der Dämonen abwendig machen wollte. Aber gerade die Dämonen bewirkten, daß er als Atheist und Gottloser getötet wurde unter dem Vorgeben, daß er neue Götter einführe. Dasselbe tun sie gegen uns. Tertullian erinnert die Römer an ihre eigene Gesetzgebung, welche frühere Gesetze aufhob oder verbesserte. Eusebius bekennt den Feinden des Christentums gegenüber, daß das Christentum weder Hellenismus noch Judaismus, sondern eine neue und wahre Gottesweisheit sei, wie schon der Name den neuen Charakter anzeige, aber eine Betrachtung der alten Religionen und Philosophien berechtige zu dieser Neuheit. „Ich schäme mich nicht", erwidert der hl. Ambrosius dem Senator Symmachus, „daß ich in hohem Alter mit dem ganzen Erdkreis mich noch wandeln muß. In keinem Alter ist es zu spät, irgend etwas besser zu lernen. Vor Scham erröten sollte das Alter, welches nicht mehr versteht, sich zu vervollkommnen." [1] Die Göttergläubigen der höheren Stände waren die Altkonservativen, die Lobredner der alten Zeit, wie Symmachus und Libanius deutlich zeigen. Aber die gesunde Vernunft hat das Recht der Neuerung bewiesen. „Die neue Wahrheit gewann die Geister nicht im Gegensatz zu der Vernunft, sondern im Gegensatz zu der Gewohnheit." [2]

4. Die weitere Ausführung dieser Gedanken barg aber eine doppelte Gefahr in sich. Je mehr die Apologeten den Juden gegenüber die Übereinstimmung des Christentums mit dem Alten Testament, und den Heiden gegenüber die Übereinstimmung mit den wahren Forderungen der menschlichen Vernunft betonten, desto leichter konnte die Meinung entstehen, daß in Christus nichts wesentlich Neues gegeben sei. Das Alte Testament wurde christlich interpretiert, die Religion als höchste Lebensweisheit gepriesen. Tertullian sagt, die gewöhnlichen Beweise der Christen, aus welchen hervorgehe, daß die Christen nichts Neues oder Ungeheuerliches aufgenommen haben, genügen nicht, weil man nicht einmal den Lehrern der Heiden glaube. Daher sei ein neues Zeugnis aufzurufen, das Zeugnis der Seele. Anderseits konnte die Verteidigung der Neuerung im Gegensatz zu dem starren Herkommen und der trägen Gewohnheit die Meinung erwecken, als ob in

[1] Tert. a. a. O. 4. Eus., Praep. 1, 5, 12. Ambr., Ep. 18, 10. Iust., Ap. 1, 2. Clem. Alex., Coh. 10. Kutter, Klemens Alex., 1897, 49 107.

[2] Aug. a. a. O. 22, 7. Tert., De test. an. 1. Vgl. Melito, Ap. 12. Orig., C. Cels. 5, 28 34 ff. Ps.-Aug., Quaest. de utroque Testam. 114. Rev. d'hist. et de littérat. relig. 1903, 417 ff.

der Religion überhaupt nichts Festes und Bleibendes zu erreichen wäre. Der erste Standpunkt hatte zur letzten Konsequenz die deistische natürliche Religion, der zweite den allgemeinen religiösen Fortschritt, die Weiterbildung der Religion. Nach Tindal ist das Christentum so alt als die Schöpfung, nach Bacon spricht die Bedeutung des Alters umgekehrt für das Recht des Fortschritts, weil die späteren Generationen eine bessere Einsicht haben müssen. Nicht das hohe Altertum ist ein Beweis für die Wahrheit, sondern die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Und welche Zeit ist älter als die unsrige?

Allein die Apologeten hatten im Glauben an die göttliche Vorsehung und an die absolute Wahrheit des Christentums einen sichern Maßstab für die Beurteilung. Wenn sie daher der Ansicht waren, daß nicht alles im Heidentum bös und verwerflich sei, so fanden sie, abgesehen von dem vorausgesetzten Einflusse des Alten Testaments, den Grund darin, daß der Logos von Anfang an einen jeden Menschen erleuchte. Haben sie mit jener Annahme, wenn auch weniger bewußt, der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß das Licht der Uroffenbarung nie ganz erloschen sei, so haben sie mit dem Logos im Heidentum die göttliche Leitung des in die Irre gegangenen Menschengeschlechtes anerkannt. Vernunft und Offenbarung haben sich vereinigt, um dem Christentum in den Herzen der Menschen den Weg zu bereiten. Sie haben hierin an Gedanken des vierten Evangeliums (1, 9; 3, 19) angeknüpft.

Pseudo-Klemens verlegt die Gründung der Kirche ins Paradies. Justin hält dafür, daß alle, welche den Logos vor Christus gehabt haben, Christen gewesen seien, und nennt den Sokrates und Heraklit Christen. Wer vernunftgemäß *(λογικῶς)* lebt, der lebt nach dem Logos, nach Christus und wird selig. Das Christentum ist als absolute Wahrheit ewig und notwendig. Klemens von Alexandrien findet, daß vor der Ankunft Christi den Griechen die Philosophie zur Gerechtigkeit notwendig gewesen, aber auch jetzt nützlich sei zur Frömmigkeit, weil sie eine Vorbereitung für diejenigen sei, welche den Glauben aus dem Beweise gewinnen. Denn Gott sei der Urheber aller Güter, aber der einen unmittelbarerweise, wie des Alten und Neuen Testaments, der andern aber nur folgerungsweise, wie der Philosophie[1]. Sein Schüler Origenes meint: „Unter den Worten Christi

[1] Iust., Ap. 2, 8 13; 1, 46. Clem., Recogn. 1, 52; 2, 43; 3, 43; 18, 3; Ad Cor. 2, 14, 1 f. Clem. Alex., Strom. 1, 5, 331 349 356; Coh. 1, 6. Vgl. Bratke, Die Stellung des Klemens Alex. zum antiken Mysterienwesen: Stud. und Krit. 1887, 647 ff. Weiß, Apologie I³ (1894) 558 ff. Harnack, Dogmengesch. I² 145 ff 420 ff 534. Hatch, Griechentum und Christentum, 1892, 91 ff. Rauschen: Theol. Quartalschr. 1899, 205. Zeitschr. f. kath. Theol. 1902,

sind nicht allein die zu verstehen, welche er selbst in seiner menschlichen Erscheinung zu uns geredet: er war schon früher in Moses und den Propheten das Wort Gottes“ [1]. Plato ist aber der Philosoph aus den Hebräern. Augustinus bemerkt: „Das, was wir jetzt christliche Religion nennen, war bei den Alten vorhanden, und fehlte vom Anfange des Menschengeschlechtes an nicht, bis Christus selbst im Fleische kam, woher die wahre Religion, welche bereits vorhanden war, christlich genannt zu werden anfing.“ [2]

5. Obwohl aber die Väter die gemeinsame Vernunft und den überall wirkenden Logos mit seinem Licht und seiner Gnade für das alte Recht des Christentums geltend machten, so anerkannten sie doch den großen, nicht bloß graduellen Unterschied zwischen der heidnischen Philosophie und der christlichen absoluten Wahrheit, ja zwischen Judentum und Christentum. Im Heidentum sind Wahrheit und Irrtum vermischt, ist die Wahrheit nur wenigen zugänglich, im Judentum ist nur ein Schatten des Zukünftigen vorhanden. Sie waren daher weit davon entfernt, den Offenbarungsbegriff auf eine realgenetische Entwicklung der religiösen Vernunftanlage, des religiösen Triebes in Verbindung mit den historischen Verhältnissen, der Richtung des Denkens und Handelns der Zeit zu reduzieren [3]. Nicht weil die ganze angesammelte Summe religiöser Erkenntnisse gleichsam in einem Genius zum formellen Ausdrucke kam, nicht weil, was gleichsam allen bereits auf der Zunge lag, durch einen genialen Geist in einen klaren, zündenden Ausdruck gebracht wurde, auch nicht weil sich die vielfachen Strahlen des vorchristlichen Logos zur einen hellleuchtenden Sonne in Christus vereinigten, haben sie der christlichen Offenbarung die weltüberwindende Macht beigelegt, sondern sie haben in der vorchristlichen Zeit nur eine göttliche Pädagogie für das Christentum erkannt, eine Vorbereitung, welche dem göttlichen Worte die Herzen der Menschen zubereiten

---

560 ff. Willmann, Idealismus I 14 ff; II 23 ff; III 168 ff. Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1902, 177: „Das Evangelium wurde als das vollendete Judentum, als eine neue Religion und als die wiederhergestellte ... Urreligion zugleich verkündigt.“

[1] De princ. praef. n. 1. Vgl. Iust., Ap. 1, 64.

[2] Retract. 1, 13, 3; Ep. 118, 3, 21; 102, q. 2, n. 12 13; De civ. Dei 18, 47. Reuter, Augustinische Studien, 1887, 90 ff. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin, 1892, 26 ff. Eus., Praep. ev. 1, 5, 6. Ps.-Dion., Hier. cael. 9. S. Thom., De ver. 11, 5. Hugo de St Vict., De sacr. 1, 10, 6. Ps.-Aug., Quaest. 114: Si mundus ante Deum est, quod absit, sic potest et paganitas anteponi christianitati. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit, 1899, 74 ff 116 ff. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums², 1902, 18 ff. Liese, Der heilsnotwendige Glaube, 1902, 80 ff.

[3] Leitner, Die prophetische Inspiration, 1896, 112 ff.

sollte. Wie die heidnischen Philosophen, ein Pythagoras, ein Sokrates, ein Plato und andere überzeugt waren, daß die Wahrheit von Gott komme, wie die alten Völker ihre Religion auf göttliche Offenbarung zurückführten, so legten auch die Väter für die allgemeine Überzeugung Zeugnis ab, daß eine ursprüngliche Offenbarung stattgefunden und Gott die Menschheit auf verschiedene Weise auf Christus vorbereitet habe.

Augustinus erwidert den Verteidigern des Alten, Numa Pompilius, Pythagoras u. a. haben auch Neues eingeführt. Es handle sich nur darum, ob es wahr und nützlich sei. Sie mögen also aufhören uns das vorzuwerfen, was man jeder Sekte und jeder wie immer benannten Religion vorwerfen könne. Denn da sie bekennen, daß die Zeiten nicht zufällig dahinfließen, sondern von der göttlichen Offenbarung geordnet sind, so überschreitet das, was jeder Zeit angemessen ist, die menschliche Einsicht und wird von dort bestimmt, von wo die Vorsehung selbst für die Dinge sorgt.

II. Die Bedeutung der Religionsgeschichte.

6. Die moderne Religionsgeschichte ist zwar noch lange nicht zu feststehenden Resultaten gelangt, aber eines hat sie doch gezeigt. Die religiösen Grundideen waren schon von der ältesten Zeit an mehr oder weniger ein Gemeingut der Völker. Gewisse Probleme waren dem religiösen Glauben überall gestellt; die Lösungen lauten verschieden, verraten aber doch einen gemeinsamen Grundzug. Sind wir auch nicht der Meinung, daß, wie die Geschichte der Sprache uns überall nur neue Verbindungen und Mischungen derselben ursprünglichen Elemente zeigt, so auch die Geschichte der Religionen stets nur neue Verbindungen aufweise, so ist doch nach der Heiligen Schrift (Apg 17, 24 ff) und den Vätern nicht zu bestreiten, daß sich überall noch Spuren der Uroffenbarung finden, so mannigfaltig sie auch durch die Einwirkung des natürlichen Erkennens und des verkehrten Wollens verändert worden sind. Durch die ganze heidnische Welt hindurch ziehen sich Bruchteile der Wahrheit und Spuren des Göttlichen. Tiefere Ahnungen, dunklere oder klarere Vorstellungen von einer höheren Weltordnung, das Fühlen und ein, wenn auch unkräftiges Wollen des Besseren, ein Sehnen nach Verbindung mit der Gottheit treffen wir allenthalben an. Alles, was im Christentum in seiner Fülle und göttlich beglaubigt sich zeigt, finden wir dort wenigstens schon im Schattenriß, als Keim und Samen[1]. „Die Vorstellung vom goldenen

[1] Aug., De bapt. 6, 44; Quaest. ev. 2, 40, 2. Möhler, Gesammelte Aufsätze I (1839) 215. M. Müller, Essays I xxvii. Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus v. Cusa, 1847, 243 ff. Steude, Evangelische Apologetik 414 f; Beweis des Glaubens, 1896. Hardy, Begriff der Religionswissenschaft: Archiv

Zeitalter kann nicht eine reine Abstraktion ohne jede in der Überlieferung gegebene Grundlage sein." [1]

Wollten wir nach der Analogie der Väter den griechischen Philosophen erleuchtete Männer aus andern Religionsgemeinschaften an die Seite stellen, so könnten wir an den Zoroaster der Perser, an den Buddha der Inder, an den Konfuzius der Chinesen erinnern. Sie alle haben, bewußt oder unbewußt, wie die griechischen Philosophen, an dem großen Werk der Menschheit, an der religiösen Erziehung des Menschengeschlechtes, an der Vorbereitung auf Christus mitgearbeitet. Das Ziel ihres Strebens war die höchste, die göttliche Wahrheit und die sittliche Vollendung, welche erst in Christus erschienen ist. Man bleibt nur an der äußeren Seite hängen, wenn man in den heidnischen Religionen überall das Werk des Hochmuts, der Sinnlichkeit und des dämonischen Einflusses sieht.

7. Wie könnte es aber auch anders erwartet werden, wenn man die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung und die göttliche Providenz erkennt? Große Ereignisse, sagt man, werfen ihren Schatten voraus. Das Gesetz der Kontinuität und Entwicklung gilt nicht nur in der Natur, sondern auch im Menschenleben, in der Weltgeschichte. Das größte der Ereignisse, von welchem die Geschichte zu berichten weiß, das Christentum, sollte nicht seine Voraussetzungen, seine Vorbereitung im Gange der vor- und außerchristlichen Menschheitsentwicklung haben? War dies mit Ausnahme des auserwählten Volkes den früheren Beobachtern weniger leicht wahrnehmbar, so ist es für den Forscher, welcher an das Ende der Entwicklung gestellt rückwärts schaut, desto leichter zu erkennen.

Der weite Gesichtskreis des Christentums, welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer Ewigkeit verbindet, Irdisches und Himmlisches, Menschliches und Göttliches in ursächlichen Zusammenhang miteinander setzt, die Zeit sub specie aeternitatis, den Raum sub specie infinitatis betrachtet, ist erst im stande, das bunte Gewirr der Geschichte unter eine einheitliche Idee zu bringen, das Ungefähre und Zufällige einem höheren Zwecke, der göttlichen Leitung unterzuordnen, den Begriff der wahren Religion als den Prüfstein der gesamten Religionsentwicklung zu gebrauchen. Wie nur derjenige den Wert des Christentums voll erkennen kann, welcher im Glauben und Leben die Güter desselben gekostet hat, so kann auch nur derjenige den Gang der Religionsgeschichte und damit die Weltgeschichte überhaupt richtig beurteilen, welcher die wahre Religion des Christentums

für Religionswissensch. 1898, Heft 1. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, 1899. Castelein S. J., La science des religions et les caractères du christianisme, 1891. Vgl. Science cath. I (1891) 258 ff. Rev. de l'hist. des rel. II (1897) 415 ff.

[1] Smith, Die Religion der Semiten, 1899, 230.

hat. Wird im Christentum der Gott selbst geschichtlich, so wird dadurch die Geschichte der Menschen göttlich, d. h. das Ganze wird in einem providentiellen Akt zusammengefaßt und als Werk Gottes betrachtet. In diesem Drama (Klemens Alex.) hat jede Seele als Aktor eine bleibende Rolle, ist von Ewigkeit ersehen und wird bis in Ewigkeit mitspielen[1].

8. Doch man ist ja heutzutage nur zu geneigt, überall eine allmähliche Entwicklung aus natürlichen Ursachen, eine allmähliche Bildung und Erziehung des Menschengeschlechtes anzunehmen, die einzelnen Religionen als Entwicklungsstadien eines ins Endlose gehenden Prozesses zu betrachten, nur relative, keine absolute Religionen anzuerkennen. Die Geschichte lehrt uns, sagt M. Müller[2], daß die Religionen sich wandeln und sich wandeln müssen mit den beständigen Wandlungen des Denkens und der Sprache in dem voranschreitenden Entwicklungsprozeß der Menschheit. Der vedischen Religion folgte die Religion der Upanishaden und des Buddha. Die jüdische und die griechisch-römische Religion mußten dem Christentum weichen. Es ist jedenfalls wunderbar, Religionen, die einer fast vorgeschichtlichen Gedankenschicht angehören, wie den alten Brahmanismus, noch heutzutage in modifizierter, wenn auch in verkommener Form weiter leben zu sehen. Sie sind die „Silurier" unter den Religionen.

Wie die individuelle Vernunft allmählich sich zum Selbstbewußtsein entwickelt, so konnte auch das Menschengeschlecht, nachdem es einmal die ursprüngliche Gnade verscherzt hatte, nur allmählich wieder zur Aufnahme der höchsten Wahrheit empfänglich gemacht werden. Wollte Gott die Welt nicht auf einmal fix und fertig herstellen, wollte er den einzelnen Menschen nur mit Inanspruchnahme seiner natürlichen Kräfte für den Himmel heranbilden, so mußte auch die Offenbarung sich der Zeit und des Raumes bedienen und die göttliche Pädagogie allmählich vorwärts schreiten. Das Christentum ist nicht für jede Kulturstufe zugänglich und konnte daher erst in der Fülle der Zeiten gebracht und je nach der Vorbereitung den einzelnen Völkern zu teil werden. Die beiden großen Völkerströme in der Geschichte

---

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie, 1886, 110. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, 1881, 1116. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie, 1903, 170 ff. Stan. v. Dunin-Borkowski: Zeitschrift f. kath. Theol. 1904, 220 ff. Orelli, Allg. Religionsgeschichte 20.

[2] Das Denken im Lichte der Sprache, 1888, 81 ff; Natürliche Religion, 1890, 264 f. Vgl. Schanz, Religion und Entwicklungstheorie: Philos. Jahrb. 1892, 269 ff. Reischle, Christentum und Entwicklungsgedanke, 1898. D'Alviella, Introduction à l'histoire générelle des rel., 1897. Marillier, Rev. de l'hist. des rel. II (1898) 337. Oltramare ebd. II (1901) 174 ff. Dorner a. a. O. 3 118 ff.

der Menschheit, der jüdische und heidnische, mußten zuerst ihren besondern Weg verfolgend den Boden vorbereiten, bis die Zeit gekommen war, in welcher sie ihre Wasser vermischend zum Quell geleitet wurden, welcher in das ewige Leben fließt. Viele Ideen des Christentums wären unverständlich geblieben, wenn sie unvermittelt dem menschlichen Geiste geoffenbart worden wären, wenn nicht das Verlangen des Herzens zuvor entzündet worden wäre. Wie heute noch der Missionär Geist und Herz des Heiden zuerst empfänglich machen muß, so mußte und muß dies durch den göttlichen Lehrmeister bei den Völkern, bei dem Menschengeschlechte geschehen.

9. Ist das Studium der Geschichte überhaupt der beste Lehrmeister, so gilt dies besonders von dem Studium der Religionsgeschichte. Nicht bloß das Gemeinsame, sondern noch mehr das Unterscheidende in den Religionen wird dazu beitragen, daß man seine eigene Religion besser schätzen lernt[1]. Das Christentum kann nicht verlieren, wenn sich in andern Religionen einzelne Spuren derselben Wahrheit finden, es kann nur gewinnen, wenn es sich herausstellt, daß keine der alten Religionen an die Reinheit seiner Lehre und die Erhabenheit seiner Moral heranreicht, daß der Glanz aller Religionsstifter erblaßt vor dem Lichte, welches in Christus der Welt erschienen ist. Auch wenn die neueste Phase der induktiven, empirischen Religionsgeschichte mehr feindlich als freundlich ist, den übernatürlichen Charakter der Offenbarung und alle Spekulation zu verbannen sucht, so kann dies keinen Grund abgeben, dieselbe zu ignorieren. Vielmehr soll die Apologetik um so fleißiger dieses Gebiet zu beherrschen suchen, welches den Angriffen auf den Glauben so häufig die Waffen liefern muß.

Es kann aber kaum mehr fraglich sein, welche Stelle wir der Religionsgeschichte anweisen. Geschichtlich und sachlich hat sie der Darstellung der christlichen Religion voranzugehen. Die heidnische und die jüdische Religion sind älter als das Christentum, haben in verschiedener Weise auf das Christentum vorbereitet. Das Christentum ist wohl eine göttliche Tat und Offenbarung, aber diese wurde zu einer bestimmten Zeit vollzogen und unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen ausgeführt. Könnte man versucht sein, die außerchristlichen Religionen erst zu besprechen, nachdem die christliche Religion dargestellt ist, weil die wahre Religion allein den richtigen Maßstab zur Beurteilung der mehr oder weniger falschen oder unvollkommenen darbietet, so entscheidet doch die Geschichte und die Methode der Apologetik für die entgegengesetzte Reihenfolge. Wie die Apologetik in ihrem allgemeinen Teile von der äußeren und inneren Erfahrung ausgeht, um die

[1] Vgl. M. Müller, Essays I 170; Wissenschaft der Sprache II 394. Krieg, Der Monotheismus der Offenbarung und das Heidentum, 1880, 8 ff.

Wahrheiten der natürlichen Gotteserkenntnis nachzuweisen, so muß sie auch die Erfahrungen der Religionsgeschichte ihrer Darstellung zu Grunde legen, um von diesen aus auf die spezifischen christlichen Wahrheiten vorzubereiten.

10. Die alte Welt scheidet sich zunächst in zwei ungleich große, aber wesentlich verschiedene Gruppen. Den Griechen galten nur die Griechen als die eigentlichen Menschen, alle andern Menschen waren Barbaren, welche nur zur Ausbeutung gut genug waren, wie die Pflanzen, Tiere und Sklaven. Die Römer hatten bereits einen weiteren Gesichtskreis, indem sie als Erben der griechischen Welt das griechisch-römische Reich über den ganzen damals bekannten Erdkreis ausdehnten. Obwohl des großen Unterschiedes zwischen den römischen Bürgern und den Provinzialen wohl bewußt, zogen sie doch allmählich auch die unterworfenen Völker zur Teilnahme an der Leitung und den Geschicken des Reiches herbei und gestatteten den Göttern derselben Zutritt in ihr Pantheon.

Das Alte Testament betrachtet die Menschheit unter dem religiösen Gesichtspunkte. Das ganze Menschengeschlecht zerfällt in Anbeter des wahren Gottes, Jahves, und in Götzendiener. Die Angehörigen des auserwählten Volkes, die Nachkommen Seths, Sems, Abrahams, die Beschnittenen, sind die bevorzugten Menschen. Erst in der messianischen Zeit werden auch die andern zum Heile gelangen, aber nicht ohne daß der jüdische Vorzug anerkannt wird. Denn dieses Ereignis ist vorwiegend von der Teilnahme am jüdisch-messianischen Reich abhängig, welches mit Jerusalem und Sion im Mittelpunkte durch den Messias zum Weltreich erhoben werden soll. Die Juden hatten daher ein scharfes Urteil über die Heiden gefällt (1 Sm 12, 31. Jr 16, 20. Ps 30 [31], 7. Weish 13, 1 ff). Der Gedanke an eine Vorbereitung derselben auf den Messias lag ihnen fern. Das Proselytenmachen hat erst in der nachexilischen Zeit, durch die geschichtlichen Verhältnisse begünstigt, seinen Anfang genommen.

Eine deutlichere Vorstellung von der doppelten Vorbereitung auf den Erlöser finden wir im Neuen Testament. Zwar hat Jesus sich auf das Gesetz und die Propheten berufen (Mt 5, 17 ff), aber er hat das Gesetz im Geist ausgelegt, hat nicht nur das äußerliche Zeremonienwesen für nebensächlich erklärt, sondern auch auf andere Schafe hingewiesen, welche nicht aus diesem Schafstalle sind (Jo 10, 1 ff), hat für alle gebetet, welche aus allen Völkern an ihn glauben werden (ebd. 17, 1 ff). Jesus hat die Seinigen zu dem Vater im Himmel beten gelehrt, welcher über Gute und Böse seine Sonne scheinen und regnen läßt.

Der heilige Apostel Paulus hat in seinem Brief an die Römer eine großartige Retro- und Perspektive für die Weltgeschichte gegeben. In der Mitte steht Christus, der Erlöser von Sünde und Schuld, der Versöhner

zwischen Himmel und Erde, der zweite Adam. Rückwärts erscheinen die Juden und Heiden. Die Juden haben die Offenbarungen Gottes erhalten, sind aber dadurch nicht vor Irrtum und Sünde bewahrt worden. Alle ihre Werke waren böse. Alle waren abgewichen von dem Wege, auch nicht einer von Sünde frei. Keiner war verständig, welcher Gott gesucht hätte. Die Heiden aber haben Gott in seinen Werken nicht erkannt, ja, nachdem sie ihn erkannt hatten, nicht als Gott verehrt, sondern sind eitel geworden in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Ähnlichkeit des Bildes des vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und kriechenden Tiere (Röm 1, 18—25). Sie haben auf die Stimme ihres Gewissens nicht gehört, sondern sind den Gelüsten ihres Fleisches gefolgt (ebd. 2, 14—16). Deshalb hat sie Gott mit dem gestraft, worin sie gesündigt hatten. Gott überließ sie den Lüsten ihres Herzens, übergab sie den Leidenschaften der Unehre, so daß ihre Religion in einer allgemeinen Zweifelsucht und Sittenlosigkeit endigte (ebd. 1, 25 31. Eph 2, 12; 4, 17—19).

Den Juden diente das Gesetz zur Vermehrung der Sünden, die Heiden werden ohne das Gesetz gerichtet, weil sie ohne Gesetz gesündigt haben. Alle hat Gott gleicherweise unter das Gesetz der Sünde eingeschlossen, alle zum Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich aller zu erbarmen (Röm 11, 32). Auch die Sünde, die allgemeine Sünde, welche Gott zugelassen hatte, konnte den ewigen Heilsratschluß nicht vereiteln, sondern mußte als Mittel bei seiner Ausführung dienen. Für die Juden ist das Gesetz ein Lehrmeister auf Christus, weil es die Ohnmacht des Menschen offenbart und das Verlangen nach dem Erlöser steigert; für die Heiden hat die Weisheit den gleichen Zweck. Die Weisheit ist taub geworden, hat sich als unfähig erwiesen. Die erste Sünde wirkte Unheil bringend weiter. Der Teufel uud sein Anhang hatten Besitz von den Menschen genommen und Irrtum und Sünde verbreitet.

11. Nichtsdestoweniger findet der hl. Paulus bei Juden und Heiden zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Predigt des Evangeliums. Die Geschichte des Alten Bundes bietet eine fortlaufende Reihe göttlicher Offenbarungen und Führungen, welche auf Christus hinweisen, die natürliche Gotteserkenntnis und das Gewissen lassen sich wieder anregen und erwecken. Hat er vorwiegend die negative Seite der alten Religionen geschildert, so hat er doch die positive Vorbereitung nicht gering angeschlagen. Ein Bruch mit dem bisherigen Denken und Leben war unvermeidlich, aber es sollte ein solcher Bruch sein, welcher den Menschen seiner ursprünglichen, nie ganz vergessenen Bestimmung wieder zurückgab, den qualvollen Kampf in seinem

Innern beendigte und für das ganze religiöse und soziale Leben einen neuen Grund legte. Aber seine Aufmerksamkeit konnte sich nach damaliger Geschichtskenntnis nicht über das Gebiet des römischen Weltreiches hinaus erstrecken. Juden und Griechen sind die beiden Nationen, um die es sich allein handelt, welche, bis jetzt getrennt und einander feindlich gegenüberstehend, nun vereinigt worden sind durch Christus, welcher die Scheidewand niedergerissen hat.

Wenn die Juden in ihrer Mehrzahl außerhalb des messianischen Reiches stehen geblieben sind, so ist auch dies nicht ohne Zulassung Gottes geschehen. Die Heiden sind an ihrer Stelle eingetreten, und wenn die Zeiten der Heiden erfüllt sind, so wird auch der Rest Israels gerettet werden. Zwar hat der Apostel schon in Tarsus Gelegenheit gehabt, die Auswüchse des orientalisch-phrygischen Kultus kennen zu lernen. Später trat ihm der sinnliche, vom Orient beeinflußte Kult des späteren Griechentums zu Ephesus und Korinth in seiner ganzen Häßlichkeit entgegen. Aber im großen und ganzen gehen seine Geschichtsbetrachtungen von den Erfahrungen aus, welche er im römischen Reiche, speziell an den größeren Handelsplätzen desselben gemacht hatte. Wie weit er diese Religion aus der Literatur und Geschichte kannte, wissen wir nicht; ganz fremd waren ihm die griechischen Dichter nicht, aber der Einfluß derselben verschwindet vor dem Eindrucke, welchen das entartete heidnische Leben der Gegenwart auf seinen sittlich-ernsten, göttlich-erleuchteten Geist machte.

12. Im wesentlichen änderte sich diese Auffassung zur Zeit der Väter nicht. Auch ihnen blieb der größere Teil der Menschheit unbekannt. Wohl drang das Christentum in Ägypten und Persien allmählich über die Grenzen des bekannten Erdkreises hinaus, aber die orientalischen Religionssysteme wurden doch nur ungenau erkannt. Die ägyptischen Einrichtungen kannten die Alexandriner freilich aus eigener Anschauung, aber dieselben waren verzerrt und ausgeartet. Am meisten hatten sich die Neuplatoniker um die geschichtlichen Religionen bekümmert. Erst zur Zeit der Kreuzzüge war den Abendländern Gelegenheit gegeben, mit den orientalischen Völkern Bekanntschaft zu machen.

Die Neuzeit hat durch Entdeckungen und Forschungen aller Art fast den ganzen Erdkreis dem menschlichen Geist geöffnet. Die heiligen Urkunden der alten Religionen wurden zugänglich gemacht, die Keilschriften und Hieroglyphen mußten ihre verborgene Weisheit offenbaren, die Naturvölker wurden in ihrer eigenen Heimat beobachtet. Hatte man bisher das Heidentum vorwiegend nach den Römern und Griechen und Germanen beurteilt, so ist nun durch die orientalischen Religionssysteme ein früheres, höheres Stadium, eine reinere Auffassung der Religion und ein tiefer sittlicher Ernst

der religiösen Verpflichtung bekannt geworden[1]. Auch die Ansichten über die Naturvölker sind in doppelter Weise modifiziert worden. Der ideale Naturmensch mußte vor der rauhen Wirklichkeit verschwinden, der tierische Mensch hat durch die Beobachtung des religiösen Lebens einzelne lichtere Züge gewonnen.

13. Dadurch ist es wenigstens möglich geworden, einigen Einblick in die außerchristliche religiöse Entwicklung zu erlangen. Wohl liegen die Vertreter der Religionsgeschichte noch im Streite miteinander, ob, nachdem die symbolische Erklärung der Mythologie (Creuzer) allgemein aufgegeben wurde, die philologische Schule (vergleichende Mythologie; Kuhn, M. Müller, Brugsch) oder die evolutionistische Schule der meisten Neueren die richtige Erklärung darbiete, aber immerhin läßt sich als sicher betrachten, daß die religiöse Entwicklung weder durch den Einfluß der Sprache auf den Gedanken allein noch durch den Polytheismus aus Ahnenkult und Fetischismus befriedigend zu erklären ist. Die Psychologie der Wilden reicht ebensowenig aus als die sprachliche Entwicklung allein. Wie man es vergebens versucht, die sichtbare Natur ohne die Zweckmäßigkeit zu begreifen, so ist es ein aussichtsloses Unternehmen, die Entwicklung der Religion ohne höhere Ideen, ohne providentielle Leitung verstehen zu wollen. Aber wie die Zweckmäßigkeit um so besser erkannt wird, je weiter die Kenntnis der Natur fortschreitet, so ist auch für die Einsicht in die Geschichte der Religionen eine möglichst genaue Kenntnis der einzelnen religiösen Erscheinungen notwendig.

Es ist etwas Richtiges in der Behauptung, daß die geschichtliche Götterwelt die transzendente Spiegelung des eigenen geschichtlichen Lebens sei. Im Fetischismus spiegelt sich etwas von der unstäten Furcht und Begierde des Naturmenschen, von dem geschichts- und ziellosen, willkürlichen, sinnlichen Leben. Das kräftige Jugendalter der geschichtlichen Völker hat im Polytheismus ein Abbild seines eigenen Lebens und Strebens geschaffen. Die ältere Reflexion kehrt gern zur Einheit zurück. Aber damit ist weder der Gang der Entwicklung noch die wesentliche Form der Religionen gegeben.

Selbst die gemäßigten Evolutionisten, zu denen sich später auch M. Müller gesellte, geben wenigstens zu, daß ohne spezifische Anlage für die vernünftige, sprachliche und religiöse Entwicklung das geistig-sittliche Leben des Menschen unerklärlich sei. Sprache und Religion bleiben als charak-

---

[1] Oldenburg gibt eine schöne Charakteristik zwischen dem gläubigen Orient und dem skeptischen Okzident, in: Minayeff, Recherches sur le bouddhisme, 1896, 1 ff.

teristische Unterscheidungszeichen des Menschen vom unvernünftigen Tiere bestehen. Zur Erklärung der Mythologie unterscheidet Müller drei Schulen, eine etymologische (sprachvergleichende), eine analogische und eine psychologische. Zwei derselben legen die Resultate der Sprachvergleichung zu Grunde, aber die zweite und dritte legen auf die Namen der Götter weniger Wert. Die analogische Schule geht mehr vom gemeinsamen historischen Ursprung der Mythologien wie der Sprachen aus, die psychologische von der gemeinsamen menschlichen Natur (Völkerpsychologie). Die Verwandtschaft zwischen Varuna, Ormuzd und Jahve ist psychologisch, die zwischen Varuna und Ormuzd analogisch, die zwischen Dyaus und Zeus etymologisch zu erklären.

Wie die Sprachen unter sich verwandt sind, so ist in allen ein gemeinsamer Bestand an Mythologie vorhanden, der für die älteste Schicht, in welcher vermutlich die Keime des religiösen Denkens wurzeln, angesehen werden darf. Bringt man, wie M. Müller mit Noiré, die Sprachentwicklung mit der ursprünglichen Tätigkeit des sprachlosen (!), aber doch vernünftigen Urmenschen in Verbindung, so wird man freilich eine Art Erklärung für die Entstehung der Mythologie durch die Sprachbildung geben können, allein abgesehen von der Identifizierung von Sprache und Vernunft bleibt es unerklärlich, wie vernünftige Tätigkeiten bei gemeinsamer Arbeit der Urmenschen Veranlassung zu sprachlichen Lauten als Zeichen innerer Vorgänge geben könnten. Weil aber jedenfalls eine Entwicklung der Sprache und der Mythologie vorliegt, so ist die dynamische Erklärung der Entstehung der Mythologie eine berechtigte Hypothese, sofern man den psychologischen Ursprung des Mythus und seine sprachliche Ausbildung unterscheidet. Danach wäre die Sprache aus den begleitenden Lauten (vox concomitans) bei den Tätigkeiten, welche im Indogermanischen alle Wurzeln bezeichnen, entstanden. Bei der Anwendung nach außen auf Dinge außerhalb des Subjekts müßte das Subjekt persönlich gefaßt werden, so daß die Sprache die eigentliche Grundlage der Wissenschaft der Mythologie bildet[1] und die Geschichte der Mythen die Erweiterung ihres Namens ist (numina sunt nomina).

Wir haben schon früher gezeigt, daß Sprache und Religion unmöglich ohne spezifische Anlage, aber auch unmöglich ohne äußere Anregung und Leitung zur Entwicklung kommen konnten. Sind aber beide bedingt, so ist auch die Geschichte der Sprache nicht das einzige Mittel

[1] M. Müller, Natürliche Religion 374 ff 395 ff 481 ff. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter I (1888) 10 ff. Reynaud, Rev. de l'hist. des religions II (1889) 349 ff.

zur Erklärung der Mythologie. Gewiß ist die Personifikation der äußeren Vorgänge ein wirksames Mittel bei der Ausbildung derselben gewesen, aber diese Personifikation setzt doch bereits den Glauben an persönliche höhere Wesen voraus. Die Mythologie ist eine Verirrung des religiösen Denkens, ein Abfall vom einfachen Glauben. Alle bekannten Mythologien sind von der Himmelsverehrung ausgegangen.

14. Eine kurze Übersicht der Religionsgeschichte ist heutzutage um so mehr notwendig, als sich daran zwei wichtige Probleme der Apologetik anschließen, nämlich die Frage nach einer Uroffenbarung, einem ursprünglichen Monotheismus und die Frage nach dem Ursprunge des Christentums. Beide hängen eng miteinander zusammen, denn wenn es sich herausstellt, daß selbst in dem entarteten Heidentume doch nicht bloß Irrtum und Laster herrschen, sondern noch manche Elemente einer ursprünglichen Offenbarung und einer reineren Gotteserkenntnis vorhanden sind, so erhält auch die Erscheinung des Christentums einen anziehenden Charakter für den natürlichen Menschen. Es verliert zwar etwas von dem Überraschenden, Außerordentlichen, welches ihm zukommt, erscheint nicht mehr als der schroffe Gegensatz zu allen andern Religionen und zum Vernunftwissen, aber es gewinnt dadurch an geschichtlichem Zusammenhange, an Überzeugungskraft für die menschliche Vernunft, gewinnt aber auch an Erhabenheit und Würde, denn es stellt sich als das Ziel aller andern Religionen, als die Lichtreligion dar, in welcher das Dunkel verschwindet, welches auch über den vollendetsten der alten Religionen lagert. Der göttliche Charakter desselben wird nicht geschwächt, sondern erhöht, wenn man erkennt, daß die göttliche Providenz Jahrtausende hindurch das religiöse Denken und Leben auf diese Erfüllung vorbereitete, wie die Größe des Schöpfers erhabener erscheint, wenn das ganze Universum von einem großartigen Plan beherrscht ist, als wenn der Schöpfer gleichsam nach Menschenart überall nachhelfen muß.

Die Religionsgeschichte bietet aber neben der Geschichte der Sprache auch das beste Mittel, die Entwicklung der menschlichen Kultur mit all ihren Irrgängen und Wandlungen kennen zu lernen. Denn die alten Religionen umfaßten den ganzen Kreis des jeweiligen Denkens und Wissens. Sobald die sichere Grundlage verlassen war, mußte auch die Religion, welche am meisten dem Konservativismus huldigt, von der Veränderung des Erfahrungswissens beeinflußt werden. In diesem Sinne kann es zugegeben werden, daß die „ganze Geschichte der Religionen nur eine Geschichte der Umwandlungen ist, welche die Erklärungen des Universums und der Beziehungen des Menschen zu demselben in dem Maße erfahren haben, als die Reflexion und Erfahrung den Menschen die Unzureichenheit ihrer früheren

Glaubenssätze gezeigt haben“ [1]. Zur vollen Würdigung ist aber das sittliche Element der Religion zu berücksichtigen, welches unabhängiger ist. Wir können uns damit nicht einverstanden erklären, daß „aus den heidnischen Religionssystemen blutwenig für die Apologetik und so gut wie gar nichts für die Inspirationslehre zu gewinnen sei“. Der von Delitzsch angefachte Babel-Bibel-Streit dürfte das Gegenteil beweisen.

III. Einteilung der Religionen.

15. Von selbst scheidet sich hier zunächst die Geschichte Israels aus. Sie steht in einer unmittelbaren Beziehung zu dem providentiellen Ziel im Christentum und kann nicht den Anfang unserer Darstellung bilden. Außerdem wird die Geschichte Israels erst recht verständlich, wenn man die gewaltigen Reiche, zwischen denen es eine so große Rolle gespielt hat, kennt. Da aber das Judentum in der talmudischen Religion eine Fortsetzung erhalten hat und der Islam mit diesem die gleiche Voraussetzung teilt, wenn er sich auch nicht so abschließend gegen das Christentum verhält, so müssen diese beiden außerchristlichen Religionen im Zusammenhange mit der Geschichte des Alten Bundes besprochen werden.

Die Darstellung der heidnischen Religionen ist durch die Religionsgeschichte bestimmt, welche die verschiedenen Religionen unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen sucht. Bis jetzt sind aber die Einteilungen noch so verschieden und widersprechend, daß man fast an einer allgemein gültigen, genetischen Einteilung verzweifeln könnte. Die empirisch gegebenen Religionen sind immer gemischt, weil im Laufe der Geschichte verschiedenartige Einflüsse stattgefunden, Gefühl, Wille und Erkennen in ihrer Weise das gemeinsame Fundament der Religion, wie es die Überlieferung und das menschliche Herz bieten, verschiedentlich modifiziert und verunstaltet haben. Gehen die einen bei der Einteilung von vorgefaßten Meinungen über die Entstehung und Entwicklung aus, um alles genetisch erklären zu können, so wollen die andern aus aprioristischen Begriffen die Mannigfaltigkeit der tatsächlichen Religionen ableiten. Gewiß hängt gerade die Religion mit dem Wesen der menschlichen Seele am innigsten zusammen, aber weder ist die Seele bloß erkenntnistheoretisch zu deuten, noch ist sie von vornherein als Quelle der Religion vorauszusetzen. Der Einfluß des Willens auf die

[1] Réville, Rev. de l'hist. des religions I (1887) 350; II (1901) 423 ff; II (1904) 1 ff. Vgl. Schleiermachers fünfte Rede über die Religion, und dazu Stud. u. Krit., 1888, 693 f. Gloatz, Die Heranziehung der Religionsgeschichte zur systemat. Theol.: ebd. 1894, Hft 4. Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, 1901. Er ist gegen, Réville für eine Professur für Religionsgeschichte in den Fakultäten. Clemen, Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, 1904.

religiösen Vorstellungen und das Leben ist nicht gering zu schätzen. Der Ursprung der Religion ist bis jetzt aus dem Wesen der Seele natürlich nicht erklärt. Daher müssen die geschichtlichen Tatsachen vor allem maßgebend sein.

16. Eine Haupteinteilung ist die Scheidung in Natur- und Kulturreligionen. Sie hat nichts Anthropologisches oder Physiologisches, sondern ist rein ethnographisch. Aber auch diese ist schwer durchzuführen. Denn einmal ist es nicht ohne weiteres zu bestreiten, daß die heutigen Naturvölker in einer früheren Periode auf einer höheren Kulturstufe standen. Sodann ist der Begriff eines Naturvolkes zunächst eine Abstraktion, die nur insofern einen sichern Grund hat, als die Abhängigkeit von der Natur eine größere als bei den Kulturvölkern ist. Dadurch ist das Eingreifen einzelner Individuen mit ihrem willkürlichen Handeln erschwert. Es herrscht das gleichartige und instinktive Leben vor, das aus der inneren Naturbestimmtheit und den äußeren Naturbedingungen mit einer Art naturgesetzlicher Notwendigkeit hervorgeht und deshalb ziemlich gleichmäßig abschließt. Bei den Kulturvölkern tritt mit der individuellen Selbständigkeit das gesellschaftliche und geschichtliche Element besser hervor[1]. Doch sind die Unterschiede fließend.

Die Religionsforscher sind deshalb davon abgekommen, zwischen Barbaren und Kulturmenschen streng zu unterscheiden. „Manche der Völker, die man Wilde oder Barbaren nennt, besitzen die reinsten, einfachsten und wahrsten religiösen Ansichten, während andere Völker, die an der Spitze der Kultur zu marschieren glauben, sich zu Glaubenssätzen von ganz niedrigem und erniedrigendem Charakter bekennen. Der afrikanische Zulu, der dem Bischof Colenso ebenbürtig war, und der Schlächter des Königs von Dahomey können nicht als Afrikaner oder Schwarze zusammen klassifiziert werden. Der Inkaphilosoph, der nach etwas Göttlicherem als der Sonne forschte, kann nicht mit dem den Sonnentanz ausführenden Schwarzfuß derselben Klasse zugewiesen werden. Allgemeine Bezeichnungen wie Fetischismus, Totemismus, Animismus, Solarismus, Schamanismus . . . sind aufgegeben worden." Spuren von all dem finden sich in allen Religionen. „Die Religionen sind überall das Resultat einer langen historischen Entwicklung, und wie die Sprachen behalten sie selbst in ihren spätesten Formen noch Spuren der von ihnen durchlaufenen Entwicklungsstufen bei. Fetischismus liegt in einigen Formen des Christentums vor, Spiritualismus in dem Glauben mancher sog. Fetischanbeter" (Müller).

[1] Wundt, Völkerpsychologie I (1900) 12. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, ein Beitrag zur Sozialpsychologie, 1896. An der Sorbonne ist ein Lehrstuhl für die Geschichte der Religionen der nichtzivilisierten Völker. Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 36 ff.

In der Tat zeigt auch die älteste Geschichte des Orients, daß aus der ursprünglichen turanischen Naturreligion, in welcher Furcht und Eigennutz die treibenden Motive waren, in den Kulturreligionen der Einwanderer bedeutende Reste erhalten worden sind. Selbst zur moralischen Staatsreligion Chinas bildet sie den volkstümlichen Hintergrund. Zu der babylonischen Kulturreligion und zur Religion der Inder und Ägypter hat sie einen nicht unbeträchtlichen Beitrag geliefert. Bei den Semiten nimmt die elementare Naturreligon eine höhere Stufe ein, bildet aber auch die Grundlage für die spätere Entwicklung. Am höchsten steht die arische Elementarreligion, weil sie sich vor allem mit dem Lichthimmel befaßte. Hier herrschte weniger die Furcht als die Liebe und die Begeisterung. Jede dieser Elementarreligionen ist in Kulturreligionen zur Entfaltung gekommen, in der Regel aber mit andern gemischt. Nirgends ist die Stufe der Natur- und Volksreligion im Heidentum wirklich überschritten. Nur die persische, buddhistische und mohammedanische Religion gehen weiter. Es bleibt deshalb schwierig, die Unterscheidung anders als nach den allgemeinen Gesichtspunkten durchzuführen.

17. Ein sicheres Merkmal kann allerdings neben der gesellschaftlichen und staatlichen Unterordnung für diese Unterscheidung angeführt werden: der Gebrauch oder Nichtgebrauch der Schrift. Danach kann man zwischen Schriftreligionen und Religionen ohne Schriften[1], zwischen Natur- und Geschichtsreligionen unterscheiden[2], wenn man nicht lieber mit Ratzel statt geschichtliche und geschichtslose Völker den Gegensatz von atomisiertem und organisiertem Volkstum zum Ausgangspunkt nehmen will. Damit fällt die Unterscheidung in volkstümliche und persönliche Religionen so ziemlich zusammen. Die Schrift ist das Hauptmittel der Kulturentwicklung. Nur Völker mit einer ausgebildeten Schriftsprache rechnet man zu den Kulturvölkern. Die Religionen der Kulturvölker der Inder, Parsen, Juden, Christen und des Islam haben kanonische Schriften zu ihrer Grundlage. Veda (Brahmanismus), Tripitaka (Buddhismus), Avesta (Zoroastrismus), Kong-tse und Lao-tse (China), Altes Testament (Mosaismus), Neues Testament (Christentum), Korân (Islam) mit ihren Abzweigungen repräsentieren die Bibliothek der acht Religionen, welche Schriften besitzen[3]. Dagegen haben es die hochzivilisierten Griechen und Römer zu keiner kanonischen Schrift gebracht.

---

[1] M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1874, 115.

[2] Drey, Apologetik II 68.

[3] M. Müller a. a. O. 96 f; Natürliche Religion 530 ff 579 ff; ebd. 334 die Stelle über die „Wilden oder Barbaren". Vgl. auch Schultz, Alttest. Theol.[4], 1889, 39 ff. Ratzel, Völkerkunde I[2] (1894) 19 ff 64 ff.

Die Einteilung in Bücher- und Naturreligionen hat daher eine äußere Berechtigung, aber sie darf nicht davon ausgehen, daß diese Religionen durch die Abfassung der Bücher gegründet worden seien. Nachweisbar ist vielmehr überall eine längere oder kürzere mündliche Überlieferung vorausgegangen. Die Bücher begründen nicht die Religion, sondern sind der mehr oder weniger vollständige, mehr oder weniger objektive Niederschlag der religiösen Überlieferung. Die Religion ist älter als die Schrift, aber die Schrift ist ein ausgezeichnetes Mittel, die Tradition zu fixieren, die Religion gegen alle politischen und sozialen Umwälzungen zu sichern und die Entwicklung derselben erkennen zu lassen. Denn es sind in den schriftlichen Denkmälern nicht bloß die Lehren und Vorschriften, die Personen und Ereignisse dargestellt, sondern sie geben auch der vergleichenden Religionswissenschaft ein Mittel an die Hand, die geistigen Motive, die Beziehungen zwischen Religion und Sprache aufzuspüren. Gerade hierin beruht das Verdienst der philologischen Schule. Ihre Resultate über die indogermanische Familie suchen die Folkloristen (folk = Volk, lore = Lehre; evolutionistisch) vergeblich herabzusetzen, wenn sie auch mit Recht die Einseitigkeit dieser Richtung tadeln.

Der Übergang von der schriftlosen zu der Schriftreligion konnte naturgemäß nur ein allmählicher sein. Einzelne Naturvölker haben wenigstens die Anfänge dafür aufzuweisen. Amerika hat nicht nur in seinen Kulturländern eine Hieroglyphenschrift entwickelt, welche befähigt war, ein ausreichendes Werkzeug der Gedankenmitteilung zu bilden, sondern auch seine Naturvölker sind weiter gegangen in der Ausgestaltung eines primitiven Systems der Schrift als die Neger oder Polynesier. Ein System der Bilderschrift ist durch ganz Nord- und Südamerika verbreitet[1]. „Alle Schrift ist aus Bilderzeichen, Hieroglyphen, entstanden. Wir finden dieselben sehr unvollkommen bei den Mexikanern, fortgeschritten bei den Maya, vorzüglich entwickelt bei den Ägyptern, in verschiedener Weise verbildet und zurückgebildet bei den Chinesen und in der Keilschrift Persiens und Babyloniens, bis sie bei den Phöniziern und Indern den Weg zur Buchstabenschrift fanden." Evans hat auf Kreta (Knossus) Täfelchen mit einer linearen Schrift gefunden (1900), deren Zeichen wahrscheinlich für Silben standen.

18. Jede außerchristliche Religion ist stets eine abgegrenzte, die Religion irgend eines Volkes, eines Stammes, eines Landes. Sie erhält ihre Bestimmtheit entweder von der Eigenart des Stifters oder der Nationalität oder des Landes oder der Geschichte des Volkes, aber das Besondere setzt

[1] Ratzel a. a. O. II 557; III 16; I² 35 464. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I² (1897) 32 f.

das Allgemeine voraus, die konkreten Vorstellungen und Gebräuche weisen auf gewisse, allgemeine, religiöse Vorstellungen des Geistes und Bedürfnisse des Herzens zurück. Deshalb wäre auch die Einteilung der Religionen in partikuläre und universale, Landes- und Weltreligionen[1], nicht zutreffend, weil es auch Stammes- und Nationalreligionen gibt und der Universalismus Qualität oder bloße Tatsache sein kann. Nach der tatsächlichen Erscheinung müßte man alle vorchristlichen Religionen, den Buddhismus für Asien etwa ausgenommen, zu den partikulären zählen. Alle, auch die höchsten Götter des Altertums haben immer einen nationalen Charakter und gehören dem Stamme, nicht den einzelnen an. Jedes Volk hatte seine Mythologie, jede Mythologie ihr Volk, und jedes Volk glaubte, daß es allein die echte, alte Überlieferung besitze[2]. „Jede Stadt hat ihre Religion, wir die unsrige", bemerkt Cicero. Universell in jedem Sinn ist nur das Christentum. Den Neuplatonismus und Manichäismus kann man zwar für die alte Zeit nach Ausdehnung und Unabhängigkeit von staatlichen Schranken mit dem Katholizismus zu den Weltreligionen zählen[3], aber ihr späteres Schicksal zeigt doch, daß sie nicht im stande waren, die ganze Welt zu umspannen. Auch der Islam ist nur für den Orient universell. Daß Buddhismus, Christentum und Islam Proselyten[4] machen, ist richtig, aber es geschieht in sehr verschiedener Weise.

Unzureichend ist auch die Einteilung in geoffenbarte und nichtgeoffenbarte Religionen, wenn dieselbe nicht zusammenfallen soll mit der Einteilung in Kultur- und Naturreligionen. Denn die oft vergessenen oder nicht mehr verstandenen Grundzüge gehen auf eine ursprüngliche Offenbarung zurück; die meisten Religionen machen einen Anspruch auf Offenbarung, andere sind oder müssen eine Mischung von Offenbarungs- und Naturreligionen sein[5]. Die Hauptzüge können nicht durch „Völker-

[1] Drey, Theol. Quartalschr. 1827, 234 ff 391 ff; Apologetik II 68 ff unterscheidet Drey Natur- und Geschichtsreligionen. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 1883. Sauffay, Lehrb. d. Religionsgesch. I² 9. Macdonald, Development of Muslem Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, 1903: Christentum, Islam und China die drei im Kampfe miteinander liegenden Zivilisationen der Welt. Wurm, Handbuch der Religionsgeschichte, 1904 (Offenbarungsstandpunkt).

[2] Strauß u. Torney, Der altägyptische Götterglaube I (1889) 20 f; II (1891) 14 ff.

[3] Harnack, Dogm. I² 738 749. Keßler, Realenzykl. XII³ 197 ff; Vortrag: Basel 1904.

[4] Sauffaye a. a. O. II 71. Réville, Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 360. Minayeff, Recherches sur le bouddhisme, 1894, 106 ff 120 f.

[5] Winckler, Himmels- und Weltbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker, 1901, 3 ff.

idee" und durch „parallele Bildung" erklärt werden, weil sie nicht nur sachlich, sondern auch formell übereinstimmen. Offenbarung und Überlieferung sind für den Orientalen die Quellen des Wissens. Daß alle Wahrheit göttlich sei, stand auch der alten Apologetik fest. Der geschichtliche Gesichtspunkt darf aber nicht mit dem des Glaubens verwechselt werden.

19. An einem ähnlichen Gebrechen leidet die Einteilung in monotheistische und polytheistische Religionen (Réville, Fritz u. a.). Sie geht gleichfalls nur von der späteren Form der Religionen aus und setzt stillschweigend oder ausdrücklich voraus, daß der Polytheismus der Anfang der Religion überhaupt oder doch der meisten Religionssysteme gewesen sei. Mindestens mit gleichem Rechte kann aber der Monotheismus an die Spitze der religiösen Entwicklung gestellt werden. Ist dieser in der Naturreligion auch nicht immer leicht nachzuweisen, so liegt er doch im tiefsten Grunde der Anhänger derselben, welche an ein höchstes Wesen irgend welcher Art glauben. Die ältesten bekannten Völker (Ägypter, Altbabylonier, das indische Vedavolk, die Griechen und Chinesen) haben sämtlich den Himmel als ältesten und daher als ersten Gott verehrt[1]. Die Mythologie, welche eine unausbleibliche Entwicklungsstufe des Menschengeistes, ein Krankheitsprozeß, aber eine zur Genesung führende Krisis sein soll, wurde später selbst als Göttersage nicht mehr verstanden, sank zum Märchen herab. Diese Tatsache berechtigt zu dem Schlusse, daß auch die Mythologie als Göttersage schon Verderbnis eines einheitlichen Gottesbewußtseins ist und nicht primitiv und rudimentär in den Glaubensvorstellungen der Wilden vorhanden ist. Die angeblichen Überbleibsel in den Kulturreligionen zeigen nur den allgemeinen Hang des Menschen zur Natur und Sinnlichkeit. Selbst wenn die konkreten Begriffe den abstrakten vorausgingen, so folgt daraus nicht, daß die Religion aus der Vorstellung entstand; denn die Vergöttlichung der Naturerscheinungen, welche zum Polytheismus führte, setzte die wirkende Gottheit in denselben voraus. Daß dann dieselben für Erscheinungen der Gottheit selbst angesehen wurden, war nur eine notwendige Folgerung (2 Sm 22, 9 ff. Ps 18)[2].

Diese Streitfrage erfreut sich zwar gegenwärtig nicht der Gunst der Forscher. Selbst M. Müller nennt sie eine „mittelalterliche Hinterlassenschaft"[3],

---

[1] Gloatz, Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte, 1883, 122 130 278. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, 62 f. Thiele, Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, 1895, 476. Lagrange, Études sur les rel. sém., 1903, 2 27.

[2] Orelli, Allg. Religionsgesch., 1899. Realenzykl. XII[3] 57.

[3] Ursprung und Entwicklung der Religion, 1880, 291; Nat. Rel. 12 20 48 f. Alviella, Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 3 ff.

weil jede Religion auf eine Uroffenbarung Anspruch mache. Andere setzen den Polytheismus in der Form der Naturvergötterung voraus oder sprechen der Urzeit wenigstens einen „reflektierten Monotheismus" ab[1]. Ist aber auch zuzugeben, daß sämtliche heidnische Religionen einen pantheistischen Zug nirgends verleugnen können, so ist doch der Pantheismus nicht die ursprüngliche Religion, sondern vielmehr das Resultat einer Entwicklung, das Produkt einer längeren Reflexion. Was ursprünglich von der religiösen Vorstellung unvermittelt zusammengefaßt worden, aber allmählich in eine Mehrzahl auseinandergegangen war, suchte die Reflexion wieder auf eine bewußte Einheit zurückzuführen, die wegen des naturalistischen Zuges pantheistisch ausfallen mußte. Die Verehrung der Natur und ihrer Kräfte unter verschiedenen Gestalten ist ein gemeinsames Merkmal der ältesten vorchristlichen Religionen, welches erst zum Polytheismus geführt hat, aber seinerseits als Abfall von einem höheren Gottesbewußtsein erscheint.

Ist die Einteilung: Monotheismus, Polytheismus und eine dritte Art, die durch eine Vielheit mehr oder weniger voneinander unabhängiger übermenschlicher Wesen bestimmt ist, klassisch (Alviella) und überall anwendbar, ob man sich auch über die erste Form des religiösen Gefühls streite, ob Monotheismus oder Polytheismus, Fetischismus, Naturalismus, Animismus oder Ahnenkult, so ist eine weitergehende Identität der religiösen Erscheinungen zugegeben.

20. Nur wenn die Religion der bekannten Naturvölker als die primitive Religion zu betrachten wäre und das religiöse Bewußtsein mit den niedrigsten Elementen begonnen hätte, müßte der älteste Glaube als polytheistische Naturvergötterung gefaßt werden. Ist aber auch der reflexionsmäßige Monotheismus und Dualismus ein Produkt des fortgeschrittenen Denkens, so ist doch der naive Glaube an ein höchstes Wesen die dem menschlichen Geist entsprechende Voraussetzung[2]. Ist es uns heutzutage unmöglich, aus den bekannten Religionen die ursprüngliche herauszufinden, selbst wenn uns schriftliche Hilfsmittel zur Seite stehen, so dürfen wir es um so weniger wagen, in der Deutung weniger bekannter Religionen oder der Urreligion von dem gegenwärtigen Zustand einen Rückschluß zu machen. Wir kennen die meisten Religionen nur in ihrer Entartung. Die Vorgeschichte zeigt immer noch eine menschliche Kultur, der religiöse Stand ist nicht allein vom Wissen abhängig. Dieses darf allerdings für den Anfang nicht überschätzt werden.

---

[1] Asmus, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung II (1877) 3. Vgl. Apol. I³ 124 ff.

[2] Lang, The Making of Religion², 1900, 317. Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 234.

Die Geschichte der Religionen beweist es zur Evidenz, daß gerade die religiös-geistigen Elemente der Kultur stets dem raschesten Verfall ausgesetzt sind. Der Buddhismus bei den Mongolen und das Christentum bei den Abessiniern hat in den geistigsten Elementen die größten Umwandlungen erfahren. Der älteste Teil des Schuking, welchen Kong-tse redigiert hat, und die ältesten Papyri in Ägypten stehen geistig höher als die späteren. Die indische Religion begann mit dem Himmelvater und endigte im Pantheismus und im sinnlichen Vishnu- und Siwadienst. Man kann also nicht sagen, daß die früheren Stadien mehr unter dem Einfluß der Naturreligion standen. In der persischen und griechisch-römischen Religion läßt sich eine ähnliche Entartung verfolgen. Die Stifter der Religionen trugen höhere Ideen in sich als ihre Nachfolger, und die Geschichte der Religionen ist immer zuerst ein Herabsinken von einer Höhe, welche die erste Begeisterung erreicht hatte. Im ausgebildeten Monotheismus der späteren Zeit schmeckt man die Bitterkeit herber Lebenserfahrungen eines vorgeschrittenen Alters. Wer wundert sich, daß junge, unerfahrene Völker den inneren Wert desselben nicht richtig schätzen konnten und die Abstraktionen der überlegenden Vernunft ohne äußere Beihilfe nicht festzuhalten vermochten? So sind auch die Naturvölker zu Kindern geworden, welche der Beihilfe anderer zur Wiedererhebung bedürfen[1].

21. Schwerlich ist das „Ich" die Quelle der Religion und die Hineintragung des einheitlichen Selbstbewußtseins in die sichtbare Welt der Grund von dem Glauben an die Welteinheit oder Gottheit, aber gewiß beweist diese Einheit des menschlichen Bewußtseins, daß der Monotheismus dem menschlichen Geist und Herzen näher liegt als der Polytheismus. Wie könnte der selbstbewußte Mensch das Universum anders als unter dem Gesichtspunkte des nach intelligenten Zwecken bestimmten Organismus betrachten? Wäre aber der Polytheismus ein Fortschritt über den Monotheismus hinaus (Schelling), weil er zuerst den inneren Reichtum des Gottesbewußtseins zur Entfaltung gebracht habe[2], so könnte das Ich oder das Selbstbewußtsein gar nicht an der Spitze der Entwicklung stehen. Denn das Ich ist nicht die erste Idee im menschlichen Bewußtsein. Erst durch das Nicht-Ich kommt das Kind allmählich zum Bewußtsein vom eigenen Ich, zum Selbstbewußtsein. Im Leben der Völker, der Menschheit wird es nicht anders sein. Da aber im Anfang ein gleichwertiges, selbstbewußtes Nicht-Ich nicht vorhanden ist, so bleibt für den anfänglichen Monotheismus

---

[1] Ratzel, Völkerkunde I² 13 ff 37 f 53 f.

[2] Strauß u. Torney, Der altägyptische Götterglaube I 16 f 40 170. Weiß, Apol. II³ 209 ff.

nur die Zurückführung auf eine göttliche Einwirkung oder göttliche Uroffenbarung übrig. Eine Religion, deren Gott nur Produkt des subjektiven Geistes wäre, hätte keine Gewalt über die menschliche Seele. Ohne Wechselbeziehung zwischen Gott und der Seele ist die Religion überhaupt nicht zu erklären[1]. Die äußere Einwirkung kann daher leicht parallel gehen. Die sich selbst überlassene Vernunft wurde aber, wie schon Laktanz mit Plutarch u. a. bemerkt, von der Unendlichkeit Gottes so überwältigt, daß sie dieselbe nicht allein fassen konnte, sondern nur mittelst Teilung seiner Unermeßlichkeit.

Die Wissenschaft der Religionen vermag gegen diese Folgerung keinerlei positive Argumente vorzubringen. Ja gerade der Umstand, daß die meisten Religionen sich auf eine Uroffenbarung berufen, spricht vielmehr für dieselbe, wenn überhaupt das allgemeine religiöse Bewußtsein und die religiösen Überlieferungen der Völker einen Beweis für die Grundtatsachen der Religion bilden. Es sind nicht nur Versuche zur Erklärung des Unerklärlichen, sondern Traditionen des Menschengeschlechtes. Auch der Glaube an ein späteres Eingreifen der Gottheit setzt einen höheren Anfang voraus. Kann aber die Kollektiventwicklung, welche das klare Geistesleben des Individuums noch ausschließt und nur das gesteigerte Gemütsleben in der Form der Begeisterung oder Ekstase zur gemeinsamen Grundlage hat, vielleicht die Schwierigkeit beseitigen? Aber wie läßt sich die Tendenz der ganzen Menschheitsentwicklung auf die Persönlichkeit begreifen, wenn das Ziel von keiner Persönlichkeit gesetzt ist? Soll kollektiv etwas zu stande kommen, was nicht individuell gegeben ist? Auf diesem Wege gewinnt man wohl eine Erklärung für einzelne große philosophisch-religiöse Persönlichkeiten (Sokrates, Zoroaster, Moses, Jeremias), aber nicht eine Erklärung der nationalen Religionen oder gar der ganzen Menschheitsentwicklung. Und selbst bei diesen hervorragenden Reformatoren ist ein höheres Moment nicht zu vergessen.

22. Als Abfall charakterisiert sich aber der Polytheismus auch dadurch, daß er immer tiefer in den Sterndienst, in die Naturverehrung, in den Anthropomorphismus, den rohen Tier- und Götzendienst hineinführt. Schon der hl. Athanasius[2] charakterisiert im Anschluß an das Buch der Weisheit den allmählichen Niedergang mit der Reihenfolge: Stern, Äther,

---

[1] Thiele, Die Philosophie des Selbstbewußtseins 471 ff.

[2] C. Gent. 9 11 19. Vgl. Clem. Alex., Coh. 2. Möhler, Athan. I 146 ff; Symbolik[6] 81 ff. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte II 115 ff 132 164 205. Eus., Praep. 1, 6 9. Bähr, Symbolik I[2] (1874) 46. Lalande, L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales, 1898, 253 ff.

Luft, Elemente, Temperatur, Menschen; Steine, Holz, Tiere; unnatürliche Figuren; Begierden, Lüste.

Als Verfall charakterisiert er sich ebenso dadurch, daß mit ihm eine sittliche Verderbnis nicht bloß tatsächlich, sondern ursächlich verbunden ist. Mag derselbe auch im Laufe der Zeit manche rohe Auswüchse abgelegt haben, der ganze Baum ist schlecht und faul. Nur die gänzliche Ausrottung konnte und kann die Wurzel des sittlichen Schadens beseitigen. Es ist vergebliche Mühe, den „freien guten Willen" aus der Rechnung über den Irrtum und Zerfall der Religion zu eliminieren und die Erkenntnis, die Metaphysik allein zum Einteilungsgrund zu machen[1]; denn Phantasie und Wille spielen nicht nur in der Religion, sondern auch im Erkenntnisprozeß eine bedeutende Rolle. Nicht bloß mangelhafte Wahrnehmung der Tatsachen, irrige Voraussetzungen, Begriffe und Prinzipien, falsche Verknüpfungen der Begriffe und Tatsachen sind der Grund des Irrtums, sondern der Irrtum geht oft aller Reflexion voraus, wird durch die sittliche Verirrung veranlaßt und bestimmt. Wie das Herz ist, so ist der Gott. Nicht die Logik, die räsonierende Vernunft beherrscht die Entwicklung der Religionen, sondern eine mächtigere Kraft, die Analogie und der Wille.

23. Muß der Erkenntnis, da sie nicht selbst die Religion ausmacht, ein bestimmtes Gefühl zugeordnet und müssen bestimmte zugehörige Handlungen als charakteristisch für jede gefundene Religionsform angegeben werden, so ist bereits für die „projektive Religion" (der Furcht, der Sünde oder des Rechts) das apriorische Einteilungsprinzip als unzureichend erklärt. Die historische Wirklichkeit entspricht diesem Schema niemals ganz, da nicht nur dem Bildungsgrade, sondern auch dem sittlichen Zustand entsprechend verschiedene Mischungen vorhanden sind. Führt die Rechtsreligion mit der „Sünde" den Polytheismus der Furchtreligion in den Monotheismus über, weil Rechtsbewußtsein und Gebot nur einen einzigen Gott liefern, so ist der Einfluß des sittlichen Bewußtseins anerkannt[2]. Warum sollte der Abfall vom Rechtsbewußtsein nicht auch zum Polytheismus, zur Furchtreligion führen können? Muß doch der Atheismus den Übergang von der Rechtsreligion zur pantheistischen Religion bilden!

Aber wie diese apriorisch konstruierten Gruppen zeitlich nebeneinander existieren und ineinander übergehen, so gibt es auch einzelne Religionssysteme, welche sich dem Schema: monotheistisch, polytheistisch nicht fügen wollen. Man müßte demselben nicht bloß das dualistische, sondern auch das henotheistische und atheistische hinzufügen[3], was

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie 10 99. [2] Ebd. 99 285 295.
[3] M. Müller, Religionswissenschaft 126.

allerdings einzelne auch tun. Da aber unter den polytheistischen außerdem alle vorchristlichen, die Natur- wie die Geschichtsreligionen eingereiht werden, so hat diese Einteilung keinen größeren Wert als die in Natur- und Geschichtsreligionen. Die sprachlich-genetische Einteilung: turanisch, semitisch, arisch; dualistisch; Gott in der Geschichte, Gott in der Natur[1], läßt sich ebenso darauf zurückführen. Damit stimmt dann im wesentlichen auch die genetisch-spekulative Religionsphilosophie[2] überein, wenn sie einteilt: Anfänge der Religion, Indogermanen (Inder, Perser, Germanen, Griechen, Römer), Semiten, Christentum.

24. Eine allgemeinere Geschichtsbetrachtung läßt aber leicht erkennen, daß sowohl im Leben der einzelnen Völker als in der Entwicklung der ganzen Menschheit gewisse Gesetze herrschen, welche sich der sichern Erkenntnis entziehen, aber eine besonders im religiösen Leben zu Tage tretende Regelmäßigkeit bedingen. Die Schwingungen des Völkerlebens, welche in der Eigenart des menschlichen Seelenlebens ihren Grund haben, zeigen vielfach die Gesetzmäßigkeit der Pendelschwingungen. Aus einem einfachen Ideenkreis heraus entwickeln sich durch neue Erfahrungen, Kämpfe und Zweifel neue Anschauungen und Gebräuche. Senkung und Hebung, Herab und Herauf wechseln miteinander ab. Erst mit Christus ist eine bleibende Aufwärtsbewegung begründet, die aber bei den einzelnen Völkern wieder einen wechselvollen Verlauf nimmt.

Schon Lasaulx hat auf die merkwürdige Tatsache aufmerksam gemacht, daß die größten religiösen Reformationen sowie geistigen Erregungen der Völker des Altertums genau in dieselbe Zeit (oder doch in dieselbe Periode!) fallen. Kong-tse, Buddha, Zoroaster (?), Prophetie, Heraklit und Philosophie, in Italien die Pythagoreer und die Ausgestaltung des Götter- und Staatswesens unter Numa oder Servius Tullius fallen in dasselbe Jahrhundert. „Es ist diese von China bis Rom wie eine metallene Saite durch die Völkerwelt hindurchzitternde Bewegung allerdings eine überraschende und rätselhafte Erscheinung. Für sie haben wir im Seelenleben des einzelnen keine Erklärung.“[3] Für diese Schwingungen im Völkerleben müssen wir andere Ursachen annehmen. Die Menschheit bildet ein gliedliches Ganze, ihre Entwicklung muß unter einem höheren Gesetze stehen, ohne das wir auch die Religionsgeschichte nie ganz verstehen können.

---

[1] M. Müller, Religionswissenschaft 139 ff. Schultz, Alttest. Theol. 40 ff.

[2] O. Pfleiderer, Religionsphilosophie[3], 1896. Vgl. Teichmüller, Religionsphilosophie 97 A. 1, 101.

[3] Siebeck, Religionsphilosophie 50 ff. Köstlin, Stud. u. Krit., 1890, 223. Stein, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie, 1890, 120.

Wohl lassen sich die Faktoren, welche den einzelnen Systemen ihr Gepräge aufgedrückt haben, geschichtlich erkennen, aber es sind doch immer nur die zweiten Ursachen, die Mittelursachen. Die Grundzüge bleiben davon unberührt. Unter dem Einfluß des gelehrten Brahmanenwesens und der Priesterkaste hat sich der pantheistische Polytheismus in Indien ausgebildet; unter dem Einfluß des gelehrten Priestertums wurde bei den Ägyptern wie bei den Babyloniern und Phöniziern dieselbe Stufe erreicht; die freiere Volksentwicklung förderte bei den Griechen und Germanen einen ethischen Polytheismus zu Tage, das geschlossene politische Staatssystem schuf bei den Römern eine Staatsreligion, bei den Chinesen eine Staatsmoral. Das Eingreifen besonderer Persönlichkeiten hat es bewirkt, daß der Parsismus, Buddhismus und Islam sich etwas darüber erhoben haben.

25. Für die Apologetik ist aber außer der doch immer problematischen genetischen Entwicklung die *qualitative Beurteilung* der Religionen von großer Bedeutung. Bei dieser ist ebensosehr oder noch mehr auf das sittliche als auf das geistige Gebiet zu achten. Deshalb hat in der neueren Zeit die Einteilung in *natürliche, sittliche* und *Erlösungs-* oder *Geistesreligionen* großen Anklang gefunden[1]. Indem man von der Hegelschen Unterscheidung zwischen natürlicher, geistiger und christlicher Religion ausging und die naturbestimmte von der geistigen Religion unterschied (Asmus, Scharling, v. Hartmann): Naturalismus, Supernaturalismus, Theismus, faßte man vorwiegend die sittliche Seite in das Auge.

Je nachdem die Götter als Naturwesen aufgefaßt werden oder sittliche Ideen die Religionen beherrschen, werden die Religionen als natürliche oder sittliche bezeichnet (Tiele). Die natürlichen Religionen werden wieder in drei Gruppen eingeteilt: 1. polydämonistisch magische Religionen unter dem Einflusse des Animismus (Wilde); 2. geläuterte oder organisierte magische Religionen: therianthropischer Polytheismus (Japaner, Dravida, Finnen und Esthen, alte Araber, alte Pelasger, altitalische Bevölkerungen, Etrusker, alte Slaven; Halbkulturvölker Amerikas, alte chinesische Reichsreligion, Religion der alten Chaldäer und Ägypter); 3. Verehrung von Wesen in menschlicher Form, aber von übermenschlicher Macht und halbethischem Wesen: anthropomorphistischer Polytheismus (vedische Inder, alte Perser, spätere Babylonier und Assyrier, semitische Kulturvölker, Kelten, Germanen, Hellenen,

[1] Schopenhauer, Werke II 196; V 408. Rocholl, Phil. d. Gesch. II 534 f. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant, 1891, 73. Sauffaye, Religionsgesch. I 10. Siebeck a. a. O. 49 ff. Bouffet, Das Wesen der Religion, 1903, 27 ff. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie, 1903, 131 ff. Tiele, Religionsgeschichte u. Inleiding tot de Godesdienstwetenschap, 1896. Rev. de l'hist. des rel. II (1897) 370 ff.

Griechen, Römer). Die ethischen Religionen zerfallen in: 1. nationale, nomistische (nomothetische) Religionsgemeinschaften (Taoismus und Konfuzianismus, Brahmanismus, Jainismus und ursprünglicher Buddhismus, Mazdeismus, Mosaismus und Judaismus); 2. universalistische Religionsgemeinschaften (Islam, Buddhismus, Christentum). Letztere werden auch als Erlösungsreligionen charakterisiert, insofern sie nicht nur ein den Willen bestimmendes Gesetz, sondern auch die von Sünde und Übel erlösende Liebe anerkennen. Doch ist nur das Christentum eine Erlösungsreligion im strengen Sinne des Wortes, indem es ohne die extreme Weltverneinung des Buddhismus und die sinnliche Weltbejahung der Naturreligionen die Welt als Übergang betrachtet. Das Judentum ist eine Vorbereitung, der Islam eine Rückbildung.

26. Hier sind jedoch nur die formellen sittlichen Vorschriften zum Unterscheidungsmerkmal gemacht. Tatsächlich stellen alle Religionen sittliche Forderungen an ihre Bekenner, ob die Forderungen nun auf dem Herkommen beruhen oder besonders fixiert sind. Es mag sein, daß das „Unendliche" dem einen mehr aus der Natur, dem andern mehr aus dem Gewissen zum Bewußtsein kommt und danach zwischen der indogermanischen, semitischen und turanischen Religion ein großer Unterschied zu machen ist[1], aber ausgeschlossen kann das sittliche Moment doch nicht werden, selbst nicht bei den Naturvölkern. Hätten wir auch bei den Indern nur Varuna, welcher in der ältesten Periode des Veda der König der Götter und der Menschen, der alles schauende, alles richtende, alles rächende Weltenherr ist, so wäre das sittliche Moment schon für den Anfang als ein wesentliches nachgewiesen. Ist es in der weiteren Entwicklung vom dämonischen Naturkultus erstickt worden, so spricht dies nicht dagegen, aber wohl für eine anfänglich von Gott gewollte und bestimmte sittlich-religiöse Ordnung. Der moralische Monotheismus oder Theismus, der Glaube, daß die Gottheit das schlechthin über die Natur Erhabene, der Geist, und durch ihre Heiligkeit Grund und Vorbild der menschlichen Ethik sei, ist strenggenommen nur bei den Juden vorhanden, während bei den andern Kulturvölkern das sittliche Gesetz durch den späteren Polytheismus oder Naturalismus beeinflußt ist, aber sich immerhin eine große Bedeutung gewahrt hat, wie bei den Indern, Griechen, Römern und Ägyptern. Diese Bedeutung offenbart sich auch bei den dualistischen Systemen, insofern wenigstens neben dem kosmologischen Dualismus ein anthropologisch-ethischer einhergeht und jedenfalls anfangs die Priorität oder Superiorität des guten Prinzips, Gottes, anerkannt wird[2].

---

[1] M. Müller, Ursprung 249 ff. Vgl. auch Vetter in der Literar. Rundschau 1883 Nr 8 9. [2] Teichmüller, Religionsphilosophie 285 ff.

Will man den naiven, kindlichen Anfangszustand, der aber tatsächlich nirgends mehr vorhanden ist, als sinnliche Religionsweise bezeichnen und davon die in die Sinnlichkeit versunkene, durch sittliche Verderbnis herbeigeführte Stufe unterscheiden, so erhält man sinnliche, materialisierte, versittlichte und normalisierte Religionen[1], aber man kann nicht mehr die einzelnen Völker, sondern nur einzelne Stadien ihrer Entwicklung unter diesen Gesichtspunkten klassifizieren. Zu der materialisierten Religion gehören die Religionen der späteren Inder, Ägypter, Vorderasiaten und wilden Völker mit der Grausamkeit, Wollust usw. Aber auch die Griechen und Römer sind nicht ganz versittlicht. Eine positive Norm ist im Judentum und Christentum gegeben.

27. Spricht demnach die Wahrscheinlichkeit von vornherein dafür, daß wir es mit einer absteigenden Linie zu tun haben, und erscheint es als unmöglich, die einzelnen Phasen nach allgemeinen Gesichtspunkten auszusondern, so empfiehlt es sich für die vorchristlichen heidnischen Religionen, die Einteilung in Kultur- und Naturreligionen beizubehalten. Zu den Kulturvölkern gehören aber vor allem diejenigen alten Völker, welche kanonische Schriften besitzen, also die arische Familie, wenn auch der Nimbus, den wir um die Arier winden, infolge der besseren Kenntnisse über die Geschichte Assyriens und Babyloniens ziemlich erblaßt ist. Es wird der Übersichtlichkeit wegen angezeigt sein, je die verschiedenen Perioden bei den einzelnen Religionen unmittelbar nacheinander zu behandeln und sämtliche indogermanische Zweige zusammenzustellen. Die von Gutschmid versuchte, von Wachsmuth aufgenommene Trennung der Inder und ihre Verbindung mit den Chinesen zu einem ostasiatischen Kreis ist doch gewagt. Die Semiten, mit Ausnahme der Juden, können dann angereiht werden. Das Verbindungsglied bilden die Ägypter, die Fortsetzung die Naturvölker. In dieser absteigenden Reihenfolge gliedern sich ja auch sprachlich die arische, semitische und turanische Völkerfamilie ein[2]. Die Offenbarungsreligionen geben den Abschluß. Judaismus und Islam sind Rückbildungen.

28. Es dürfte hier auch der geeignete Ort sein, eine Übersicht über die Zahl der Bekenner der verschiedenen Religionen zu geben. Die Verzeichnisse weichen freilich ziemlich voneinander ab. Wir schließen uns den mit peinlicher Genauigkeit und umfangreicher Benutzung des statistischen Materials geführten Untersuchungen Kloses an[3]. Die Gesamtbevölkerung

---

[1] Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, 1877, 188 ff.

[2] Orelli teilt ein: turanische Gruppe (Chinesen, Mongolen, Finnen, Japaner); hamitische Familie (Ägypter); semitische Familie (mit Israel und Christentum), indogermanische Familie; afrikanische, amerikanische und ozeanische Gruppe.

[3] Stimmen aus Maria-Laach II 7 (1903), 204. Vgl. Juraschek, O. Hübners Geographisch-statistische Tabellen, 1903.

der Erde beträgt 1539000000 Seelen. Davon sind 549017000 oder 35,7 % Christen, 202048000 oder 13,1 % Mohammedaner und 11037000 oder 0,7 % Juden, insgesamt 762102000 oder 49,6 % Monotheisten. Unter den polytheistischen Religionen nimmt der mit dem Ahnenkult verbundene Konfuzianismus mit 235000000 den ersten Platz ein, der Brahmanismus oder Hinduismus zählt 210000000 Bekenner, der Buddhismus 120000000, der Taoismus 32000000, der Shintoismus 17000000, die dem Hinduismus verwandten sog. „Alten Kulte" 12000000, der Rest, aus Fetischanbetern und andern Heiden bestehend, 144,7 Mill. Die Christen zerfallen in 264505922 Katholiken, 166627109 Protestanten, 109147272 Griechisch-Orthodoxe, 2173371 Raskolniker, 6554913 Schismatische Orientalen. Da die offiziellen Zählungen zum Teil um einige Jahre zurückliegen, so schätzt Klose für die Jahrhundertwende 270000000 Katholiken und 170000000 Protestanten.

§ 2.

Die Religion der Inder.

Die Vedas. — Einteilung der indischen Religion. — Naturmythus und Fetischismus nicht Anfang. Monotheistischer Zug. — Die Devas. Zeus-Pater. — Aditi und Adityas. — Mitra und Varuna. — Der Kultus in der ersten Periode. Priester. Opfer. Soma. Unsterblichkeit. — Moral. — Die Indraperiode. Indra verdrängt den Varuna, Agni den Mitra. — Kultus. Soma ein Trank für die Götter. — Brahmanismus. Brahma und der Brahman. — Das Kastenwesen. Macht der Brahmanen. — Festsetzung von Recht und Sitte durch eine juridische Literatur. Manu. Die Sutras. — Die philosophischen Schulen. Upanishad. Die Vedantaschule. — Die Samkhya- und Yoga-Schule. Pessimismus. — Buddhismus und Jainismus. — Asoka. — Männliche und weibliche Mönchsorden. — Sakya-Muni oder Gautama-Buddha. — Parallele zwischen Buddha und Jesus. — Die buddhistische Dogmatik. — Kanon. — Agnostizismus und Atheismus. — Nirvâna. — Das Karma. — Keine Schöpfung. Erlösung von den Leiden ohne Pessimismus. — Die drei Schätze des Buddhismus: Buddha, Dharma, Sangha. Dekalog. — Christliche und buddhistische Moral. — Die aszetische Richtung ein Hindernis für die Mission. — Moderner Buddhismus. — Verbreitung des Buddhismus. — Der Hinduismus. Vishnu und Siva. Trimurti. — Volksreligion. — Sekten. — Inkarnationen des Vishnu. Krishna. — Der Sivaismus. — Kultus. Moral. — Bilder- und Tierdienst. — Vergleichung mit dem Christentum.

I. Allgemeiner Charakter.

1. Wir beginnen unsere Übersicht mit den Kulturvölkern, und zwar mit den Indogermanen oder Indoeuropäern, die als Arianer (ârya = zu den Freunden gehörig, edel) nicht bloß eine Erfindung der Studien-

stube, sondern tatsächlich blutsverwandt sind[1]. An der Spitze derselben stehen die Inder, welche die historisch älteste und am besten ausgebildete Religion besitzen. Ihr Ursprung verliert sich in die graue Vorzeit hinauf, sie hat aber trotz zahlreicher Wandlungen im wesentlichen ihren Hauptcharakter, einen gewissen Gegensatz zur Weltrealität und einen mystischen Zug, stets bewahrt. Dieselbe ist niedergelegt in einer umfangreichen Literatur, welche in ihren Anfängen vielleicht bis über das Jahr 2000 hinaufreicht, aber ihren Abschluß erst spät gefunden hat. Wann die Schrift in Indien aufkam, ist noch nicht sichergestellt. Jedenfalls kannte man dieselbe im 4. Jahrhundert v. Chr.[2] Die späte schriftliche Fixierung der heiligen Literatur erklärt sich aus dem strengen Gebot, dieselbe bloß mündlich zu überliefern[3]. Die Brahmanen müssen noch heutzutage den ganzen Veda auswendig lernen.

Der älteste Teil der eigentlichen Religionsschriften, der Vedas (οἶδα, Wissen, Wissenschaft)[4], der Rig-Veda (hoher Veda), welcher aus nach den Sängerfamilien geordneten Lobgesängen (1017) besteht, ist selbst wieder aus zeitlich ziemlich weit auseinanderliegenden Teilen zusammengesetzt. Er gilt nicht mehr als eine Art von Enzyklopädie der ältesten Anschauungen der indogermanischen Familie, sondern als eine liturgische Liedersammlung aus verschiedenen Zeiten, Ländern und Sprachen, welche die Kenntnis des Rituals voraussetzen. Im allgemeinen wird man aber doch die Unterscheidung zwischen einer frühvedischen Varuna-, der mittelvedischen Indra- und der in spätvedischer Zeit beginnenden Brahma-Periode als feststehend betrachten dürfen[5]. Die andern Vedas, der

[1] Zur Urheimat der Indoeuropäer s. Apol. I 614 ff. Kossinna, Die indogermanische Frage archäologisch beantwortet: Zeitschr. f. Ethnol. 1902, 161 ff, behauptet, kein namhafter Gelehrter huldige noch der orientalischen Theorie.

[2] Barth: Revue de l'histoire des religions I (1889) 143. Er gibt (125 ff 259 ff; I [1893] 177 ff) eine Übersicht über die Literatur Indiens. Vgl. auch Schröder, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung, 1887. Weber, Indische Literaturgeschichte², 1876. Bradke, Über Methode und Ergebnisse der arischen (indogermanischen) Altertumswissenschaft, 1890 (gegen Schrader). Lefmann, Gesch. des alten Indiens, 1890. Oldenberg, Religion des Veda, 1894. Hopkins, The Religions of India, 1895.

[3] M. Müller, Natürliche Religion 39 50. Über die vedische Literatur ebd. 52 ff 100. Bühler, Indische Paläographie, 1897, 18, glaubt, die Schrift sei um 800 v. Chr. durch indische Kaufleute, welche semitische Schriftzeichen kennen gelernt hatten, eingeführt worden.

[4] M. Müller, Essays I 1 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon II² 1180 ff. Fischer, Heidentum und Offenbarung, 1878, 13 ff. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur II (1897) 3 ff.

[5] M. Müller, Physische Religion, 1892, 93 ff. Sauffaye, Lehrb. II 9 f. Dahlmann, Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der

Sâma-, Yajur- und Atharva-Veda, bestehen teils aus dem Rig-Veda entlehnten Liedern, die hier nach liturgischen Zwecken geordnet wurden, teils aus Gebeten, Opferformeln, Zaubersprüchen, Beschwörungen. Der Sâma-Veda enthält die Gesänge für das Soma-Opfer, der Yajur-Veda das Opferzeremoniell (rik = Vers, Lied, sâman = Gesang, Melodie, yajus = Opferformel, Spruch). Der Atharva-Veda ist, von den dem Rig-Veda entnommenen Liedern abgesehen, vorwiegend eine unsystematische Sammlung von Fluch- und Zauberformeln und Segenssprüchen. Er ist der jüngste der vier Vedas und wurde den andern nicht für ebenbürtig gehalten, soll aber doch dem 11. Jahrhundert angehören. Sicher ist, daß dem Buddha bereits der ganze Veda vorlag.

Der Veda zerfällt inhaltlich in Hymnen (Mântras, heilige Worte), jüngere Prosawerke, kasuistische Erklärungen zu den Hymnen und zu dem als bekannt vorausgesetzten Opferzeremoniell (Brâhmanas) und Sûtras (rituelle Regeln)[1]. Diese reihen sich als Glieder des Veda (Vedanga) dem eigentlichen Veda an. Sie geben für jede Sammlung ein neues, kürzeres Opferzeremoniell als die Brâhmanas. Indem sie alle zwecklosen Spekulationen vermeiden, liefern sie in nachvedischer Sprache eine Skizze von den Pflichten der drei Priesterklassen, einen Leitfaden von Regeln, den die Priester, welche die Opfer darzubringen hatten, auswendig lernen mußten. Die beiden ersten Teile heißen auch Srauta (Gehör, heilige Lehre, Offenbarung, von sruti = Hören), der dritte Teil Smrâta (Überlieferung, von smriti = Gedächtnis)[2].

Die Vedas sind im Sanskrit, der ältesten Tochter der arischen Ursprache, jedenfalls dem ältesten indischen Dialekte, geschrieben, und zwar die Hymnen des Veda, die Brâhmanas und die Sûtras im vedischen Sanskrit, das Gesetzbuch des Manu und die Purânas, die eigentlichen theologischen Schriften der Sekten, im literarischen Sanskrit Pâninis, der südliche Kanon der Buddhisten in Pâli, die Angas der Gainas in Alt-Mahârâshtrî, der nördliche Kanon in ungrammatikalischem Prâkrit. Zwischen dem Wachstum der Sprache und der Entwicklung der Religion besteht ein gewisser Parallelismus. Ohne Kenntnis der historischen Sprachentwicklung bleibt vieles in der Geschichte der indischen Religionen unverständlich[3].

Opfermystik, 1901, 18 31 ff. Brunnhofer (Iran und Turan, 1889) betrachtet den Rig-Veda als Anthologie sanskritischer und iranischer Lieder. Nordiran bis Pendschab bildet den Schauplatz.

[1] Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, 1893, 2. Baumgartner, Weltliteratur II 21.

[2] M. Müller, Theosophie 101 f. Dahlmann, Nirvâna, 1896, 29.

[3] M. Müller Natürl. Rel. 289. Baumgartner a. a. O. II 25 ff 77 ff.

2. Die Schwierigkeit einer periodischen Einteilung der indischen Religion läßt sich danach vermuten. Man ist fast ganz auf innere Gründe angewiesen, da bei dem Mangel eines historischen Sinnes der Inder die Chronologie eines sichern Grundes entbehrt. Früher fand die Einteilung des M. Müller großen Beifall. Er gliederte die ganze Entwicklung nach den Schriften in vier Perioden: die Tschandas-Periode, in welcher die einzelnen Hymnen entstanden (1800—1400), die Mantra-Periode, in welcher dieselben zu einer Sammlung vereinigt wurden (1400—1000), die Brâhmana-Periode (1000—600) und die Sûtra-Periode (600—200). Indem man sich aber gegenwärtig nicht so ängstlich auf die Vedas beschränkt, sondern auch die spätere Literatur und Entwicklung berücksichtigt, erhält man mit Barth die vier Perioden: Vedismus, älterer Brahmanismus, Buddhismus mit Jainismus und neuerer Brahmanismus oder Hinduismus[1]. Jacobi u. a. verlegen auf Grund astronomischer Andeutungen die Kulturperiode, als deren Erzeugnis die Lieder des Rig-Veda auf uns gekommen sind, in die Jahre 4500—2500 v. Chr. und schreiben die uns erhaltenen Hymnen der zweiten Hälfte dieser Periode zu. Jedenfalls ist der Rig-Veda weit über das Jahr 1000 hinaufzurücken.

3. Über den Anfang der ganzen Entwicklung, welcher in die prähistorische Zeit hinaufreicht, stehen aber nicht nur die beiden Schulen der Religionsgeschichte, die sprachvergleichende und anthropologische, wie überall, sich fast diametral gegenüber, sondern auch die vergleichenden Sprachforscher liegen darüber miteinander im Streite. Obwohl aber die Folkloristen im Recht sind, wenn sie das Volkstümliche im Lied, in der Sage, Sitte, Gewohnheit berücksichtigen (Gaidoz, A. Lang, Frazzer), und ein Untergrund populären Glaubens auch für den Brahmanismus und seinen Kultus anzunehmen ist[2], so ist es bei der unsichern Kenntnis der religiösen Vorstellungen der „Naturvölker", deren Vorgeschichte wir nicht kennen, doch zu empfehlen, bei der historischen Religion der Inder zunächst von den Dokumenten auszugehen. Weil aber die Vedas, wie sie uns vorliegen, uns das klarste Bild von der Mythenbildung geben, so ist man leicht versucht, die Religion der Indogermanen mit dem Naturmythus

[1] Wurm, Geschichte der indischen Religion, 1874. Fischer, Heidentum 20. Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 239; I (1893) 177; I (1894) 228 ff. Herm. Jacobi, Über das Alter des Rig-Veda. Festgruß an R. v. Roth, 1893, 68—73. Dagegen Oldenberg, Der vedische Kalender und das Alter des Veda: Zeitschrift der D. M. Ges. 1894, 629 ff. Er nimmt die Zahl 1000 für die Eroberung Indiens an. Älter sind die keilschriftlichen Bezeugungen indischer Stämme im Zweistromlande.

[2] Rev. de l'hist. des rel. II (1895) 116 ff.

anfangen zu lassen. Aus diesem hätten sich allmählich der Henotheismus, Polytheismus, Monotheismus, Pantheismus herausgebildet.

Oder man möchte wenigstens den Naturmythus als das älteste Gewand der religiösen Idee betrachten. Dieses wäre dann allmählich abgestreift worden, um die objektiv wahre theistische Geistesreligion zum Vorschein kommen zu lassen, was aber das Ergebnis einer mühsamen und langen Arbeit war[1]. Neben den „greifbaren" (Steine, Muscheln), „halbgreifbaren" (Bäume usw.) und „ungreifbaren" Objekten (Himmel, Sonne, Sterne, Morgenröte), deren Wahrnehmung die Idee des Unendlichen reifte (solarische Deutung; M. Müller), sind es besonders die Naturerscheinungen (Gewitter usw.), welche den Naturmenschen zur Ahnung des Absoluten, Unendlichen veranlaßt haben sollen (meteorologische Deutung; Kuhn, Lauer, Asmus). Der höchste Gott kämpft mit den Dämonen, um den Regen zu erobern; die einzelnen Götter haben ihre Wesenheit in den Funktionen, in welchen sie im Mythus auftreten; denn in dieser ersten Stufe der Entwicklung, des Henotheismus, verschwimmen die einzelnen Göttergestalten noch miteinander, wie anderseits der Unterschied zwischen Göttlichem und Irdischem nicht streng gezogen ist. Daraus entwickelten sich dann erst einzelne Religionsformen der indogermanischen Völker, namentlich auch der akosmische Pantheismus der Inder.

Sicher ist aber bis jetzt nur die Tatsache, daß im letzten Stadium vor der Trennung die Religion der Indogermanen bereits beim Naturkult angelangt war. Und zwar haben die Arier nicht wie die Ägypter den täglichen und jährlichen Lauf der Sonne, noch wie die Babylonier den Sterndienst (astronomisch und astrologisch) zur Grundlage ihres Religionssystems genommen, sondern sie haben vielmehr die atmosphärischen Vorgänge personifiziert. Aber für die früheste Periode oder für die Indogermanen in den ältesten Zeiträumen ihrer Geschichte hat sich nicht nur die Voraussetzung eines allgemeinen Fetischismus als grundlos erwiesen, sondern es läßt sich auch eine monotheistische Geistesreligion als Ergebnis einer empirischen Forschung feststellen[2]. Die Spuren dieser früheren Geistes-

---

[1] Asmus, Die indogermanische Religion I (1875) 143. Saussaye, Lehrb. II[2] 16. Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 242 ff. Oldenberg, Die Religion des Veda 34 ff. Macdonell, Vedic Mythology, 1897 (Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde. Herausgeg. von Bühler, III [1896/1897] 1 A.). Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas, 1901.

[2] Schoebel, Recherches sur la religion de la race inde-iranienne, 1872. Vetter: Literar. Rundschau 1883, 264. Aiken, The Dharma of Gotama, 1900, 1 ff 45. Schröder, Wesen und Ursprung der Religion, 1905.

religion sind im älteren Veda noch unverkennbar. Ob nun die religiösen Ideen der Hymnen noch der naive Ausdruck der ältesten Religionspoesie seien, wie bisher angenommen wurde, oder im Gegenteil im höchsten Grade das Zeichen des priesterlichen Geistes, das Gepräge einer Reaktion gegen mythische, religiöse und magische Gedanken an sich tragen, wie jetzt nachzuweisen versucht wird[1]: auch in diesem „maurerartigen Jargon" der ältesten Zeit, welcher nur für Eingeweihte verständlich sein sollte, zeigte sich neben vielen poetischen Eigentümlichkeiten jedenfalls schon eine tiefe Auffassung der gesamten Welt vom religiösen Gesichtspunkte aus, so sehr man auch den „naturalistischen Ursprung der Mythen" betonen mag. Die vedischen Götter sind nicht reine „Naturgötter", sondern stehen nur in Beziehung zur Natur. Sie sind Lenker der Natur und erheben sich hoch über ihr Natursubstrat, vielfach Götter geistigen und abstrakten Gepräges. Muß die kritische Religionsgeschichte zugeben, daß sich die vedische Religion zwischen zwei Grenzen hin und her bewegt, zwischen dem puren und einfachen Polytheismus und einer Art von Monotheismus mit mehreren Titularen[2], so ist wenigstens der monotheistische (henotheistische) Zug anerkannt. Die enge Verbindung zwischen der Gottheit und der Welt mit ihren Kräften brachte es mit sich, daß der Glaube an die Einheit der Welt, die pantheisierende Identifikation des Unendlichen und Endlichen immer tieferen Boden faßte.

Allerdings sehen wir uns im Veda noch vergebens nach Wörtern von so abstraktem Charakter wie übermenschlicher Wesen oder persönlicher Kräfte um. Selbst die allgemeinen Ausdrücke für die Götter, wie deva glänzend, vasu leuchtend, asura lebend, sind in den älteren Hymnen voll physikalischer Bedeutung. Von Anfang an treten uns so stark markierte dramatische Charaktere wie Dyâus der glänzende Himmel, Varuna der finstere Himmel, Marutas die Stürme, Agni das Feuer, Ushâ die Morgenröte entgegen[3]. Aber es ist doch fraglich, ob wir hier den Übergang von der primitiven zur abstrakten Religion mit dem Ziele des Pantheismus vor uns haben. Der Rig-Veda repräsentiert nicht den Anfang der Mythologie, sondern ist nur ein „Teil des langen Flußlaufes, in dem indisches Glauben und Denken dahinrinnt". Freilich stellten sich rein übermenschliche Wesen ohne bestimmte Attribute niemals den Sinnen dar; folgt aber daraus, daß dieselben auch niemals in den Intellekt und das religiöse

[1] Bergaigne: Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 345; I (1889) 339 ff. Dagegen ebd. I (1890) 301 ff 515. Saussaye a. a. O. II² 16.

[2] Barth: Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 262. Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum, 1902, 66 146.

[3] M. Müller, Natürl. Rel. 122 ff; Phys. Rel. 318 ff.

Gemüt einziehen konnten? Dann hätten die Alten überhaupt nicht zu abstrakten Gottesbegriffen, auch nicht zur Anwendung des Gottesbegriffes auf die Himmelserscheinungen kommen können. Wenn die vedischen Rischis (Propheten, Seher), als sie den Strömen, der Morgenröte, dem Himmel oder dem Indra, dem Himmelsgott im Rig-Veda lobsangen, doch nicht einfach die ihnen sichtbaren Objekte meinten, sondern auch etwas, was darüber hinauslag, mag man es nun das Unbekannte, Unendliche oder Göttliche nennen, so hatten sie doch eine abstrakte oder allgemeine Idee. Gerade in der altarischen Religion zeigt es sich, daß neben der Naturverehrung und dem Ahnenkult der Glaube an ein höchstes gutes Wesen ein unentbehrlicher Bestandteil der Religion ist [1].

Jeder Zug von eigentlichem Fetischismus fehlt im Rig-Veda, und die kosmologischen, meteorologischen oder lichtartigen Mythologien, von welchen die Hymnen, die ihn zusammensetzen, durchdrungen sind, erklären aus sich selbst keinerlei vorausgehende Auffassung. Himmel und Licht sind für jede Religion die geeigneten Symbole zum Ausdruck ihrer Ideen: Caeli enarrant Dei gloriam, d. h. die Bewegung und der Glanz der Sterne offenbaren den Gott, der sie leitet und erhellt. Ändern wir ein Wort, sagen wir den Gott, dessen Figur und Wesen sie sind, so haben wir die exakte Formel des vedischen Sabäismus [2]. Die verschiedenen Aspekte des Glanzes von oben erscheinen nun als die direkten Manifestationen physischer Kräfte, welche aber zuerst hypostasiert und zuletzt als Wirkungen des Alls pantheistisch zusammengefaßt werden. Finden doch andere im Rig-Veda noch die deutlichen Züge dafür, daß der primitive Naturalismus eine Art von spirituellem Theismus gegeben habe und daß der Gott des leuchtenden Himmels (Mitra-Varuna) ein organisatorischer, souveräner, allwissender, moralischer Gott geworden sei [3].

Ist es auch nicht wahrscheinlich, daß die liturgische Poesie (Religion des Agni und Soma), welche doch religiöse Vorstellungen voraussetzt, der kosmischen Mythologie voranging (Regnaud gegen M. Müller und Kuhn), so ist doch die letztere nicht die ursprüngliche Religion. Als eine

---

[1] Schröder, Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern (Indogermanen, Vortrag zu Basel 1904).

[2] Regnaud: Rev. de l'hist. des rel. I (1889) 340. Le Rig-Veda et les origines de la mythologie indo-européenne, 1892. Dazu Rev. de l'hist. des rel. I (1892) 877 und Hillebrandt: Allgem. Ztg. 1895, Beil. Nr 181 (mit Bergaigne, Prinzip der Erklärung die Sonnenmythologie; Lichterklärung). Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce, 1895. Dagegen Rev. de l'hist. des rel. I (1895) 320 ff.

[3] Darmesteter, Ormazd et Ahriman, 1877, 77.

Krankheit betrachten ja beide Richtungen die Mythenperiode. Dies zeigt sich auch darin, daß Weltschöpfer (viçvakarman) und Weltopfer verschlungen sind. Erst in den jüngeren Liedern des Rig-Veda, in den Yajur- und Brâhmanatexten, ist Prajâpati der Herr der Geschöpfe. Selbst vorher geschaffen, schuf er zuerst das Gebet (brahman), d. h. die drei Veden, dann aus dem Worte (vâc, Offenbarung, Vacaspati = Herr des Wortes) die Wasser, daraus das Weltei und durch Berührung desselben unter dem dreimaligen Ruf „Es werde!" abermals die drei Veden. Aus dem Ei gehen Himmel und Erde hervor [1].

4. Die ältesten Götter der Indogermanen überhaupt heißen „Deva", das gewöhnlich als das Leuchtende, Helle, Glänzende erklärt (div = scheinen) und von der Sonne, dem Himmel, der Morgenröte, dem Sturme gebraucht wird [2]. Es ist aber auch die indogermanische Bezeichnung für „Himmel", welche selbst noch in sub divo nachklingt, während δῖος enger ist und θεός (die Griechen: θεατόν das Sichtbare, θέον das Laufende, τιθέναι setzen, weil alles in schöne Ordnung gesetzt; Curtius, θες flehen: der Angeflehte) nur gezwungen darauf zurückgeführt werden kann. Vielleicht hat diese Bedeutung dazu beigetragen, deva zur Bezeichnung Gottes zu gebrauchen, obwohl es nicht die einzige indogermanische Bezeichnung der Gottheit ist. Das Wort kehrt in Ziu und andern arischen Bezeichnungen für den höchsten Gott wieder und beweist die ursprüngliche Zusammengehörigkeit sowie den monotheistischen Ursprung dieser Religionen. M. Müller kann daher gegen alle Angriffe auf die Verwendung der Sprachstudien für die Mythologie die Formel: Dyâush-Pitar = Zeus Pater = Jupiter = Tyr, angelsächsisch Tiu, althochdeutsch Zio, als die größte historische Entdeckung des 19. Jahrhunderts ins Feld führen. „Die arischen Götter sind nicht zu einer Republik organisiert; sie haben einen König. Es gibt über den Göttern einen höchsten Gott in Zeus, Jupiter, Varuna, Ahura-Mazda." [3] Dieser vorvedische Vater ist der alte höchste Gott der Indogermanen. Von ihm stammen die Devas, die „Himmelsbewohner", die „Kinder des Vaters Zeus". Diese „Lektion von Jupiter" ist unmöglich zu leugnen. „Man kann streiten, ob die Hauptzweige der Indoeuropäer vor ihrer Trennung schon diesen Gott als sowohl die kosmische wie die moralische Ordnung regulierende Gottheit betrachteten. Aber daran kann kein Zweifel sein, daß

[1] Dilger, Erlösung des Menschen 149 ff. Dahlmann, Idealismus 48 ff.

[2] M. Müller, Essays I 23. Saussaye, Lehrbuch II² 15.

[3] Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 305 394; II (1886) 108. M. Müller: Nineteenth Century. Oct. 1885. Anders in Natürl. Rel. 393 und Phys. Rel. 174. Vgl. auch Spiegel, Avesta I 6; II cxi f. Bradke, Ahura Mazda und die Asuras 1884, 34 und Theol. Lit.-Ztg. 1895 Nr 23 (gegen Oldenberg).

kein gemeinsames Erbe da sei für die Identifizierung des höchsten Gottes mit der einzigen absoluten Realität bei den Griechen, Lateinern, Persern, Indern" (d. h. Pantheismus)[1].

Nach dem Wortlaute ist die Religion der Veden Polytheismus mit 3339 Göttern, nach indischem Volksglauben 333 Millionen, aber die Dichter waren weit entfernt von den strengen Begriffen und Vorstellungen, welche wir bei einer Mehrzahl von Göttern für den einzelnen Gott für notwendig erkennen. Jeder Gott ist ihnen ja die Gottheit. Deus aus deva weist weit über die Vedas zum Urquell der Sprache und Religion zurück, aus welchem Römer und Hindus den Namen ihrer Gottheit und die Elemente ihrer Religion und Sprache schöpften[2]. Das Stammwort dyu (zunächst Maskulinum, erst später Femininum, wehen) zur Bezeichnung der Gottheit findet sich nur im Sanskrit. Alle indogermanischen Sprachen haben nur dies einzige Wort für Gott. Wollte man selbst zugeben, daß die erste Vergöttlichung der Naturkräfte Dyâus, der Himmel (der Dual dyâvâ = Himmel, wörtlich die „zwei Himmel", wirklich „der Himmel und das Objekt, welches ein Paar mit ihm bildet, die Erde und die Atmosphäre"), oder Dyâuṣh-Pitar, der Himmelsvater neben der Mutter Erde sei, so müßte doch dieser Versinnbildlichung der einheitliche, rein theistische Gottesbegriff, welcher jedenfalls in Dyâus, Varuna, Indra nachklingt, vorausgegangen sein. „Aus den Trümmern einer untergehenden Glaubenswelt in die des Rig-Veda herüberragend, steht in einsamer Größe der Himmelsgott Dyâus, auch ‚Vater Asura' oder einfach ‚der Asura', d. i. der Herr im prägnanten Sinne, oder ‚der Vater' schlechtweg genannt."[3]

II. Die vedisch-brahmanische Religion.

5. Man unterscheidet in der brahmanischen Religion ein exoterisches und esoterisches Element. Sie hat einerseits ein für göttlich erklärtes Offenbarungsbuch in den Veden, ein Gesetzbuch für das Kastenwesen und ein kleinliches Opferzeremoniell, anderseits im Âtman und Brâhma eine religiöse Mystik, welche alle Gläubigen einander gleichstellt und im Göttlichen aufgehen läßt. Jenes ist die offizielle Religion, dieses Spekulation.

In der ältesten Periode wurden die Devas in der Mehrzahl angeredet, aber einander ganz gleichgestellt und als heilig und Heiligkeit verlangende Götter gepriesen. Bereits erscheinen sie aber auch unter verschiedenen

---

[1] Alviella: Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 5.

[2] M. Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion 4 f.

[3] Hardy, Vedischer Buddhism. Per., 1893, 23. Lenormant, Histoire V 366 f. Barth: Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 339.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

Namen als Repräsentanten der Naturkräfte, als verschiedene Offenbarungsweisen des einen unendlichen Wesens, des höchsten Gottes und als Beziehungen desselben zur Welt. Als solche heißen sie Âdityâs, die Ewigen. Die Mutter derselben ist Âditi, d. h. das Unendliche, die Unendlichkeit, Schrankenlosigkeit, Ewigkeit. Wohl wird auch Âditi, welche übrigens neben Varuna und Indra im Rig-Veda eine untergeordnete Rolle spielt und im Aveſta ganz fehlt, als die Mutter der Âdityâs von den meisten Forschern naturalistisch gedeutet und nach der etymologischen Ableitung = ungebunden, Ungebundenheit, Freiheit, unvergänglich auf das Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit[1], oder auf „das Lichtmeer, aus dem die Morgenröte hervorgegangen“[2], auf das sichtbare Unendliche, auf den Himmel, auf Himmel und Erde bezogen. Im ersteren Falle wäre es eine späte Abstraktion, im letzteren „eine der ältesten Anschauungen und Schöpfungen des indischen Geistes“. Die Âditi wäre die Erdgöttin, die Âdityâs die himmlischen Beschirmer der ganzen Welt, die Heiligen[3]. Aber schon diese Gegenüberstellung zeigt, daß ein älterer Begriff zu Grunde liegen muß. Die Freiheit ist eine Freiheit von Sünde und Schuld.

Auch M. Müller gesteht, daß Worte wie Âditi immer unser Staunen hervorrufen. Zum Beweise aber, daß die vedischen Rischis oder ihre arischen Vorfahren von dem klaren Begriffe und bestimmten Namen für das Unendliche in abstracto ihren Ausgang genommen hätten, kann es doch nur unter der Voraussetzung niemals dienen, daß man die vedische Bedeutung des sichtbaren Unendlichen, des unendlichen Raumes über der Erde für die älteste nimmt, obwohl man zugestehen muß, daß selbst die ältesten Partien des Rig-Veda nur das älteste arische Denken repräsentieren und vom Anfang aller Dinge himmelweit getrennt sind. In dem Âditi-Kult sind die naturalistisch entstellten Reste einer urzeitlichen Geistesreligion zu erkennen. Der Naturmensch trug die verschwommene Idee eines nach Zeit und Raum unendlichen Wesens als ein Erbstück aus einer lichteren Periode in sich; sein an das Sinnenfällige hingegebener Geist, nach dem sinnlichen Ausdrucke dieser Idee suchend, fand in der unerschöpflichen Quelle des allmorgendlich wiederkehrenden Tageslichtes das Bild dessen, was unbestimmt vor seiner Seele stand[4].

In den Veden ist dieser Begriff der Âditi als des Ewigen zu keiner Personifikation gebracht, obwohl es an Anfängen dazu nicht fehlt, aber

---

[1] M. Müller, Essays I 26; Natürl. Rel. 126 ff 141. Dilger, Erlösung 24, mit Oldenberg. A. Hillebrandt, Über die Göttin Âditi, 1876. Vgl. Literar. Rundschau 1883, 228.

[2] M. Müller, Ursprung 249 ff. Vgl. Literar. Rundschau 1883, 260.

[3] Sauſſaye, Lehrb. II² 19. [4] Vetter: Literar. Rundschau 1883, 229.

die spätere Zeit hat ohne weiteres eine Göttin Âditi und ihre Söhne, die sechs Âdityâs, angenommen[1]. Eine Vergleichung mit den Ameschaspentas im Aveſta legt die Vermutung nahe, daß die Âdityâs eine Art Genien sein sollten, welche als reine, geistige Lichtwesen dem höchsten Gotte zur Seite stehen (Engel). Doch ist nicht zu verkennen, daß auch Varuna und Mitra diesem Kreise zugezählt werden[2]. Die Zahl sechs ist zwar die regelmäßige, aber nicht die einzige für den Kreis der Âdityâs. Harlez zählt fünf, darunter nur drei primitive: Mitra, Varuna, Aryaman. Die Parallele mit den Amschaspands verwirft er.

6. War Deva der Leuchtende, Strahlende, dessen Bild das Sonnenlicht war, der oberste Gott des Lichtes, so konnte er leicht am Tag als Mitra, Gott des Tageslichtes (Sonne), bei Nacht als Varuna, Gott des nächtlichen Sternenlichtes (Mond, Soma), erscheinen. Indes wird des Mitra sehr selten ohne Varuna, wohl aber des Varuna ohne jenen gedacht, den er also umschließt, umfaßt, obwohl der Mondgott nie ganz verschwunden ist. Varuna erhält in den Hymnen von allen Göttern die höchsten Epitheta[3], Mitra ist nur in einem einzigen Lied allein angeredet. Varuna ist aber kein Gott des Himmels in der elementaren Bedeutung des Wortes, sondern die vergeisterte Gestalt des Dyâus. Er ist in ontologischer, physikalischer und ethischer Beziehung der höchste, der einzige Gott Altindiens, der indische Asura (Geist), der große Asura[4], der Herr, welches Wort später auf die dämonischen Mächte angewendet wurde. Seiner Etymologie nach ist Varuna der „Waltende, Herrschende". Er ist der „König" der Götter und Menschen, der Weltenschöpfer und Weltenherr, welcher alles kann, alles schaut, alles richtet, alles rächt, dem der Mensch demütig seine Sünden bekennt, dessen Strafe der Sünder fürchtet, dessen Gnade und Schutz er hofft und erfleht. Varuna ist der Gott der Ordnung, Regel (Rita), wie dieselbe am Himmel vorgebildet ist. An ihn knüpfen sich vorwiegend die tieferen ethischen Vorstellungen. Ja man will in den ihm gewidmeten Liedern ein Moralsystem im eigentlichen Sinn des Wortes, an das Christentum erinnernde Ideen und Vorschriften finden[5].

---

[1] R. Roth: Zeitschrift der D. Morgenl. Ges. VI 68.

[2] Hardy, Vedisch-brahm. Per. 56. Dilger, Erlösung 25.

[3] Hardy a. a. O. 51 ff. Baumgartner, Weltliteratur II 14 ff.

[4] Fischer, Heidentum u. Offenbarung 22 f 36 ff. O. Schrader, Sprachvergleichung 432. M. Müller, Natürl. Rel. 477 ff. Rev. de l'hist. des rel. I (1889) 78 ff (Varuna von svar = glänzen). Brunnhofer, Iran und Turan 173 f (von var = verhüllen).

[5] Casartelli, L'idée du péché chez les Indo-éranitas de l'antiquité: Compte rendu I, Fribourg 1898, 137 ff. Dahlmann, Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde, 1899, 3 f. Dilger a. a. O. 248.

Mitra (Freund) steht ihm mit Bezug auf die Menschheit zur Seite, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie der Mithra der Perser von Plutarch genannt wird (μεσίτης)[1]. Beide haben Allwissenheit und die höchste Weisheit (mâyâ). Von den Verehrern des Indra, welche den Varunakult verdrängten, wurde mâyâ = Täuschung genommen. Damit ist ebenso der dualistische als der pantheistische Zug abgewiesen. Wohl umfaßt Varuna das ganze Universum, aber er hat auch Himmel und Erde geschaffen, wobei freilich der Begriff der Schöpfung nicht im allerstrengsten Sinne gefaßt werden darf. Wenn die Veden die ausnahmslose Regelmäßigkeit am Himmel dadurch zu erklären suchen, daß der Rig-Veda sagt: Alles ist in Varuna, oder alles ist durch Varuna, — so geben sie im Himmelsgott doch mehr als „einen Ausdruck des unbewußten Pantheismus". Denn hat die theistische Seite im Herzen einen Grund, so muß um so mehr die älteste Ausdrucksweise für den Theismus auch als wirklicher Ausdruck der religiösen Gesinnung genommen werden. In der Brâhmanazeit stand Varuna dem Adel, Mitra dem Priestertum vor. In der Vereinigung beider entspricht Mitra dem Verstande, Varuna dem Willen.

7. Der Kultus war in dieser patriarchalischen Zeit sehr einfach. Ursprünglich konnte, die Südras ausgenommen, jeder opfern. Doch läßt sich ein priesterlicher Charakter und ein Priesterstand schon in den alten Liedern erkennen, wie er überhaupt dem indogermanischen Altertum eigen ist[2]. Erst allmählich wurde mit der höchsten politischen Stelle am Hofe der Könige auch das Priestertum verbunden. Die wesentliche Funktion war das Beten, später auch das Singen während der Opferhandlungen. Danach bildeten sich drei Priesterklassen. Die erste hatte die Vorbereitung des Opfers (Brâhmanas des Yajur-Veda), die zweite hatte zu singen (Br. des Sâma-Veda), die dritte hatte bestimmte Hymnen mit der größten Korrektheit der Artikulation vorzutragen (Br. des Rig-Veda). Daher gab es amtierende (Adhvaryu), singende (Udgâtar) und rezitierende (Hotar) Priester[3]. Je mehr das Beten, Götterpreisen und Opfern von einem Priesterstand berufsmäßig betrieben wurde, desto peinlicher wurde das Zeremoniell und desto eigennütziger die Ausübung.

Die Opfer, welche bereits das Wesen der Religion ausmachten, waren ursprünglich Karman = Akt[4], indem Gott und Welt aus der allwirkenden

---

[1] De Is. et Osir. 46.

[2] Dahlmann a. a. O. 34. Hillebrandt, Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber, 1897.

[3] M. Müller, Phys. Rel. 66. Hardy a. a. O. 138 f 142. Saussaye, Lehrbuch II 32 ff.

[4] Dahlmann, Idealismus 44 ff 54 ff. Vgl. oben S. 39.

Opfermacht abgeleitet wurden. Jede tägliche Handlung wurde auf Gott bezogen. Später waren es Menschen-[1], Tier- und Speiseopfer, während zuletzt die blutigen Opfer mit der Abneigung gegen die Fleischnahrung nach dem Gesetze Manus zwar nicht ganz verschwanden, aber vielfach durch Surrogate ersetzt wurden. Sie wurden in den Häusern oder im Freien dargebracht. Tempelgebäude kennt der Veda nicht. Der Zweck derselben war zunächst nach dem Grundsatz: do ut des, das Gastmahl für die Götter, um Gaben zu erhalten, dann aber die Entsündigung und Heiligung, denn das Schuldbewußtsein ist ein ebenso hervorstechender Charakterzug in der Religion des Veda als der Glaube, daß die Götter den Menschen die schwere Last ihrer Sünden abnehmen können. Es lag im Charakter dieser Religion, daß über der Sünde des ganzen Geschlechtes die persönliche Schuld oft fast übersehen und die Entsündigung als eine Nachsicht von seiten der Götter erwartet wird, aber dennoch tritt das sittliche Element gegenüber den äußerlichen und rituellen Verfehlungen stark hervor. Das Streben nach irdischem Glücke machte sich aber mehr und mehr geltend.

Der Kult des Agni und des Soma bot in der wirkungsvollen Verbindung des Wortes, der Form, welche von der strengen Ordnung (Rita) beherrscht war, mit den Elementen (Opfer und Brahmangebet) ein geheimnisvolles Mittel der Gnade. Denn das narkotisierende Trankopfer aus dem Safte der Soma (sacrostemma acidum s. asclepias acida) sollte den Genuß vom Lebensbaum im Paradies, welcher dem Menschen durch den Sündenfall entzogen worden ist, ersetzen und dem Menschen die verlorene Unsterblichkeit wieder verleihen. Von einer Seelenwanderung findet sich im Rig-Veda nichts, vielmehr enthält er viele Beziehungen auf die Unsterblichkeit der Seele und das ewige Leben, welche diesem Glauben geradezu widersprechen. Selbst die Lehre von der Auferstehung der Körper ist angedeutet[2].

8. Die Moral war eng mit der Religion verbunden. Neben der äußeren Verehrung Gottes in Gebet und Opfer wird auf die innere Ge-

---

[1] M. Müller, Phys. Rel. 96. Hardy, Vedisch-brahm. Per. 159. Ein indischer Spruch besagt, daß anfangs die Götter Menschen als Opfertiere nahmen; da wich von ihnen die Medha (Opferfähigkeit) und ging in das Roß, von dem Roß in das Rind, in das Schaf, in die Ziege; von ihr ging die Medha in die Erde; da durchgruben sie die Erde und fanden die Medha in Reis und Gerste.

[2] Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 248. Fischer, Heidentum 84 ff. Macdonell, The ancient indian conception of the Soul and its future State: The Journal of Theol. Studies 1900, 492 ff. Zur Moral vgl. Ratzel, Völkerkunde III 440. Hardy a. a. O. 17 f. Indische Religionsgeschichte, 1898, 6 ff.

sinnung ein besonderer Wert gelegt, die Unwahrheit und Treulosigkeit verurteilt. Die Heiligkeit und der Zorn der Götter werden gefürchtet. Die Sündenvergebung wird erfleht. Zwar sind die Begriffe gut und bös gleich wahr und unwahr, recht und unrecht, und wird die Sünde mehr juristisch gefaßt, aber dennoch bleibt das Grundgefühl, daß der Mensch die Reinheit der Seele zu wahren hat und daß die Vollkommenheit das höchste Ziel seines Lebens und Strebens sein muß.

Das Familienleben, welches im Herdfeuer, dem Vorbilde des Opferfeuers, den religiösen Mittelpunkt hatte, war von einer hohen Idee, namentlich auch über die Stellung der Frau, getragen. Das Weib ist nicht, wie in der späteren Zeit, vom Verkehr ausgeschlossen, sondern gilt als Helferin und Gefährtin des Mannes. Es nahm an seinen Rechten und religiösen Gebräuchen teil. Die Frauen sind Dichterinnen der schönsten Hymnen der Veden[1]. Das Verbot der Witwenheirat bestand noch nicht. Die Witwenverbrennung der späteren Zeit entstand aus einer mißverstandenen Stelle der Veden. Ebenso erscheint die Polygamie erst in ihrem Anfang, hat aber später allerdings eine sehr weite Verbreitung gefunden. Die Ehe wird als heilig gepriesen. Die Tochter ist diejenige, welche milkt, der Vater ist der Beschützer und Erhalter des Hauses, der Bruder der natürliche Beschützer der Schwester.

Freilich sind auch diese patriarchalischen Verhältnisse aus der arischen Vorzeit bald ausgeartet. Schon in rigvedischer Zeit lassen die Sittenzustände vieles zu wünschen übrig. Der naive, kindliche Ton einer jugendfrischen Kultur ist oft durch schlüpfrige, zotige Schilderungen verdrängt. In der Natursymbolik der Lieder des Rig-Veda wie in der Opferliteratur der Yajur-Veden und Brâhmanas fehlt es nicht an bedenklichen, anstößigen Äußerungen. Die frivolen Anspielungen verraten bereits einen ziemlich blasierten Standpunkt[2]. Weil später die Töchter wegen des Kaufpreises oft schwer zu verheiraten waren, so erhielt der Gebrauch, die Mädchen nach der Geburt zu töten, bei den Hindus eine große Verbreitung.

9. Die Indra-Periode, in welcher die Vedas gesammelt (Samhitâ-Sammlung für jeden der vier Vedas) und mit einzelnen neuen Hymnen bereichert wurden, hat zwar einen konservativen Charakter, bedeutet aber doch insofern einen Fortschritt, als nun Indra (= Mann, ἀνήρ?), der Gott des Regens, welcher in den ältesten Liedern des Rig-Veda selten genannt wird, als einziger Himmelsgott, als der eigentliche Gott der arischen Inder, als Repräsentant des guten Elementes erscheint, während Varuna

[1] Dahlmann, Buddha, 1898, 173 203 ff. Sauffaye, Lehrbuch II 38 ff.
[2] Hardy, Vedisch-brahm. Per. 17 f. Baumgartner, Weltlit. II 12 f.

Gott des Meeres, des Wassers geworden ist, dessen Sohn (Vâk, Vâyu = Wind, vox, verbum, aber dem λόγος ganz fremd[1]) alles geschaffen hat. Varuna wird seit etwa dem Jahre 1400 fast ganz verdrängt, so daß selbst seine Bezeichnung als Herr (Asura) für einen bösen Geist verwendet wurde (a-sura = unheilig, statt asura von asa = Leben). „Die Stämme haben sich, ihn (Indra) zum König wählend, mit Abscheu von Vritra (Varuna) abgewendet." Die Stelle des Mitra nimmt Agni ein, welcher vorher dem Mitra untergeordnet war. Agni (ignis, Feuer) ist als Feuergott Himmelsbote, welcher vom Himmel herabsteigt und die Opfergaben in den Himmel hinaufbringt, aber nicht in menschlicher Gestalt erschienen ist (Menschwerdung!). Er vermittelt durch das Opfer den Besitz der himmlischen Güter und enthält den Samen des Lebens. Die Strahlen der Morgenröte werden zu einem Zwillingspaar schöner Jünglinge (Asvinas: schnelle Reiter, Tag und Nacht, eigentlich Zeus und Jupiter), Brüder der Ushâ (Morgenröte), gleich den Dioskuren. Die lichten Wolken, die steigende Sonne (Sûrya = Sonnengott, vorindisch), die belebende (Savitar), die untergehende Sonne (Pûschan) wurden vergöttert.

So bildete sich ein geschlossener Zyklus von sich um das Licht gruppierenden Göttern oder vielmehr aus den Namen für denselben Gott des Lichtes in den verschiedenen Erscheinungen[2]. Denn der Versuch, in Agni = Feuer die Urtheogonie nachzuweisen, weil dyâus = glänzend erst Veranlassung zum Begriffe Glanz, Göttliches gegeben habe und θεοί dem θεός vorausgegangen sei, setzt doch das Symbol an die Stelle der Sache. Dagegen zeigt sich darin allerdings der henotheistische Zug, daß viele der Götter in ihrem Wirkungsgebiet zusammenfallen (Synkretismus), sich im Wesen und in den Funktionen zum Teil ganz decken und eigentlich nur eine andersartige Auffassung derselben Erscheinung darstellen. Dies ist besonders bei den Bezeichnungen des Himmels, der Sonne und des Mondes auffallend.

Vielleicht ist der Grund dieser Umwandlung in den Kämpfen mit den früheren Bewohnern, die aber nicht die Aboriginer waren, den Dravidas, die noch im Süden sehr zahlreich sind[3], und mit andern Ariern im Fünfstromland, in welches die Arier vom oberen Amu Darja eingewandert waren, zu suchen. Nach neueren Forschungen wäre die Genesis an das Südufer des Kaspischen Meeres, nach Makanderan, wo der rasche Wechsel zwischen ruhiger Himmelsklarheit und überschwenglicher Regenfülle zu einem Umschlag des Begriffs des Himmelsherrn in den des allverhüllenden Dämons

[1] Dagegen Garbe, Willmann u. a. Vgl. oben S. 39.

[2] M. Müller, Essays II 71 128; Phys. Rel. 110 ff 174 ff. Hardy, Vedisch-brahm. Per. 23 ff. Böttger, Sonnenkult der Indogermanen, insbesondere der Indoteutonen, 1891. [3] Vgl. Ratzel, Völkerkunde III 401, nach Mentegazza.

Anlaß gab, zu verlegen. Varuna-Mitra = Götter der Wahrheit und Gerechtigkeit mußten einem kriegerischen Gotte, der die Tatkraft, Unerschrockenheit darstellte, Spender der Wolkengewässer, Freund des Hirten und Bauern, aber auch im Genusse schwelgender Sultan war, weichen. Der Grundzug des Monotheismus blieb insofern etwas gewahrt, als ein höchster Gott auch in der Naturvergötterung an der Spitze stand, aber der Indra-Kult ist nach einer andern Seite ein Abfall von dem geistigeren Varuna-Kulte; denn Indra ist entsprechend dem nationalen Gegensatze zu einem Nationalgott und Kriegsgott, ja zu einer gewaltigen Naturkraft und schließlich zu einem vom Somaopfer trunkenen Bakchanten geworden. Das Avesta kennt denn diesen Gott auch nicht, der in den frühesten Zeiträumen arischer Religionsbildung auf ein unscheinbares Gebiet beschränkt war[1].

10. Auch der Kult hat unterdessen eine weitere Ausbildung erfahren. Die drei Klassen der Priester sind strenger abgesondert. Die Leitung des Ganzen besorgte der Brahmane. Bei den Opfern begann eine Art Ahnendienst mit Totenmahlen, bei welchen das altarische Bewußtsein von einem ewigen Leben im Himmel durch grobsinnliche Vorstellungen des jenseitigen Lebens verunstaltet wurde. Die ursprüngliche Vorstellung vom Soma, als Mittel der Unsterblichkeit für die ersten Menschen, als Baum des Lebens und Stärkung des Glaubens in der altvedischen Zeit, wurde materialisiert. Soma wurde als den „hungrigen und durstenden Göttern" dargebrachter Trank betrachtet, durch welchen dieselben die Kraft und Geneigtheit für die Erteilung der Göttergaben an die Menschen erhalten. Ja, Soma wird selbst als Gott (Mond) verehrt, insofern er nicht nur ein Element beim Opfer ist, sondern vom Himmel herabsteigt und allgemeinen Lebenssamen enthält. Er hat in sich das himmlische Soma, die Nahrung der Götter, von welchem das irdische Soma, welches man demselben beim Opfer darbringt, ein Symbol ist. Die Verwandtschaft mit Agni geht dadurch fast bis zur Identität. Die Götter treten immer mehr hinter den Opfern zurück, deren Ritual streng eingehalten werden muß. Opferritual, Meditation, Aszese und sonstige Übungen werden selbständig, so daß die Götter keinen Einfluß darauf haben. Die Erhebung der Opfer und Gebete zur Gottheit gilt als erste Stufe der Spekulation. Das Bedürfnis nach Sündenvergebung und innerlicher Vervollkommnung verschwand mehr und mehr, das naturalistische Element behauptete die erste Stelle. Veräußerlichung, Verweltlichung, sittlicher Zerfall, Paganismus griffen um sich.

[1] Roth: Zeitschr. d. D. M. G. VI 77. Über den angeblichen iranischen Ursprung Indras s. Brunnhofer, Iran u. Turan 175 ff. Zu Soma vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie I: Soma und verwandte Götter, 1891. Barth: Rev. de l'hist. des rel. I (1893) 201 f.

11. Der Brahmanismus ist das Werk philosophischer Reflexion und Spekulation, durch welche der Polytheismus und die Naturvergötterung der zweiten Periode zum strengen Monotheismus, zum Glauben an ein absolutes persönliches Wesen zurückgeführt, der ursprüngliche Monotheismus der altarischen Zeit wiederhergestellt wurde. Durch die polytheistischen Nebel der Veden brach die Erinnerung an den einen unendlichen Gott immer wieder hindurch[1]. Freilich fehlte es an einer starken Tendenz zum Pantheismus nicht. Indem die Attribute und Eigenschaften mit orientalischer Phantasie ausgebildet und schließlich symbolisch gedeutet wurden, flossen sie zu einem Absoluten zusammen, ohne daß deshalb die Namen der einzelnen Gottheiten aufgegeben wurden. Der abstrakte Monismus oder intellektuelle Pantheismus mußte notwendig in Akosmismus umschlagen. Alles ist Schein (Mâyâ)[2]. Die Erlösung durch Opferwerke im Veda wurde ersetzt durch die Erlösung in Weisheit und Askese.

Der Brahmanismus ist die Religion der Brahmanen, einer Kaste, welche an der Spitze aller Schamanen steht (Peschel), und in den Brâhmanas, den Kommentaren zu den Liedern der Vedas, aufgezeichnet[3]. Das Brahman, schon im Rig-Veda das Gebet, die heilige Handlung, ursprünglich Wachsen, weil die Inder wie die Parsen beim Gebet einen Bündel Pflanzen in die Hände nahmen (altbaktrisch bareçma = skr. brahma von berez = skr. brih = wachsen, bareçma = Reis, während die indische Bedeutung eine übertragene ist)[4], wurde zum Maskulinum (brahmâ) mit der Bedeutung Beter, Priester, Brahmane, auch auf den bezogen, zu welchem das Gebet gerichtet wird, zu dem Gebetsherrn (Brahmanaspati oder Brihaspati). Dieses Brahma erscheint als ein Mittelding zwischen einem persönlichen Gott und dem ursprünglichen Urgrunde der Welt, aus dem es sich entfaltet und zu dem es wieder zurückkehrt. War man damit scheinbar zum Unendlichen in Varuna wieder zurückgekehrt, so hatte man sich doch weit vom Naturboden desselben entfernt. Es blieb nur ein Schatten der Unendlichkeit übrig, eine Abstraktion aus den Mysterien des Kultus, welche wieder als pantheistische Weltseele im Prozesse des Universums wirksam war. Aber man kann aus dem mannigfachen Wechsel der Bedeutung des

---

[1] Fischer, Heidentum 50 ff. Dilger, Erlösung 67 ff.

[2] Teichmüller, Religionsphilosophie 533 ff. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein 271 ff. Dahlmann, Idealismus 107.

[3] Zur Literatur vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon II² 1192. Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 246 ff. Roth, Brahma und die Brahmanen: Zeitschr. der D. M. G. I (1847) 66 f. Sauffaye, Lehrbuch II 37 ff.

[4] Spiegel, Avesta II LXVIII CXII f. Dagegen M. Müller, Theos. 237. Dilger, Erlösung 73 ff.

„Brahma" den Gang der Entwicklung erkennen. „An das Wort Brahma knüpft sich durch den Lauf dreier Jahrtausende die Religionsentwicklung Indiens" (R. Roth). Das Brahma ist der ideale Urgrund des religiösen und sozialen Lebens. Es ist der Geist, das Seiende, der Makrokosmus und der Mikrokosmus; das absolute Licht, die absolute Seligkeit, leidet aber an ethischen Attributen Mangel. Doch ist Brahma nie ein volkstümlicher Gott geworden. Es wurden ihm keine Tempel errichtet, keine Altäre erbaut, keine Opfer dargebracht und keine Feste gefeiert. In ganz Indien ist bloß ein Tempel Brahmas, in Puschkar bei Adschmir in Ratschputana[1]. Je mehr die Priester- und Gelehrtenkaste das Sinnliche verflüchtigte und die kosmische Eingottheit in die Spekulation einführte, desto tiefer versank das Volk in die Äußerlichkeit und in die Vielgötterei.

Die Moral der Brahmanen läßt sich in den Satz zusammenfassen: „Man tue einem andern nicht, was einem für sich selbst nicht gefallen würde, alles andere geht aus Leidenschaft hervor."[2] Damit werden die Sanftmut, das Wohlwollen und die allgemeine Toleranz wie im Buddhismus empfohlen. Dieser hat nur das voraus, daß er diese Maximen praktisch geübt hat, während die Brahmanen häufig nicht taten, was sie mit so viel Vernunft rieten.

12. Ein besonderes Charakteristikum des Brahmanismus ist das ausschließliche Kastenwesen. Das Priestertum ist in der späteren vedischen und in der nachvedischen Zeit, nach andern Forschern (Haug, Kern, Senart), welche sich auf die Analogie der vier parallelen Klassen bei den Persern berufen, schon in der indopersischen Zeit, einem besondern Stande, einer streng abgeschlossenen Kaste, den Brahmanen vorbehalten, mit Ausschluß der Khshatriyas, d. i. der Krieger und Fürsten (Grundherren und Adel), denen als dritte Kaste die Vâiśyas (an der Scholle haftend), d. h. die Ackerbauer (Pächter), Hirten und Handwerker folgen. Die vierte Kaste bilden die Śûdras, die unterworfene dunkelfarbige Bevölkerung. Ihr Los läßt sich daraus abnehmen, daß nach der wahrscheinlichsten Meinung das Kastenwesen erst mit der unter harten Kämpfen vor sich gehenden Ausbreitung der Inder im Stromgebiete des Ganges vollständig ausgebildet wurde. Wäre aber nach der erwähnten zweiten Deutung der Ursprung des Kastenwesens schon in der indopersischen Zeit zu suchen, so wären die Śûdras ein Arbeiter- und Dienerstand aus vorvedischer Zeit und von den Eingebornen Indiens (Nishada) zu unterscheiden. Man hat aus den Rassenvorzügen das Verbot der Zwischenheiraten und die liebelose Kastenordnung

[1] Kist, Indisches, und zwar Religion, Tempel und Feste der Hindu. Nach in Indien selbst gewonnenem Augenschein geschildert, 1890, 24 f. Hardy, Vedischbrahm. Per. 20 ff 218. Dahlmann, Nirvâna 50 ff 170 ff. Buddha 34 178 ff.

[2] Mahâbhârata, éd. de Calcutta II 146. Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 212.

zwischen Ureinwohnern und Ariern abgeleitet. Zum erstenmal werden die vier Kasten in einem berühmten Lied des Rigveda (X 96), dann im Heldengedicht Râmâyana genannt[1].

Die Brahmanen nahmen eine ganz hervorragende, dominierende Stellung ein. Sie brachten, wenn auch nach Ort und Zeit wechselnd, das Volk, zu dem auch nichtarische Eingeborne zugelassen wurden, in eine beispiellose religiöse und soziale Knechtschaft, ohne daß sie mit ihrer bloß sazerdotalen, nicht populären Religion, mit ihrem peinlichen Kultuszeremoniell die religiösen Bedürfnisse des Volkes befriedigen wollten oder konnten. Selbst die Fürsten, welche im Mond ihren Ursprung haben, mußten den Brahmanen (den Söhnen der Sonne) ihre Ehrerbietung erweisen, Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe gewärtigen. Der Grund dieser mächtigen Stellung ist in ihrem Priestercharakter zu suchen. Die Brahmanen üben durch Opfer und Veda eine Macht über die Götter aus, können durch die rechte Anrufung der Götter diese zur Teilnahme am Opfer und zur Gnadenspendung zwingen. Bedenkt man die pantheistische Deutung des Brahma, so kann es nicht wundernehmen, wenn der Brahmane sogar als leibhaftiger Gott, als Gott der Götter angesehen wurde. Dadurch ist er eine heilige Person im höchsten Sinne des Wortes, aller Ehrerbietung und Dankbarkeit würdig, wenn er auch der Aristokratie gegenüber untertänig ist. Jeder Adlige suchte einen Hauspriester (purôhita)[2].

Daß diesen Rechten auch Pflichten gegenüberstehen, braucht wohl kaum erwähnt zu werden. Es liegt schon im Begriffe des Kastenwesens, daß der Brahmane von reiner brahmanischer Abstammung sein mußte. Ebenso muß sein Lebenswandel untadelhaft sein. Er soll durch seine guten Werke und seine Gelehrsamkeit vor der Welt glänzen und seine Schüler reif machen, d. h. durch Opfer und Unterricht zu wahren Verehrern Brahmas heranbilden. Der Brahmane macht vier Lebensperioden durch. Als Schüler durch strenge Studien vorbereitet, verheiratet er sich, um die dreifache

---

[1] M. Müller, Theos. 243. Baumgartner, Weltliteratur II 83. Zu den Sûdras gehören: Parias (pareya = arm), die Ackerbauer und Korbmacher, Puleyas, eine Art Sklaven, Nayadis, eine Art Bettler von Profession, Uladen, eine Art wilde Holzhacker. Kist, Indisches 470 A. 1: Kein Hindu könne sagen, wieviel es Kasten gebe. Unzählig viele. So auch Senart, Les castes dans l'Inde, 1896. Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 323 ff. Caste = varna = couleur. Es gibt nicht 4 oder 8 oder 12, sondern 1929 Kasten (portug. = Rassen). Dahlmann, Das indische Volkstum 16 31 35 f, betrachtet die „vier Kasten" als uralte „Stände" mit verschiedenen Korporationen, welche später zu „Kasten" erstarrten. Das ganze Kastenwesen sei auf den Unterschied der Erwerbstätigkeit aufgerichtet worden. Hardy, Buddha, 1903, 24 ff 72 ff.

[2] Hardy, Vedisch-brahm. Per. 140 ff. Katholische Missionen 1890, 64.

Schuld abzutragen, in welcher er geboren wurde, indem er die Hymnen überliefert, Nachkommenschaft erzeugt und den Göttern Opfer darbringt. Darauf kann er sich von der Welt zurückziehen, um als Einsiedler zu leben. Das vierte Stadium besteht in der Entsagung bis zum Bettlerleben (Aszese)[1]. Das verknöcherte und herabgekommene Brahmanentum setzt der Kultur und Mission die größten Schwierigkeiten entgegen.

13. Eine eigene juridische Literatur hatte Sitte und Recht festgesetzt. Sie gehört zur vedischen Literatur und ist aus ihr hervorgegangen. Die Hauptgesetzbücher sind dem (schwarzen und weißen) Yajur-Veda zuzuteilen, andere sind vielleicht aus den letzten Jahrhunderten vor Christus, andere noch jünger. Das wichtigste Gesetzbuch und das älteste Werk des Brahmanentums ist das des Manu. Es ist ein in verschiedenen Perioden entstandenes Produkt der um ihr Ansehen besorgten Priesterschaft. Der Redaktor Manu (ca 200 v. Chr.) wird zu einem Enkel Brahmas gemacht, dem die mitgeteilten Offenbarungen in der Vorzeit gegeben worden seien.

Als brahmanische Schriften sind die Gesetzbücher durchaus vom Kastengeiste beherrscht. Die Regeln über das Kastenwesen bilden das Alpha und Omega, das Leben der Brahmanen nimmt die bevorzugte Stelle ein. Als Quelle dieses Rechtes werden der Veda und das Herkommen genannt. Zivil- und Kriminalrecht sind noch vereinigt. Die alten sozialen Verhältnisse bilden ihre Voraussetzung. Die Strafen sind wie überall im alten Rechte grausam und nicht immer in das richtige Verhältnis gebracht. Die Verbindung des Rechts mit der Religion brachte es mit sich, daß auch ewige Belohnungen und Bestrafungen versprochen und angedroht wurden. Die Ethik zeigt mitunter eine bewunderungswürdige Tiefe. Gedanken, Worte und Werke sollen rein und gut sein. Da der Glaube an die Seelenwanderung von den Brahmanen eingeführt wurde, so galt nicht nur das Durchwandern der verschiedenen Kasten als eine Strafe für gewisse Vergehen, sondern die Bösen mußten auch in Tierleibern und in Pflanzen wiedergeboren werden. Die Leiden galten als eine Strafe für eine Schuld im vorigen Leben. Zur Reinigung dienten Fasten, Waschungen, Hersagen von vedischen Formeln[2]. Während in der älteren Periode Gott das Leben dem Lohn oder der Strafe entsprechend im Diesseits und Jenseits regelte, ist es jetzt die zeugende Macht der Tat selbst, welche die neue Form hervorbringt, die Seele in neue Körper treibt, in der Wiedergeburt Lohn und Strafe austeilt und einen ewigen Kreislauf bewirkt.

[1] Aiken, The Dhamma of Gotama and the Gospel of J. Chr., 1900, 16 ff 32 ff.

[2] M. Müller, Leben in Indien², 1885; Anthrop. Rel. 238 ff. Daselbst Schilderung der Totengebräuche der verschiedenen Völker überhaupt. Vgl. Teichmüller, Religionsphil. 537.

Noch viel weiter gehen die Sûtras, welche im Gegensatze zu der Literatur der vorhergehenden Periode als bloß menschliche Forschung galten. In ihnen ist die religiöse Idee am letzten Grade ihres Niederganges angekommen. Sie nehmen die Vorschriften der Brâhmanas auf, fügen aber noch ein häusliches Rituell bei, in welchem das Leben des Gläubigen vom Tage der Empfängnis bis zum Tode kleinlich geregelt, die Pflichten der verschiedenen Klassen, der Eheleute, Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler, Herren und Diener, Könige und Untertanen, mit einem Worte das ganze Herkommen geordnet wird.

14. Die schon im 5. Jahrhundert sehr zahlreiche philosophische Literatur und die verschiedenen philosophischen Systeme (Mimânsa und Vedânta, Sâmkhya und Yoga, Nyâyas und Vaiceshikas) sind hier nur deshalb kurz zu erwähnen, weil sie uns in den Geist der indischen Spekulation, welche in der Erkenntnis oder Aszese die Erlösung sucht, einführen und vorwiegend brahmanischer Quelle entstammen, zum Teil eine weitere Entwicklung der Geheimlehre der Brâhmanas sind. Auch bei dieser Literatur, Upanishad (niedrig, zu den Füßen sitzen) genannt, ist ein großer Zeitunterschied nicht zu vergessen, aber nicht leicht zu bestimmen. Eine kleine Zahl der Upanishads gehört zur vedischen Literatur (Sruti). Weil sie am Ende (anta) des Veda stand, wurde ihre pantheistische Spekulation auch Vedânta, Ende oder Ziel des Veda genannt. Die Vedântaphilosophie hängt jedoch nur historisch, nicht wesentlich mit den Religionen der Devas, der Pitaras und des Rita zusammen; denn sie schlägt durch die erkenntnistheoretische Methode und die Lehre vom Absoluten neue Wege ein. Sie enthält zwar die Anschauungen der orthodoxen Richtung und knüpft in der älteren Gestalt an die Lehre der Vedas an, nimmt aber viele spätere Elemente auf.

Die Upanishads enthalten neben manchen puerilen Träumereien und läppischen Dingen auch Gedanken von staunenswerter Tiefe. Sie werden als wunderbare Werke bezeichnet, unerreicht in der Literatur Indiens, ja in ihrer Art in der Literatur der ganzen Welt. In ihnen findet sich auch die allen indischen Religionen gemeinsame Lehre von der Seelenwanderung zuerst. Ob diese vedischen Ursprungs sei oder von den Ureinwohnern entlehnt wurde, ist streitig[1]; den Liedern des Veda ist sie fremd. Aber auch in der Anwendung dieser Lehre bekundet die Philosophie ihren Charakter als einer neuen Religion. Denn ihr Hauptzweck ist, den Menschen von dieser ewigen Wanderung durch die Aufnahme in den Âtman zu befreien. Der vielfach schillernde Âtman, der in den Upanishaden an die

[1] Dahlmann, Macdonell u. a. für letzteres, Dilger u. a. für ersteres.

Stelle des Hauptgottes der Brâhmanas, Prajâpati der Schöpfer, tritt, ist der Gegensatz zu der Welt der Erscheinungen und Täuschungen, das Ich, Selbst, die Seele, der Geist, das Reale, das ewig gleiche Urprinzip, das Absolute, in welchem der Schein der individuellen Existenzen untergeht, die subjektive Seite gegenüber dem objektiven Brahma, die höchste Kraft, deren Manifestationen Fühlen, Denken und Wollen sind[1]. Nur Brahma ist das Seiende. Aus Âtman und Mâyâ (Irrealität, Illusion) ist die Weltseele, die Welt emaniert. Daher haben die vedischen Versprechungen von persönlichem Glück im Jenseits, in den Wohnungen der Götter, für diese Philosophie keinen Wert und keinen Reiz mehr. Die allgemeine Auflösung der individuellen Existenzen gilt als das Höchste. Die volle Realisierung des höchsten Gutes, des Heiles, besteht in der Befreiung vom Zufälligen, Individuellen. Das irdische Leben ist nur ein embryonaler Zustand, der Tod der Eingang zum wahren Leben, ein Eingang aber, durch welchen alle Seelen im Stadium der höchsten Vollendung in die Ewigkeit untertauchen, in den allgemeinen großen Weltgeist untergehen. Tas tvam asi = das bist du, und aham brahmâ smo = ich bin das Brahman, sind die Grundformeln des Vedantismus. Damit verband sich nicht nur die stoische Apathie, welche der natürlichen Anlage des Volkes und dem Klima des Landes entspricht, sondern auch eine gewisse Reaktion gegen das despotische Priestertum der Brahmanen.

15. An die Vedântaphilosophie reihen sich im Gegensatze zu deren skeptischem Idealismus (spiritualistischem Monismus) die dualistische Sâmkhyaphilosophie des Kapila, welche in der systematischen Behandlung dem „schulmäßigen" Vedânta vorausging, und die Yogalehre des Patanjâli an[2]. Die Sâmkhyaphilosophie lehrt diskursives Erkennen. Ihr sind Seele und Welt ewig. Die Seele ist mit einem Leib umgeben, lebt aber nach dem Tode fort. Die Yogalehre ist die Lehre von der Vertiefung, eine Verbindung der beiden andern, indem die Alleinslehre mit der psychologischen

[1] M. Müller, Natürl. Rel. 158. Hardy, Vedisch-brahman. Per. 21 ff. Deussen, Das System des Vedânta, 1883 1897; Allg. Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen I, 1894. Saussaye, Lehrb. II 46 ff 54 ff. Dilger, Erlösung 103 ff. Borkowski, Hist. Jahrb. 1902, 388 ff. Dahlmann, Nirvâna 145 175 ff. Macdonell, The ancient indian conception of the Soul 498 ff.

[2] Garbe, Sâmkhya und Yoga, 1897 (im Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde, herausgeg. v. Bühler 1896 ff). Dahlmann a. a. O. 120 ff. Die systematische Bearbeitung der Vedântaphilosophie geschah im Vedânta-Sûtras s. Mîmâmsâ-Sûtras (man = denken). Die frühere Mîmâmsâ ist ein Versuch, das Zeremoniell und die Opferregeln zu systematisieren, die spätere faßt die Äußerungen der Upanishaden über Brahman zusammen.

Betrachtung der Seele verbunden wird. Während die Vedântaphilosophie die Realität der Welt leugnet, leugnet das Sâmkhyasystem die Selbständigkeit Gottes, das Brahma. Während die Sâmkhyaphilosophie das höchste Gut nur durch das Wissen erreicht, verlangt die Yogaphilosophie neben der Erkenntnis die Werke (Aszese).

Beide stehen mit andern Schulen auf vedischem Standpunkte, haben aber nur ein Ziel im Auge, die Befreiung von dem Bösen, dem Übel. Erlösung aus der leidensvollen Welt des Entstehens und Vergehens ist das Ziel aller philosophischen Systeme. Wir haben hier auf indischem Boden die Quelle des Pessimismus. Die Welt, das menschliche Leben ist ein Übel, die Befreiung ist in der Erkenntnis oder Vertiefung gegeben. Der Yoga geht aber weiter, indem er einen höchsten Gott annimmt, der alles regiert, und die Meditation und Aszese in den Vordergrund stellt. Doch laufen hierüber die Meinungen wieder ziemlich auseinander. Die einen bezeichnen die Yogaphilosophie ihrem Namen nach (yôga von yus = iungo, Vereinigung, nämlich mit Gott, Brahman; in den Veda ist yuj, yôga = Zauberei; skr. yôga-vid = Zauberer und Apotheker) als eine edle Mystik, welche in der Liebe zum selbstbewußten Absoluten, das die Geschicke leitet und im Gehorsam gegen seinen Willen des Menschen Seligkeit findet [1]. Andere verstehen unter Yoga einen Begriff, für den es in den europäischen Sprachen kein zutreffendes Wort gebe, weil die Sache im Westen verloren gegangen sei. Der Yoga bezeichne ein unbeschreibbares inneres Sehnen, sich ins Unendliche zu ergießen, während die Westarier von dem entgegengesetzten Drange beherrscht erscheinen, Unendliches in sich zu ergießen [2]. Das Verlangen nach Loslösung von dem Irdischen ohne Seelenwanderung erscheint nach der ersteren Ansicht als ein Lossagen von der Sünde, eine Verähnlichung mit Gott in Heiligkeit und Liebe, nach der andern als das Erlangen von übermenschlichen Fähigkeiten, der Herrschaft über die Natur, was auch der Tradition und den alten Zauberriten entspricht.

Hatte Buddha im Kapila einen Vorgänger, insofern beide den Atheismus lehren, so ist ihr Zweck doch diametral verschieden. Denn während

---

[1] Strauß u. Torney, Der altägyptische Götterglaube I 198. Barth: Rev. de l'hist. des rel. I (1893) 274 bei Besprechung von Garbes Schriften über die Sâmkhyaphilosophie, 1894; I (1902) 171 ff.

[2] Stimmen aus Maria-Laach I (1887) 262 nach einer Darstellung aus indischer Feder (Morad Ali Beg) in der „Sphinx". Lefmann, Gesch. des alten Indiens 558 f. Vgl. über den Materialismus, Skeptizismus und Agnostizismus des Mahâbhârata (6. Jahrh.), des Buddhismus und Jainismus Dahlmann: Stimmen aus Maria-Laach I (1897) 121 ff. Über die damalige Religion Hardy, Buddha, 1903, 15 ff (Animismus, Seelenkult und die vedischen Götter).

Kapila den brahmanischen Akosmismus beseitigen wollte, um die Substantialität des Vielen mit Vermeidung der Emanation aus einem zur Anerkennung zu bringen, wollte Buddha den Akosmismus in geläuterter Gestalt zum Gemeingut der Menschheit machen. Buddha lehrt einen supranaturalistischen Monismus, Kapila einen Dualismus, eine Zusammensetzung der Welt aus „Geist" (Purusha) und „Natur" (Prakriti)[1]. Die Sâmkhyaschule lehrt das Erlöschen (Nirvâna) im Brahman. Der Begriff des Nirvâna steht in organischer Verbindung mit dem individuellen Selbst des Menschen und dem absoluten Selbst, dem Brahma. Daraus ist die Entstehung des Begriffs und die Schilderung der Seligkeit des Nirvâna begreiflich. Der Buddhismus hat diese übernommen, aber das Selbst und Brahman beseitigt und so dem Nirvâna den Inhalt genommen. Die Yogalehre soll von den Brahmanen erfunden worden sein, um den Buddhismus mit seinem Nirvâna zu verdrängen.

16. Es leuchtet ein, daß diese Religion der Brahmanen und anderer indischen Philosophen, welche das ganze System von Opfervorschriften brachlegen wollte, nicht die Religion des Volkes, sondern einer Kaste, eine spekulative, phantastische Religion war. Nur dadurch, daß das Volk in anderweitigen populären Kulten Befriedigung für seine religiösen Bedürfnisse suchte und fand, wurde die brahmanische Herrschaft verschiedentlich beschränkt und nach Zeit und Ort gemildert. Eine Vergleichung mit dem Mittelalter spricht deshalb nicht nur nicht für eine Gleichstellung[2], sondern theoretisch und praktisch entschieden dagegen. Der phantastische Pantheismus war für das Volk unfaßbar, das individuelle Leben wurde wertlos, die Heiligkeit im Kulte hatte keinen religiösen Grund und Zweck, war ohnehin nur Sache des privilegierten Standes. Für das Volk fehlte das von der Sünde erlösende, versöhnende Moment der Religion. Im Mittelalter gab es wohl einen privilegierten Priesterstand, aber keine Kaste, sondern arm und reich, hoch und nieder hatten Zutritt. Der Priester und der Gelehrte bekannten sich zu demselben Glauben mit dem Volke, hatten die gleichen Sakramente, das gleiche Opfer. Die Gemeinschaft der Heiligen umschließt alle ohne Unterschied. Deshalb konnte auch von keinem Pessimismus die Rede sein, ob man diesen im eigentlichen Sinne nehme oder als eine Art von „Optimismus" betrachte, weil die Brahmanen den Pessimismus nur auf das Gebiet der äußeren Dinge bezogen. Nur gewisse Ausläufer des alten Gnostizismus huldigten einer Art von Pessimismus.

---

[1] Hartmann, Religiöses Bewußtsein 327. Dilger, Erlösung 93.
[2] Teichmüller, Religionsphil. 528. Dilger a. a. O. 102.

Das Mönchtum wird man aber schwerlich hierzu rechnen wollen, obwohl auch dieses in den brahmanischen Mönchen, in der indischen Vorliebe für Waldeinsiedelei ein Analogon hat. Denn an dem Ziel ist die Religion der alten Inder in ihren besten Bekennern nach einer vielhundertjährigen Entwicklung endlich angekommen, daß sie die weltflüchtige Ruhe als das höchste Gut schätzte. Mönche und Einsiedler, Sekten (Srâmanas = Aszeten) und Orthodoxe fanden sich alle in demselben Streben nach Befreiung von den Übeln der Welt zusammen[1], wenn auch die Regelung der Verhältnisse durch den Buddhismus veranlaßt wurde.

In dem zur Sâmkhyaphilosophie gehörigen Heldengedichte „Mahâbhârata" kommen zwar Stellen vor über ein anfängliches goldenes Zeitalter und die Entstehung der Sünde durch Leidenschaft, ähnlich wie Röm 1, 20 ff, aber auch solche, in welchen die Schuld auf Gott oder das Schicksal geschoben wird. Diese Lehre ist dem indischen Volk in Fleisch und Blut übergegangen und zum Tod alles sittlichen Lebens geworden. Sie trägt auch die Verantwortung für die überaus traurigen Zustände des sozialen Lebens in Indien[2].

III. Der Buddhismus (und Jainismus).

17. Wir müssen an die brahmanischen Mönche anknüpfen, wenn wir den Buddhismus und Jainismus beschreiben wollen. Denn entgegen der früheren durch die heftigen Verfolgungen seitens der Brahmanen veranlaßten Meinung, daß der Buddhismus eine gewaltige Reaktion gegen die Übermacht der Brahmanenkaste zu Gunsten der allgemeinen Menschenrechte gewesen sei, zeigt die neuere Religionsgeschichte, daß derselbe nicht aus einer Opposition gegen die Brahmanen hervorging und stets zu denselben ein freundliches Verhältnis wahrte. Auch diejenigen, welche den Buddhismus noch als eine Reaktion gegen eine andere schon existierende Religion und ganz besonders gegen einige überspannte Theorien der Brahmanen, als eine Art Protestantismus gegen den Brahmanismus darstellen[3], geben zu, daß derselbe in gewissem Sinne tatsächlich eine praktische Durchführung der Theorien genannt werden könne, welche zum erstenmal in den Âranyakas (Waldbücher) und Upanishadas verkündet worden waren. Der Kampf war vielmehr gegen die philosophischen Systeme, gegen den Materialismus und Nihilismus gerichtet.

---

[1] Oldenberg, Buddha[3], 1897, 43 ff 63 ff 152 ff. Hardy, Vedisch-brahm. Per. 9 213 f 228. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 124. Lassen, Indische Altertumskunde I[2] (1867) 412 ff.

[2] Dilger, Erlösung 267 f.

[3] M. Müller, Phys. Rel. 88. Peschel, Völkerkunde[3] 285. Brunnhofer, Iran und Turan 178.

Wenn man auch weder im Sâmkhyasystem noch in einem andern, sondern einzig und allein in der Lehre vom Brahman-Âtman die Anknüpfungspunkte sucht[1], so erweist sich doch der Buddhismus als die Fortbildung vorhandener Anschauungen. Der metaphysische Ursprung des buddhistischen Pessimismus ist schon durch den Illusionismus, den Zweifel am Wirklichen bewiesen, und dieser entspricht dem indischen Geiste durchaus. Der metaphysische Zweifel am Absoluten erklärt sich leicht aus der letzten Konsequenz des vedantischen Idealismus, der praktische Pessimismus hat mit dem Sâmkhya nur insofern Ähnlichkeit, als beide das Leben als ein Übel ansehen. Wie das Sâmkhya kennt der Buddhismus keinen Brahman, keinen Âtman als Weltgeist, überhaupt kein Wesen, das aus sich bestände und durch das die Dinge bestänben. Das Werden, nicht das Sein gilt. Damit sind aber die Voraussetzungen für den Buddhismus gegeben. Daß ähnlich wie in Griechenland dem Sokrates, in Indien dem Buddha eine sophistische Dialektik vorausgegangen ist, erfahren wir aus den Schriften der Buddhisten[2].

Die vielgepriesene Moral des Buddhismus ist nicht neu, sondern nur die praktische Anwendung der seit dem 6. Jahrhundert üblichen Sittensprüche. Die Wissenschaft der Zeit hatte in ihrem Sâmkhya und Yoga allen Berufen und Ständen ein leicht erreichbares Ideal des Wissens und der Sitte vor Augen gestellt[3]. Wenn Buddha das Opfer, wie es in den Brâhmanas entwickelt worden war, angreift, so hatte ihm auch hierin die brahmanische Philosophie vorgearbeitet. In den Edikten Asokas[4], der sichersten Quelle für die Geschichte des Buddhismus, wird allerdings gesagt, man müsse „die Männer, welche die wahrhaftigen Götter sind", entthronen, d. h. die stolzen und mächtigen Brahmanen, welche „irdische Götter" genannt wurden. Ebenso verurteilt Asoka die blutigen Opfer, verwirft die zahlreichen Riten und empfiehlt nur die Übung des religiösen Gesetzes. Dies hindert ihn aber nicht, in seinem Toleranzedikt eindringlich die Achtung und Zuvorkommenheit gegen die Brahmanen und die Verträglichkeit mit allen Sekten zu predigen. In der heiligen Literatur werden Brahmanen, Aszeten und Bettelmönche mit gleicher Ehrfurcht genannt. Demgemäß war der Buddhismus auch keine demokratische oder soziale Revolution,

---

[1] Oldenberg, M. Müller, Garbe. Dagegen Dahlmann, Nirvâna 115 ff 129 f.

[2] Dahlmann, Buddha 104 ff. Sauffaye, Lehrbuch II 69 88.

[3] Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 212 ff. Dahlmann a. a. O. 193 ff. Davids, Der Buddhismus (Reclam) 189.

[4] Revue des Deux Mondes II (1889) 76 ff. Rev. de l'hist. des rel. II (1893) 241 ff. Z. D. M. G. 1883 Nr 85—87 91 92. Hardy, König Asoka. Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus, 1902; Buddha 72 ff.

welche jeden ohne Unterschied der Kaste zum priesterlichen und politischen Amt zuließ; denn nicht nur blieb das Staatsleben unangetastet, im wesentlichen blieben auch die Kasten, soweit sie damals vorhanden waren, bestehen, nur wurden, auch nicht ohne Vorgänge, die Mönche nicht allein aus den Brahmanen, sondern auch aus den Rittern, den Khshatriyas, und selbst aus den Sûdras gewählt und dadurch die Ausnahmestellung der Brahmanenkaste beschränkt.

Buddhismus und Jainismus waren Mönchsorden, von Königssöhnen gestiftet, welche sich nur dadurch unterschieden, daß der letztere keine weibliche Orden zuließ[1], welche der erstere, wenn auch bei seiner Verachtung der Frau ungern, nach einer älteren, längst eingebürgerten Sitte den rechtgläubigen Schulen gestattete. Gemeinsam ist auch beiden, im Unterschied zum brahmanischen Mönchtum, nicht die Leugnung der Autorität der Veden, aber des Anspruchs auf göttliche Offenbarung, der für sie und besonders für die Brâhmanas erhoben worden war. Diese Auffassung liegt aber auch in der Konsequenz der brahmanischen Aszeten und wurde mehr oder weniger praktisch. Ebenso vereinigten die Buddhisten ihre Mönche zu eigenen Orden in Klöstern, welche auch nach dem Tode des Stifters als Kongregationen fortbestanden.

18. Statt den Buddhismus als „religiöses, soziales und philosophisches System" eine Reaktion gegen den Brahmanismus zu nennen, kann man ihn eher als eine „überspannte Fortführung des Brahmanismus in ihren äußersten Konsequenzen" bezeichnen, insofern er die mystische und quietistische Seite zu einem Nihilismus und Skeptizismus ausbildete und die Moralitätsreligion zur Erlösungsreligion weiterzubilden strebte. Buddha war in der Schule der Brahmanen erzogen, gebildet nach ihren Ideen, ein echtes Kind des atheistischen Indiens, glaubend wie sie an das Nichts der Welt, die Seelenwanderung, und suchend das Mittel, den Leiden zu entfliehen. Nur suchte Buddha für die Befreiung ein anderes, ethisches, nicht intellektuelles Mittel. Will man aber doch einen technischen Ausdruck, so empfiehlt sich die Reform mehr als die Reaktion[2].

Doch ist auch hierbei nicht zu vergessen, daß man den Brahmanismus nicht als ein festes System denken darf. Ein solches wurde er erst im Mittelalter Indiens. Ebensowenig darf man aber bei der Erklärung des Buddhismus den volkstümlichen Charakter desselben übersehen. Indem er in die exklusive Suprematie der brahmanischen Kaste Bresche legte,

[1] Dies wird neuestens auf Grund von Inschriften bestritten. A. Smith, The Jain Stûpa and others Antiquities of Mathurâ, 1901.

[2] Denzinger, Religiöse Erkenntnis I 274. Siebeck, Religionsphil. 121. Oldenberg, Buddha 154 ff. M. Müller, Anthrop. Rel. 37 ff.

den Ritualismus an der Wurzel angriff, die brahmanische Betrachtung und Opferübung durch die Tugendübung ersetzte und der Moral einen weiten Raum gestattete, schloß er sich an einen populären Hinduismus an, der seine Wurzeln im hohen Altertum hat und nicht aus dem Brahmanismus hervorgegangen sein kann. Denn historisch ist der Vedismus schon keine lebendige, der normalen Entwicklung folgende Religion mehr. Der Buddhismus hat also seine Wurzeln in einer Form des alten Hinduismus, welche der brahmanischen Herrichtung der alten Religion vorangeht[1]. Die lebendige Volksreligion und die philosophische Skepsis haben ihm ja in ihrer Art den Weg geebnet. Indem er aber sich innerlich vom Brahma abwendete, legte er den Grund zu einem Bruch mit dem indischen Kulturleben und bereitete seinen Verfall in Indien vor.

Dies geht wieder aus dem Edikt des Asoka hervor. Denn dieser bekehrte sich vom Brahmanismus zum Buddhismus und förderte diesen energisch, weil er darin eine Stärkung der Religion seines Volkes erkannte. Die Betätigung der Religion besteht nach ihm in Mitleid, Almosen, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Sanftmut, Güte. Er verlangt Gehorsam gegen die Eltern und geistigen Lehrer, Respekt gegen die Alten, Ehrfurcht gegen die Brahmanen und Srâmanas, die Armen bis zu den Sklaven und Dienern. Er verbietet Tiere zu töten oder irgend ein Wesen zu opfern. „Indem man sich danach richtet, sichert man sich das Glück in dieser und jener Welt." Das Leben nach dem Tod, der Svarga, Himmel, d. i. der Himmel nach der Anschauung der Hindus, ist die Wiedergeburt in einer der himmlischen Wohnungen, wo sich lange Perioden hindurch das irdische Leben, in gewisser Weise auf eine höhere Macht erhoben, erweitert durch feinere Fähigkeiten, erfüllt mit Vergnügen ohne Überdruß und Nachlaß, fortsetzt.

19. Da der erst neuerdings bekannt gewordene Jainismus (Jina oder Gina = Überwinder) mit seiner Literatur (der Kanon Siddhânta = das Ende der Vollendung, das höchste Ziel, aus dem 5. Jahrhundert n. Chr.) eine untergeordnete Rolle spielt und die Frage, ob er eine dem Buddhismus gleichzeitige oder vorangehende (ca 850) selbständige Religion (von Pârsva oder Vardhamâna, genannt Mahâvîra, der große Held, gestiftet) oder eine vom Buddhismus abgezweigte Sekte sei, noch sehr verschieden beantwortet wird, so brauchen wir denselben hier nicht weiter zu berücksichtigen. Seine Bekenner belaufen sich gegenwärtig nur auf etwa $1^1/_2$ Millionen, die sich in Indien behauptet haben. Er steht dem Brah-

[1] Senart: Rev. des Deux M. II (1889) 86 ff. Barth: Rev. de l'hist. des rel. I (1889) 159 ff 277. Davids, Buddhismus 90 ff. Dahlmann, Buddha 173 ff. Sauffaye, Lehrbuch II 69.

manismus und der Philosophie des Vedânta und Sâmkhya näher als der Buddhismus, indem er nicht wie dieser den Âtman leugnet, sondern auf Grund dieses allgemeinen Seins das Gute und das Böse zu Weltprinzipien macht und die Dinge in beseelte und unbeseelte einteilt.

Die Lehre von der Seelenwanderung hat er mit dem Buddhismus gemein. Das Nirvâna ist aber nicht die Auflösung in nichts, sondern die Befreiung der Seele, das Eingehen in den außerweltlichen Himmel, wo die Seele wieder ihre ursprüngliche geistige Natur erhält, die lang ersehnte Ruhe genießt. Neben anderem, dem Glauben an den Jina, der Kenntnis seiner Lehre und dem Wandel nach seinen Vorschriften, gilt den Jainas auch die strenge Askese und in Verbindung damit der Selbstmord als Mittel zu dieser Befreiung[1]. Daraus erklärt sich, daß der Jainismus sich in Indien halten konnte, während der Buddhismus verschwand, aber einen universellen Charakter annahm. Die Untersekten des Jainismus (Svetâmbaras und Digâmbaras) halten die Gemeinschaft mit dem Hinduismus fest.

20. Gautama (Gotama, welcher die Sinne tötet), der Weise (Siddhârtha) aus dem Sâkyastamme, daher auch Sâkya-Sinha (Sâkya-Löwe), Sâkya-Muni (Sâkya-Mönch) genannt, wurde zu Kapilavastu im Magadhalande, an den Ufern des Rohiniflusses, wo im Jahre 1896 die Gedächtnissäule Asokas mit Inschrift entdeckt wurde, geboren als Sohn nicht eines Großkönigs, sondern eines der kleinen Herrscher aus dem nördlichen Indien (Nepal, oberhalb des Flusses Rapti). Er ist der Stifter des bedeutungsvollen neuen Mönchsordens, welcher in der indischen Religionsgeschichte und in der Geschichte des Reiches der Mitte eine weltgeschichtliche Rolle gespielt hat und zum Teile noch spielt. Sein Tod oder, buddhistisch gesprochen, sein Nirvâna wurde gewöhnlich in das Jahr 543 v. Chr. verlegt. Aber nach der einzigen sichern historischen Angabe in den Fragmenten des Megasthenes, der im Auftrage des Seleucus Nikator 306—298 v. Chr. am Hofe des Tshandragupta, des Vaters des Asoka, verweilte, hat ein späteres Datum mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Aus den Edikten des Königs Asoka († ca 230), zieht man den Schluß, daß das Nirvâna des Sâkya-Muni in die Jahre 482—472, vielleicht aber auf 410 oder

[1] Sauſſaye, Lehrb. II 66 ff. Barth: Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 246 f; I (1889) 285 ff; I (1894) 25 ff. Kuenen, Volksreligion u. Weltreligion, 1883, 236 ff. Hardy (Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, 1890, 90 ff) ist mit Bühler (Kais. Akademie der Wissensch., Wien 16. Mai 1887) und Jacobi (Z. D. M. G. 1888, 493) für die Selbständigkeit (vgl. auch Shoolbred: Allg. Missions-Ztg. 1888, 529), Barth für die Abhängigkeit vom Buddhismus, weil so etwas wie das Leben des Buddha und Jina nur einmal erfunden werde.

gar auf 388 oder 380 herabzurücken sei[1]. Nach dem buddhistischen Katechismus von Subhâdra wäre Buddha im Jahre 623 geboren.

Noch schwieriger sind die Lebensverhältnisse festzustellen. Und doch sind dieselben von nicht geringer Wichtigkeit, weil sie seit längerer Zeit, und neuerdings wieder mit besonderem Nachdruck, dem Leben Jesu als Parallele zur Seite gestellt werden. Trotzdem können wir sagen, daß wir vom ganzen geschichtlichen Sâkya-Muni oder Buddha (der Erleuchtete) so gut wie nichts wissen. Die nördliche und südliche Legende weichen ganz wesentlich voneinander ab; die einen erklären sie ganz mythologisch, die andern symbolisch. Aber auch diejenigen, welche einen historischen Kern festhalten, geben zu, daß die Geschichte Buddhas mit Sonnenmythen durchwoben sei und vielfach symbolisch gedeutet werden müsse. Wird auch seine Person nicht immer bestritten, so wird doch seine Biographie in den älteren Mythus eines Krishna, eines Herkules oder Apollo aufgelöst und sein Ideal aus einer älteren und geistig höheren Weltanschauung im Nirvâna-Brahma und in dem Vorbild der Sitte und des Rechts bei Krishna abgeleitet. Seine Titel und Eigenschaften, sein Stamm, seine Eltern, sein Geburtsort, seine Geburt, Jugend, Heirat, Berufung, seine Kämpfe und sein Sieg, sein Tod, kurz alles wird aufgelöst in Mythen vom Gewitter und der Sonne[2].

Wir sind nun keineswegs gewillt, der übertriebenen Mythologisierungssucht das Wort zu reden, wir halten es sogar für unmöglich, die ganze Buddhalegende ohne bedeutenderen historischen Kern zu begreifen, aber angesichts der Tatsache, daß fast alle Details unsicher sind, daß die ältesten geschichtlichen Anhaltspunkte volle zwei Jahrhunderte hinter dem Tod Buddhas und nur zwei Jahrhunderte vor Christus liegen, müssen wir gegen eine oft leichtsinnige, oft böswillige Ausnützung des vorgeblichen Lebens des Buddha in antichristlichem Interesse zum voraus protestieren. Aber auch gegen die fast minutiöse Parallelisierung mit dem Leben Jesu von gläubiger Seite aus müssen wir Verwahrung einlegen. Denn nur wenn man aus dem widersprechenden und oft lächerlichen Detail ein Lebensbild Buddhas nach dem Vorbilde des Lebens Jesu konstruiert, fällt die Ähnlichkeit frappierend aus. So schreibt der Apostolische Vikar Bigandet von Ava und

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 253; dagegen 395 543. Sauffaye a. a. O. II 76 ff. Über Asoka vgl. Hardy, König Asoka, 1902. Klein, König Asoka Pijadasi, Allg. Ztg. 1897, Beil. 257. Davids, Buddhismus 227 ff. Smith, Asoka, the buddhist emperor of India, 1902.

[2] Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 254. Kuenen a. a. O. 258 ff. Dagegen Warren, Buddhism in translations, 1896. Dahlmann, Buddha 174 f, und Stimmen aus Maria-Laach II (1897) 136 ff gibt der Mythologie Senarts viel zu.

Pegu über das Leben des Buddha: „Wenn man die einzelnen Tatsachen im Leben des Buddha liest, ist es unmöglich, nicht an viele Umstände im Leben unseres Erlösers erinnert zu werden, wie es uns von den Evangelisten beschrieben wird.“[1] Huc findet in der Lehre von den Inkarnationen, vom Gottmenschen und Erlöser der Menschen große Ähnlichkeiten mit der christlichen Lehre. „Die wunderbare Geburt Buddhas, sein Leben und seine Lehren schließen viele moralische und dogmatische Wahrheiten ein, zu welchen auch das Christentum sich bekennt.“

21. Von Sâkya-Muni wird erzählt, er sei, der Sohn des Königs Suddhodana, unter wunderbaren Zeichen nach dem Beschlusse und den Bestimmungen der Götter um die Zeit des Festes der Sommermitte von einer schönen, tugendhaften Frau (Mâyâ) aus königlichem Stamme empfangen worden. Die vielfach erwähnte Jungfräulichkeit der Mutter findet in den alten Nachrichten keine Stütze, ja offene Widerlegung[2]. Unter der Teilnahme der ganzen Welt und den Huldigungen der Götter wurde er in einem Haine geboren, bald nachher von dem alten Aszeten Asita Devala begrüßt und als künftiger Buddha erkannt. Am achten Tage erhielt er den Namen Siddhatta, d. i., welcher sein Ziel vollkommen erreicht hat. Aus der Kindheitszeit des bald nach der Geburt der Mutter beraubten Knaben werden Legenden erzählt, welche noch weniger Wahrscheinlichkeit haben als die kindischen Erzählungen der apokryphen Evangelien der Kindheit Jesu. Wenn bemerkt wird, daß Siddhatta (Siddhârtha) in der Schule die Lehrer durch seine Kenntnisse in Staunen setzte, so kann

---

[1] The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmere, 1858. M. Müller, Essays I 279. Huc u. Gabet, Wanderungen durch die Mongolei nach Tibet[3], 1874. Kath. Missionen 1875, 64 f. Katholik I (1885) 630 ff. Bei Saussaye (Lehrb. II 76 ff) sind die einzelnen Phasen in den zwölf Abschnitten der nördlichen Buddhisten kurz zusammengefaßt. Ich habe die Hauptpunkte in den Text aufgenommen. Vgl. auch Davids, Buddhismus 33 ff 191 ff. Falke, Buddha, Mohammed, Christus, ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen, 1896. Englert, Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben, 1898. Die Geschichte des Gautama oder Sâkya-Muni ging im 7. Jahrhundert in einen gut griechischen, zu Jerusalem aus indischen Quellen verfaßten christlichen apologetischen Roman über: Barlaam und Josaphat. Kuhn, Barlaam und Josaphat, 1893. Davids a. a. O. 204 ff. Baumgartner, Weltliteratur IV 507 ff. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur[2], 1897, 886. Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 101 ff; II (1893) 262 ff. Im Jahre 1583 kam Josaphat in das Martyrologium Romanum und ist seitdem darin stehen geblieben. Hardy, Buddha, 1903, 1 ff.

[2] Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 211. Hardy, Buddhismus 120. Aiken, The Dhamma 235 ff. Hieronymus erwähnt zuerst für Buddha die Jungfrau-Mutter.

dies kaum mehr auffallen. Als Knabe von 16 Jahren wohnte er abwechselnd in den Palästen seines Vaters, umgeben von schönen Mädchen, und ergab sich bis zum 29. Jahre der ausschweifendsten Weltlust. Seine Gemahlin Yasodharâ oder Gopâ hatte er im Wettspiel gewonnen. Sie gebar ihm einen Sohn Râhula.

Wahrscheinlich durch sinnliche Übersättigung des weltlichen Treibens überdrüssig gemacht und zur Betrachtung der Nichtigkeit des Irdischen veranlaßt, wandte er sich dem Aszetentum zu. Die Legende erzählt, er sei nach dem Beschlusse der Götter durch die Erscheinung einer Gottheit unter der Gestalt eines vom Alter gebeugten Mannes, eines Kranken, eines Leichnams und eines Mönchs an seine Bestimmung gemahnt worden und habe sich deshalb entschlossen, der Freude und Pracht der Welt zu entsagen. Er verließ im Mittsommer die Stadt, suchte sieben Jahre lang vergebens nach Erleuchtung und sechs Jahre durch Buße nach Erlösung. Deshalb änderte er seine Lebensweise wieder und gestattete sich reichlichere Nahrung. Aber auch dies war ohne Erfolg. Durch außerordentliche Vorfälle wurde er aufmerksam gemacht, daß nun die Zeit zur Erlangung der Buddhawürde gekommen sei. Als er sich unter einem Baume (ficus religiosa, daher der heilige Bo-Baum, der Bo der Weisheit) niedergelassen hatte, um die höchste Weisheit zu erwarten, wurde er von Mâra, in den Upanishaden Mrityu, dem Todesgott, der alle Herrlichkeiten der Erde verspricht, um den Menschen vom Ziele im Jenseits abzulenken, zuerst durch eine Unterredung, dann durch seine Geister und Töchter äußerlich und innerlich versucht[1], blieb aber standhaft. Zum Dank erhielt er eine dreifache Einsicht: in die Vergangenheit, Gegenwart und in die Kette der Ursachen. „Dann sprach er die berühmt gewordenen Worte, worin er äußerte, daß er nun nach manchen Existenzen und peinlichen Wiedergeburten den Baumeister des Hauses erkannt habe. Der werde aber kein Haus mehr bauen, denn Nirvâna sei erreicht." Damit hatte der Buddhismus, die Erleuchtung, das Licht der Welt erblickt. Begehren und Nichtwissen, die Ursachen alles Übels, waren überwunden, im Wissen und in der Ruhe des Herzens die Erlösung gefunden.

Nun trat er zu Benares als Prediger auf und gewann zahlreiche Schüler, auch unter den Brahmanen. In seiner Vaterstadt offenbarte er seine Herrlichkeit und bewog Mitglieder seines Stammes zur Nachfolge. Doch fehlte es auch nicht an Widerspruch unter den Verwandten und andern während der vierzigjährigen Wirksamkeit. Als er, achtzig Jahre alt, seinen

[1] Über die Zeit und Art der Versuchung gehen die Nachrichten auseinander. Vgl. Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 211 f. Hardy a. a. O. 29 f 120; Buddha 10 37 f. Windisch, Mâra und Buddha, 1895. Oldenberg, Der Satan des Buddhismus: Deutsche Rundschau 1896, 473 ff.

Schülern die letzten Ermahnungen geben wollte, suchte ihn Mâra daran zu hindern. Mâra wurde abermals überwunden. Buddha aber, überzeugt, daß sein Werk in seinen Schülern fortleben werde, erwartete nun den Tod. Nachdem er noch die Anordnung getroffen hatte, daß sein Leichnam wie der eines Großkönigs bestattet werden solle, starb er zu Kusinârâ (Kasia, östlich von Gorakhpur?) an den Folgen des Genusses eines Schweinebratens, den ihm der Schmied Tschunda (wider das Verbot, ein lebendes Wesen zu töten!) dargereicht. Die Leiche wurde verbrannt, die Reliquien gesammelt, in acht Teile verteilt und in Grabhügeln, später in Kapellen (Stûpas) aufbewahrt[1].

22. Es ist kaum nötig, daran zu erinnern, daß keine Entlehnung aus dem Christentum stattgefunden habe. Davon kann schon wegen des Unterschiedes der Zeiten keine Rede sein. Aber auch die jüngeren Pâli- oder Sanskritwerke, insbesondere die sog. Buddha-Epen, welche sämtlich nachchristlichen Ursprungs sind, liefern keine Beiträge zu unsern Evangelien. Ebensowenig findet sich in der jüdischen Literatur vor Christus oder zur Zeit Christi eine Episode aus dem Leben Buddhas[2]. Der Name begegnet zuerst bei Klemens von Alexandrien. Die Buddhistenschwärmer (Bunsen, Seydel, Lillie) geben leichtfertige Behauptungen statt historischer Gründe. Bezeichnend ist auch, daß in Indien keine Spur von messianischen Weissagungen zu entdecken ist.

Die Grundzüge von der Weltentsagung und der Besiegung des Bösen sind so charakteristisch indisch, aber auch so durchgehends orientalisch, daß sie aus dem religiösen Grunde zu erklären sind. Ist doch auch das Leben Jesu das Leben eines Menschen, welcher die Aufgabe eines jeden Menschen, den Teufel zu besiegen und sich von der Welt und ihren Freuden loszusagen, vollkommen erfüllt hat. Die Vollkommenheit der Erfüllung und die einzelnen spezifischen Stadien der Ausführung geben dem Ganzen das Gepräge.

---

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach II (1897) 32 und die dort zitierten Abhandlungen von Bühler, Barth u. Weber. Dahlmann, Buddha 168 f. Aiken, The Dhamma 83 284 f. Allg. Ztg. 1897, Beil. 14. Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens, bearbeitet von Henry Olcott, Präsidenten der „Theosophischen Gesellschaft", s. Theol. Quartalschr. 1887, 311. Ein anderer Katechismus von Subhâdra Bhikshu, 1890, s. Rev. de l'hist. des rel. I (1892) 192 ff. Science cath. I (1891) 148 ff. Stimmen aus Maria-Laach II (1897) 133. Daselbst wird über verschiedene Versuche, das Leben Jesu aus der buddhistischen Legende zu ergänzen, berichtet. Josephson, Darstellung und Beurteilung des Buddhismus, im Anschluß an den buddhistischen Katechismus des Bhikshu Subhâdra, 1897.

[2] Hardy, Buddhismus 110; Buddhismus und Christentum, worin sie sich gleichen und unterscheiden (Die Aula 1895, Nr 1 2). M. Müller, Phys. Rel. 382. Aiken a. a. O. 173 ff 211 ff. L'Univ. cath. 1899, 15 Mars, 335 ff.

Diese zeigen aber auch, daß ebensowenig ein buddhistischer Einfluß auf die Evangelien anzunehmen ist. Nicht nur fehlt hierfür jeder geschichtliche Anhalt, sondern auch die Analogien führen nicht über eine unbestimmte Möglichkeit hinaus. Wie verschieden ist hierin das Leben Jesu von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt von der Legende über das Leben Buddhas! Die Ähnlichkeit Buddhas mit Christus schrumpft bei näherer Betrachtung zu wenigen allgemeinen Zügen zusammen. Das Gottsein Buddhas im eigentlichen Sinne wird verneint, so hoch auch seine geistigen und moralischen Eigenschaften erhoben werden. Eines Deva Erscheinung zu verschiedenen Zeiten und unter vier bedeutsamen Gestalten soll den Anstoß zu der Bekehrung des Königssohnes gegeben haben. Ähnliche Erscheinungen sollen auch sonst vorkommen, aber trotz der endlosen Abstufungen von Geistern, unsichtbaren wie sichtbaren Potenzen soll es doch keinen einheitlichen, alles beherrschenden und zusammenhaltenden Gott geben. Auch Buddha, welcher in der fünften Gestalt erschienen ist und noch fünfundzwanzigmal erscheinen wird, ist kein Gott im wirklichen Sinne, wenn er auch äußerlich als solcher verehrt wird. Er gleicht den Hunderten von Bodhisattvas, welche durch die Seelenwanderung vom Himmel auf die Erde kommen[1].

Für die spätere Zeit sind allerdings Berührungen sehr wahrscheinlich. Im 1. und 2. Jahrhundert finden wir das Christentum eingerichtet in Parthien, Baktrien, in dem nordwestlichen Indien und wahrscheinlich an seinen Westküsten bis Ceylon. Chrysostomus und buddhistische Inschriften aus dem 5. Jahrhundert geben darüber Nachrichten. In China ist ein christlicher Einfluß mittelst des Nestorianismus kaum zu bestreiten. Für die Insel Putu ist derselbe nachgewiesen[2]. Es ist sicher, daß im 6. und 7. Jahrhundert auf der Westseite des Indus und auf Ceylon eine zahlreiche christliche Gesellschaft war, welche der persischen Kirche anhing. Von da kam wahrscheinlich die Legende über Sâkya-Muni nach Jerusalem. Ob zwischen dem Mönchsleben, welches Buddha neu organisierte, und dem christlichen Mönchtum ein Zusammenhang bestehe, ist zweifelhaft, da sich die Therapeuten Philos und die Essener als unzureichende Mittelglieder erwiesen haben[3]. Auf den Gnostizismus, Neuplatonismus und Manichäismus

[1] Garupûjâkaumudi, Festgabe für A. Weber, 1896.

[2] Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 353. Stimmen aus Maria-Laach II (1887) 17 ff. Laouenan, Du Brahmanisme et ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme, 1888. Huntes, The Indian empire, its peoples, history, products[3], 1893. Rhys Davids, Buddhism, its history and literature, 1896. Nach der 17. Auflage übersetzt von Pfungst (Reclam). Aiken a. a. O. 288 ff 299 ff. [3] Ebd. 190 ff.

mag der Buddhismus einigen Einfluß ausgeübt haben (Lassen), aber auch hierin mahnt die neuere Forschung zur Vorsicht. Man hat nirgends indische Verhältnisse berücksichtigt.

23. Das Leben Buddhas wurde zum *sittlichen Vorbilde* für seine Schüler. Auf ihm und seiner Predigt über die Weltentsagung, Armut, Barmherzigkeit, Tugend baute sich die *buddhistische Dogmatik* auf. „Nimm aus dem Buddhismus die Lehre weg, daß der Herr aus dem Himmel gestiegen ist, um die Schar der Geschöpfe durch die Wiederverkündigung der Wahrheit zu erlösen, entkleide ihn des Glaubens an die Fleischwerdung des sittlichen Ideals, und du hast ihn aller Kraft beraubt. Alles Große und Gute, das der Buddhismus gewirkt hat, verdankt er der Macht dieses Glaubens, dem einzigen, was im stande war, das dürre Gerippe seiner Moral zu beleben.“ [1] Die Persönlichkeit Buddhas ist das Zentraldogma für den Glauben und das Leben; sie hat den großen Erfolg bewirkt. Dazu kam ein allen zugängliches Ideal edler Sitte und gläubiger Gesinnung als nächstes Ziel der Erlösung.

Die Lehre ist uns in einer doppelten *Literatur* überliefert, in der zahlreichen Sanskritliteratur des Nordens (Nepal) und in der weniger umfangreichen Pâliliteratur des Südens (Ceylon), die um 88—76 v. Chr. im Gangestale aufgezeichnet worden ist. Beide haben einen *dreiteiligen Kanon* (Tripitaka, drei Körbe) und manche Schriften gemeinsam. Die drei Sammlungen in der Pâlisprache heißen Vinaya-, Sutta-, Abhidhamma-Pitaka. Die erste enthält die Ethik oder Ordensregeln und das Zeremoniell, die zweite die Dogmatik, die dritte die Metaphysik. Mit Rücksicht auf diese drei Teile faßt man die Lehre Buddhas in die drei Sätze zusammen: „Aller Sünde entsagen, Tugend erwerben und sein eigenes Herz reinigen.“ [2] Die Chinesen und Tibetaner haben die Lehren Buddhas in 108 Bänden (Gandschur, die mündlichen Unterweisungen) gesammelt.

24. Der Buddhismus kann im allgemeinen theoretisch als *Agnostizismus* oder *Atheismus*, *Illusionismus* bezeichnet werden, der alle spekulativen Fragen abweist. Schon die Brahmanisten haben den Buddhisten vorgeworfen, sie seien Nâstikas, d. h. Atheisten, weil sie keinen Schöpfer-Gott annehmen. Denn sie haben trotz des vielen „Elends, welches die Religion gerade unter den Orientalen und namentlich in Indien her-

[1] *Kern*, Der Buddhismus und seine Geschichte I² (1884) 539. *Dahlmann*, Buddha 170.

[2] *Silbernagl*, Der Buddhismus, seine Entstehung, Fortbildung und Verbreitung², 1903, 59 f. *Copleston*, Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon, 1893. *Minayeff*, Recherches sur le bouddhisme, 1894. *Kern*, Manual of Indian Buddhism, 1898. *Aiken*, The Dhamma 153 ff.

vorgerufen", im religionslosen Buddhismus keine „befreiende Tat" (Happel) begrüßt. Im Verhältnis zum Brahmanismus ist sein Grundcharakter die Leugnung des Âtman. Es gibt keine ewige Substanz, kein wesentliches Sein, kein Ich, kein Subjekt, keine Unsterblichkeit der Seele, kein ewiges Leben. Gott, Erlöser, Priester, sie alle sind ausgeschlossen. Es gibt Vorstellungen und andere Zustände des Bewußtseins, aber keinen Träger derselben, keinen Wagen für sich, sondern nur Teile, also nur psychische Phänomene (Skandhas, Khandas), deren Produkt die Tat oder das Werk (Karman, Kamma) ist. Jeder Mensch ist ein Glied im Selbstentwicklungsprozeß und löst sich im allgemeinen Nichts auf.

Die alten Devas sind bloße Märchenfiguren. Die Namen wurden beibehalten, das Wesen aber preisgegeben, von Buddha indirekt, indem er von dem Dasein Gottes nicht spricht, von seinen Anhängern positiv, indem sie es leugnen. Diese Götternamen haben keinen Einfluß auf das Geschick und Los der Menschen. „Einen persönlichen Gott betrachten die Buddhisten nur als ein Riesengespenst, das wie ein unförmlicher Schatten von der Einbildungskraft unwissender Menschen auf den Hintergrund des leeren Weltraumes geworfen wird." Die „Geister" haben keine Macht über den Menschen.

25. Im Nirvâna ist allein Ruhe, wenn man dasselbe als das reine Nichts, wie gewöhnlich, faßt. Andere deuten es als ein wirkliches Sein im Gegensatze zum Scheine dieser Welt. Die Buddhisten haben Nibbâna, skr. Nirvâna, von den Sâmkhya-Yoga-Texten, welche noch ein lebendiges Nirvâna-Ideal kannten, und von den Brahmanen übernommen. Vedisch heißt es Verwehen der Leidenschaft, Vernichtung des Begehrens, aber auch die höchste Glückseligkeit, welche unter dem Bild einer mit Öl wohlgenährten Flamme dargestellt wird. Die Buddhisten haben nur die eine Bedeutung beibehalten, das Vergehen, Ausgewehtwerden, wie das Licht einer Lampe sich verzehrt oder erlöscht, ohne eine Spur zu hinterlassen. Wie Buddha alle Fragen hierüber abwies, so entzieht sich auch die „offizielle Kirchenlehre" jedem Aufschluß über Âtman und Nirvâna. Danach dürfe man nicht fragen. Erst in späterer Zeit hat sich bei den Buddhisten die Meinung gebildet, das Nirvâna bedeute ein unbeschreibliches, ewiges, glückseliges Leben nach dem Tode[1]. Freilich hat auch früher das Volk die Konsequenzen nicht gezogen und mit Asoka den hinduischen Himmel erwartet.

[1] Preiß (Religionsgeschichte, 1888, 88) mit Lassen gegen M. Müller. Mit letzterem Oldenberg, Senart, Hardy, Peschel, Harlez, Dahlmann, Dilger u. a. bei Buddha für die Vernichtung der eigenen Persönlichkeit. Die älteren Texte haben beide Bedeutungen; vgl. Dahlmann, Nirvâna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus, 1896, 34 ff 67 ff; Idealismus 118 ff. Eklund, Nirvâna. En religions historisk undersokning, 1899. Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 76 ff.

Indes ist nicht zu bestreiten, daß diese Lehre von der Seligkeit im Nirvâna, das schon im Diesseits seinen Anfang nehmen soll, im Systeme Buddhas nur mit großen Einschränkungen gelten kann. Wenn es keine substantielle Seele und kein Subjekt gibt, wenn die Seele wie der Stoff keine Wesenheit haben, wenn alles nur eine Kombination von Kräften, Dharma und Sankhâra, Ordnung und Gestaltung, ist, nur das Werden (substanzlose Kausalität) wirklich ist, so bleibt von einer persönlichen, individuellen Fortexistenz so gut wie nichts. Es ist die sittliche Kausalität, das Kamma, das Gesetz der sittlichen Vergeltung, welches der Seele ihren Weg vorzeichnet. Will man dieses als ein schlechthin ewiges Lebensprinzip, als das sechste Element, das Element des Bewußtseins betrachten, welches über all den Wandlungen der Wiedergeburten bis zum Eingang ins Nirvâna schwebt, so zerfließt es nicht nur im Nirvâna in nichts, sondern auch vor dem Lichte der Erkenntnis in eine unfaßbare Abstraktion.

Von bloßer Materie will freilich der Buddhismus noch weniger wissen. Die materialistische Wissenschaft bleibt ihm auf der Mittelstufe der irdischen Entwicklung stehen und hat, nur mit den physischen Eigenschaften des Mikro- und Makrokosmus beschäftigt, „von ungefähr $^6/_7$ der Bestandteile und Eigentümlichkeiten desselben keine Kenntnis". Der Buddhismus geht auf das Übersinnliche über, läßt nach dem Tode das höhere, ewige Selbst (die unzerstörbare Monade), im Kamaloka (Fegfeuer) von bösen Gedanken und Begierden gereinigt, in den geistigen Zustand des Devaloka übergehen, was dem Himmel entspricht, nur ohne vollkommene und ewige Glückseligkeit, um dort alle Kräfte zu entfalten, welche es während des Erdenlebens erzeugt hat. Hier bleibt es, bis sich die physischen Kräfte zu einer neuen Inkarnation auf höherer Stufe zurückwenden. Der Kreislauf sämtlicher Inkarnationen heißt Samsâra (Umherwandlung, Transmigration) und gilt, wie zuletzt auch Nirvâna, mit Vollendung der ganzen Menschheit zugleich auch der ganzen Erde: Gott alles in allem[1]. Der indische Feigenbaum, Açvattha, wird als Bild des ewig kreisenden Weltlaufs (samsâra) bezeichnet. Vishnu wird auf ihm ruhend dargestellt.

Eine Schöpfung kennt daher der Buddhismus nicht. Vielmehr erklärt er dieselbe in einer dem Atomismus verwandten Weise. Die Luftteilchen wurden durch einen großen Wind gesammelt. In diesen bildete sich eine große Wolke, aus welcher das Meer entstand. Auf der Oberfläche des Meeres sammelte sich das Festland. Im unermeßlichen Raume sind unzählige Welten, welche einander in Weltperioden (Kalpas) ablösen

[1] Saussaye, Lehrb. II 85 ff. Dahlmann, Buddha 84 ff 137 ff. Davids, Buddhismus 96 ff 106 ff.

wie die wandernden Seelen. Am Ende wird die ganze Welt wieder in nichts vergehen. Im übrigen mahnt Buddha seine Jünger, nicht über die Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt zu grübeln, sondern allein das sollen sie überlegen, was den Wandel in Heiligkeit fördert, zum Frieden und zur Erleuchtung dient.

Die Erlösung von den Leiden dieses Lebens ist der Zweck des Heiligen. Diese Erlösung ist aber etwas Erfreuliches, nichts Pessimistisches. Wie das Nichtwissen vom Leiden und von seiner Aufhebung der Grund des Übels ist, so besteht im Wissen und in der Einschränkung des Wollens die Erlösung[1]. In vier Sätzen, dem Credo des Buddhismus, gipfelt diese Lehre von der negativen Erlösung: in dem Satze von dem Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Das Leben des Menschen von der Geburt bis zum Tod ist Leiden, dieses hat seinen Ursprung im Durst nach Wiedergeburt und in der Begierlichkeit; endigt mit dem Verlassen dieses Durstes.

Die späteren Buddhisten suchen ihre Fortbildung der Lehre Buddhas durch künstliche Interpretation zu rechtfertigen. Die Unterweisungen Buddhas seien irrtumslos, aber in diese Bücher, welche nicht von ihm seien, haben sich einzelne Irrtümer, namentlich über den Ursprung der Welt, die Gestalt der Erde und die Naturwissenschaften im allgemeinen eingeschlichen. Die Lehre Buddhas sei an sich ewig, aber neue Verhältnisse des Universums können mit der Zeit Modifikationen fordern. Neue Buddhas werden kommen und sie lehren und feststellen[2]. Dadurch entstanden die vielen buddhistischen Sekten. Bei allem Streit über die Texte und die Überlieferungen blieben jedoch einige allgemeine Sätze gemeinsam.

26. Hiermit ist die praktische Seite des Buddhismus hinlänglich angedeutet. Man hat den Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht eine Religion, sondern eine philosophische Anleitung zur Glückseligkeit genannt[3]. Es ist dies insofern richtig, als die Mönche (Sramanâs = Aszeten, Bhikkhus = Bettler) im Unterschiede von den Laien (Upâsakâs = untergebene Anhänger), deren Hauptaufgabe in der Unter-

[1] Bastian (Der Buddhismus als religionsphilosophisches System, 1893, und Archiv für Anthropologie 1895, 198 f) zieht die Parallelen zur Philosophie. Buddha geht mit Sokrates von dem Übel der Unwissenheit aus und findet die geistige Wiedergeburt in der Erkenntnis, faßt mit Hume die Seele als Bündel von Vorstellungen, teilt den Atomismus Demokrits und überwindet in psychophysischer Weise den Fluch der Wiedergeburt.

[2] M. Müller, Natürliche Religion 104 ff. Oldenberg, Buddha 208 ff. Saussaye a. a. O. II 107 f.

[3] Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums 20. Kuenen, Volksreligion 256 ff. Davids a. a. O. 113 ff 133 ff.

stützung der ersteren bestand, die Verständigen, welchen diese Lehre gehört, nicht die Törichten ins Auge gefaßt, und wenn die niedereren Stufen nicht berücksichtigt werden, andernfalls aber tritt der religiöse Charakter hervor, welcher für die Menge unentbehrlich ist. Für die Mönche oder eigentlichen Jünger Buddhas gelten die drei Kleinodien des Buddhismus: Buddha, Dharma, Sangha. Die Meditation über Buddha nimmt die erste Stelle ein. Dharma (Dhamma) oder das Gesetz, die Lehre, begreift die ganze Predigt Buddhas, die kosmische und ethische Weltordnung in sich. Sangha zeigt die Gemeinde der Gläubigen Buddhas als einen Orden von Bettelmönchen mit Tonsur und Rosenkranz. Bei der Aufnahme lautet das Bekenntnis: Ich fliehe zu Buddha, ich fliehe zu Dharma, ich fliehe zu Sangha[1]. Die Buddhisten in Nepal haben für diese, der Dreiheit Brahma, Vishnu, Siva ähnliche Dreiheit ein Dreieck, in dessen Mitte ein Punkt ist, als Symbol.

Der Dekalog (Dasasîla) enthält nur Verbote; die fünf ersten sind für jeden Buddhisten bindend, die acht ersten für die Vollkommenen in der Welt. Sie verbieten, ein lebendes Wesen zu töten, zu stehlen, einen Ehebruch zu begehen (für Mönche, eine Frau zu berühren), zu lügen, berauschende Getränke zu genießen, Mahlzeiten zu ungewöhnlicher Zeit zu halten, an weltlichen Vergnügungen teilzunehmen, Putz und Wohlgeruch zu gebrauchen. Ein weiches Bett zu gebrauchen und Geld anzunehmen, ist für den Aszeten untersagt. Es wäre aber verfehlt, wenn man hierin einen „Werkheiligkeits-Enthusiasmus" erblicken wollte[2], weil die Erlösung in der werktätigen (Gehorsam) Aufhebung des Leidens selbst, nicht erst in der Zukunft gesucht, das Sittliche nicht als Mittel zum Zwecke betrachtet werde. Vielmehr ist die tätige Sittlichkeit nicht das Höchste, sondern nur der Übergang. Das höchste Stadium ist die Negation, die Versenkung, Beschauung, nicht die aktive Sittlichkeit, die Werktätigkeit. Selbst das Mitleiden Buddhas mit dem Elende der Menschen ist kalt und frostig. Von der Gottes- oder Nächstenliebe als Motive der Tugend und Barmherzigkeit im moralischen Sinne kann keine Rede sein, obwohl Spitäler für Kranke und fast noch reichlicher für Tiere hergestellt und ausgestattet werden[3]. Er betrachtet das Leiden immer allgemein, nie individuell. Sein

---

[1] Minayeff, Recherches sur le bouddhisme, 1894, 155 ff 271 ff. Neumann, Reden Gotamo Buddhas, 1896—1902.

[2] Teichmüller, Religionsphilosophie 406 ff. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre, 1882; Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien, 1884. Dagegen Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 209 ff; I (1894) 25.

[3] Hardy, Buddhismus 139; Indische Religionsgeschichte, 1898, 77. Schopenhauer, Parerga II 389 ff. Kath. Missionen 1887, 236. Sauffaye, Lehrb. II

Trost ist stets darauf gerichtet, daß andere auch Elend haben. Die Resignation, allerdings nicht der pessimistische Weltschmerz und die Verzweiflung, sondern das Wissen und Erkennen, das vermeintliche Bewußtsein der Erlösung vom Tode und der Seelenwanderung, ist die einzige Zuflucht. Gewiß ist das ethische Streben und Ringen der Buddhisten und ihr günstiger Einfluß auf die Hebung des sittlichen Bewußtseins und des ganzen Lebens der Bevölkerung sehr hoch zu werten[1], aber es fehlt demselben doch mit dem idealen Ziel des christlichen Lebens auch der innere Gehalt.

Die negative Liebe zu allen Wesen, welche das vorhandene Übel zu vermehren sich scheut, und das Wohlwollen, das freundlichen Anteil nimmt, wirken sympathisch und haben in Verbindung mit der Zusicherung unfehlbarer Erlösung bezaubernd auf die Massen gewirkt, aber dieses Mitleid ist ein psychisch-physisches, kein sittliches Gefühl und mußte, weil alle Erlösung im Erkennen gegeben sein sollte, zum Indifferentismus führen. Da aber eine vom Glauben losgelöste Theorie für das praktische Leben unwirksam ist, so konnte der Buddhismus erst durch den Aberglauben des Volkes zur Religion werden. Für das Volk aber war es von Bedeutung, daß die Moral des Brahmanismus, der nur Kastenpflichten kannte, durch die allgemeinen Menschenpflichten abgelöst wurde. Gegenüber dem gequälten, angstvollen, gedrückten Leben der Inder unter dem brahmanischen Gesetz mit den Kasten verkündigte Buddha sein Gesetz als „ein Gesetz der Gnade für alle", ohne daß aber, wenigstens anfänglich, eine Vorliebe für die Armen wahrzunehmen wäre. Im Gegenteil waren unter den Mönchen und Laiengläubigen die Vornehmen und Reichen durchaus überwiegend. Den Geringen und Elenden nachzugehen, außer dem allgemeinen das besondere Leiden aufzusuchen, blieb dem Buddhismus stets fremd, obwohl die Tugenden nicht von den Kasten abhängen, auch nicht von Büßungen und Bußübungen, sondern die Reue und das Sündenbekenntnis vor den Genossen zur Sühne der Sünden genügen[2].

Doch beweist das Bedürfnis nach Sühne einen tieferen Zug der buddhistischen Ethik, wie er in keiner außerchristlichen Religion so lebendigen Ausdruck erhalten hat. Er hängt mit dem Glauben an Karma,

---

96 ff 108. Davids, Buddhismus 152 ff. Die Missionäre machen das Verbot, Tiere zu töten und zu genießen, welches aus dem Buddhismus in die „abscheuliche Jainasekte" und den Brahmanismus eingedrungen sei, für die Greuel der Hungersnot verantwortlich, weil viele lieber sterben als Fleisch oder Fisch essen (Kath. Miss. 1903, 58).

[1] Hardy a. a. O. 66. Davids a. a. O. 92 131 ff 156.

[2] Delff, Entwicklungsgeschichte der Religion, 1883, 99 ff. Saussaye a. a. O. II 101 f.

d. h. die in diesem oder im vorausgehenden Leben vollbrachte Tat, die in ihren Folgen fortwirkt, bis der letzte Heller bezahlt ist, zusammen. Derselbe Gedanke durchdringt einen großen Teil der brahmanischen Literatur und ist noch unter den heutigen Hindus eine der geläufigsten Vorstellungen. Die ersten Spuren finden sich in den Upanishaden. Danach ist Karma die Tat, daß nämlich der Mensch durch die gute Tat gut, durch die schlechte Tat schlecht werde. Wer mit bösen Gedanken spricht oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fuße des Zugtieres folgt. Man kann der Furcht einer bösen Tat nicht entrinnen. Voraussetzung ist eine frühere Schuld oder ein früheres Verdienst. Dies kann man nicht beweisen, aber es wird geglaubt, so fest wie nur irgend ein religiöser Glaubenssatz. Keine guten oder bösen Gedanken, Worte oder Werke können in dem Kreislauf des Weltalls verloren gehen[1]. Dies ist das „Rad des Gesetzes", die gegenseitige Verkettung der Ursachen. Nur die Wiedergeburt kann davon befreien. Jede gute Handlung wird ihre Belohnung und jede schlechte ihre Bestrafung haben, bis zu dem Tage, wo man, nachdem jede Sünde gesühnt oder vernichtet ist, durch das Feuer des Wissens, wie die Hindus sagen, ins Nirvâna oder die endliche Befreiung kommt. Auf diesem Wahn beruht die Heiligung und die moralische Weltordnung des Buddhismus.

Man kann die ganze buddhistische Lehre in das Wort „Gerechtigkeit" zusammenfassen. Buddha soll nach seiner Erleuchtung auf dem Wege nach Benares gesagt haben: „Ich wünsche des herrlichsten Gesetzes Rad zu drehen. Darum will ich hin zur Stadt Benares gehen, um jenen Licht zu spenden, die in Finsternis leben, d. h. ich beabsichtige ein Reich der Gerechtigkeit zu gründen." Die Barmherzigkeit fehlt. Das Verdienst hängt lediglich von der Gesinnung, nicht von der äußeren Handlung ab. Es wird entweder durch Sieg über den Egoismus oder durch Vermeidung des Bösen erworben. Gegen sich selbst hat der Buddhist keine Verpflichtung. Der Selbstmord ist erlaubt, aber eine Tollheit, weil er die Wiedergeburten nicht hindert, und daher selten. Die Reue wirkt nur für die Zukunft, nicht für das Vergangene. Opfer, Gebet (Gebetsmühlen!)[2] usw. haben nur subjektiven Wert. Äußere Bußübungen, Fasten, Kasteiungen hat Buddha im Gegensatz zu andern Mönchsorden, wie der Jainismus, verworfen.

---

[1] M. Müller, Natürl. Rel. 106 ff. Hardy, Buddhismus 33 ff 58 ff 66 ff. Weiß, Apologie II 917. Oldenberg, Buddha 248 ff 311 ff.

[2] Besonders in Tibet. Auf den Zetteln steht in der Regel: Om mani padme hum = O Kleinod im Lotus, Amen. Vgl. Saussaye, Lehrb. II 112. Kath. Missionen 1900, 8. Simpson, The Buddhist Praying-Wheel, 1896. Rev. de l'hist. des rel. I (1898) 117 ff.

27. Wohl werden viele moralische Vorschriften von der christlichen und buddhistischen Religion übereinstimmend aufgestellt. Die meisten sittlichen Wahrheiten, welche das Evangelium lehrt, sind auch in der Bibel der Buddhisten zu finden. Damit ist mancher gemeinsame Zug des von Gott zum höheren sittlichen Leben angelegten und ausgestatteten Menschengeistes bloßgelegt[1], aber Zweck und Mittel sind durchaus verschieden. Buddha will den Menschen zu seinem Selbsterlöser von Sünde und Elend machen, raubt ihm den tieferen göttlichen Lebensgrund, kennt keine Gnade, verurteilt ihn zu negativer Loslösung ohne alle aktive Energie. Auf die Fragen über das Ziel und Ende des Menschen, über Gott und Himmel, Seligkeit und Unsterblichkeit hat Buddha keine Antwort! Schweigen oder Negation, das eine so vielsagend als die andere, bilden den einzigen Trost! Was soll dem Menschen die Nachahmung des Vorbildes Buddha nützen?

Der Buddhismus ist unvermögend, ein neues, tätiges Leben zu begründen, ist ohne Hoffnung. Vergebens haben Schopenhauer und Hartmann denselben dem Christentume gleichgestellt. Die Analogie ist keine andere als die von Schein und Wahrheit, wie auch Hartmann selbst zugesteht, daß die Ähnlichkeit nur eine äußere, scheinbare ist und gerade die christlichen Vorzüge fehlen[2]. Die vollkommene religiös-sittliche Autonomie, durch welche der Buddhismus in einzig dastehender Erhabenheit über alle übrigen bis heute zur Verwirklichung gelangten Religionen hoch erhaben sein soll, ist ein zweifelhafter Vorzug, denn so bezaubernd das Bewußtsein, sein eigener Erlöser zu sein, auf den stolzen Menschen wirken mag, der „Herr von Selbst" muß doch immer wieder die Erfahrung machen, daß seine Kräfte dazu nicht ausreichen. Flucht aus der Welt, nicht Überwindung der Welt ist seine Losung. Vergebens schreibt man buddhistische Katechismen, um den vorchristlichen Versuch einer erlösenden Universalreligion mitten in den christlichen Kirchen und Staaten zu verbreiten. Wer den Glauben an die Erlösung in Christo verloren hat, wird aus jenem dürren Reis kein frisches Leben ziehen; wer diesen Glauben aber bewahrt hat, wird desselben erst recht nicht bedürfen. Der Buddhismus kann mit dem Christentum weder nach der Tiefe seiner Tätigkeit noch nach dem fruchtbaren Impuls, welchen es den Gedanken und dem Fortschritt der Menschen gegeben hat, verglichen werden.

Das Volk hat ohnehin diese buddhistische Erlösung der Weisen in seiner Art aufgefaßt und hängt an den alten Religionsgebräuchen. Es glaubt an das schon in den Pâlitexten gelehrte Nirvâna als an ein Paradies,

---

[1] Aiken, Dhamma 258 ff 304 ff. Schröder, Wesen der Rel., 1905, 5 30.
[2] Religiöses Bewußtsein 318 ff 336 ff. Aiken a. a. O. 198 ff.

an Buddha als an den inkarnierten Gott, als an einen Gott im Paradies. Buddha erscheint als der Mittelpunkt, um welchen der ganze Kult gravitiert. Man betet die unter der Kuppel der Stûpas verborgenen Reste desselben, die sichtbaren Symbole seiner Allwissenheit und seines Gesetzes an. Aberglaube, Zauberei, Teufelsanbetung sind im Schwange. Daraus erklärt es sich, daß sich der Buddhismus nicht nur nie vom Polytheismus ganz losmachen konnte, sondern sich auch den Religionen der verschiedenen Völker zu akkommodieren suchte. Für ein Volk ist eine Religion ohne Gott, die erhabenste Güte ohne einen persönlichen Gott, eine Fortdauer ohne persönliche Unsterblichkeit, eine Glückseligkeit ohne örtlichen Himmel, die Möglichkeit der Heiligung ohne stellvertretenden Heiland, eine Erlösung ohne Gebet und Opfer, Bußübungen ohne Priester und Vermittlung von Heiligen, nur durch eigene Kraft, Selbstreinigung von Unwissenheit und moralische Selbsttötung, eine höchste Vollkommenheit schon in diesem Leben, ein unfaßbarer, unmöglicher Gedanke[1]. Ein protestantischer Bischof (Sheres-chewsky) schreibt, „daß nie ein riesigeres System von Betrug, Wahnwitz und Götzendienst durch irgend eine falsche Religion über die Menschheit gebracht wurde". Besonders zu beachten ist, daß der heutige Buddhismus kein einheitliches System ist. Er gleicht einem Baum mit 100 Ästen, der sich überall adaptiert hat.

28. Nicht in der Lehre, welche ganz prinzipiell von der Lehre des Christentums verschieden ist, sondern in der praktisch-aszetischen Richtung liegt die Schwierigkeit, welche diese Religion wie die indischen Religionen überhaupt, die in einem hohen Altertum und in unverkennbaren Elementen der sittlich-geistigen Anlage des Menschen und der Urgeschichte ihre festen Wurzeln haben, dem Werke der christlichen Mission bereiten. Die Buddhisten glauben in ihrem Sündenbewußtsein und in ihrem selbsteigenen Erlösungswerk ohne die Vermittlung von Priestern, ohne Opfer, in der Nachahmung des gefeierten Buddha dasjenige bereits zu besitzen, was ihnen das Evangelium bieten will. Sie sind allerdings keineswegs stationär und abgeneigt gegen religiöse Neuerungen, ja lieben den Wechsel nicht geringer als die Europäer, aber der orientalische Grundzug bleibt. Ihre Weltflucht führt zum Quietismus und Indifferentismus, der bei der gegenwärtigen Gefühlshascherei und bei dem allgemeinen Weltschmerz auf die abgelebten Seelen elektrisch zu wirken scheint. Der tatsächliche Zustand der Länder, in welchen gegenwärtig noch der Buddhismus herrscht, zeigt

[1] Theol. Quartalschr. 1887, 315. Stimmen aus Maria-Laach II (1887) 131. Minayeff, Rech. sur le bouddh., 1894, 165 ff 180. Er verweist besonders auf die alten Skulpturen von Bharhut 211 ff. Über den christlichen Einfluß auf indische Kunst vgl.: Ein Christustypus in Buddhafiguren, Oriens christ. 1901, 159—167.

zur Genüge, wie unzureichend menschliche Erkenntnis und Kraft sind, um das Wohl des Einzelnen und der Völker zu begründen. Die Schilderungen auch der neuesten Reisenden (Huc, Hübner, Copleston, Bischof in Colombo) entwerfen uns ein düsteres Bild von dem schrecklichen Aberglauben und der sittlichen Verkommenheit jener großen indogermanischen und mongolischen Völker[1]. Nur die abendländische, die christliche Zivilisation kann ein neues Leben erwecken, indem sie statt der pessimistischen Verzweiflung den Mut des Leidens und des Kampfes gegen die Begierden und die Welt einpflanzt und den Wert der Persönlichkeit vor Gott lehrt[2].

Dieser große kulturelle Unterschied zeigt sich auch bei der überraschend ähnlichen Einrichtung des Mönchtums. Denn ist auch der Unterschied des orientalischen und abendländischen Geistes bei einer Vergleichung wohl zu berücksichtigen, wie er sich schon zwischen dem griechischen und lateinischen Mönchtum geltend macht, so bleibt die Verschiedenheit dennoch eine prinzipielle. Die christlichen Mönche haben die Bodenkultur gefördert, die buddhistischen nicht, ja es war ihnen geradezu verboten. Der Wert der Arbeit wurde verkannt. Die christlichen Mönche haben der Wissenschaft unschätzbare Dienste geleistet, die buddhistischen haben nichts für dieselbe getan. Die christlichen Mönche haben den Götzendienst und den Aberglauben beseitigt, die buddhistischen haben denselben nicht nur fortbestehen lassen, sondern durch Vergöttlichung des Buddha und seiner Schüler einen neuen Götzendienst in Indien und China verbreitet[3]. Als Mitglied der großen Gemeinschaft der Heiligen arbeitet der christliche Heilige mit an der Erlösung und Heiligung des Ganzen. Indem er für das Ganze wirkt, erwirbt er sein eigenes Heil. Der indische Heilige erlöst vor allem sich selbst.

Harlez zeigt den Unterschied an den zwei großen Heiligen, Boddhisattva Avalokitêsvara im Norden, der als Inkarnation des höchsten Wesens der barmherzige Heilige mit Auszeichnung war und das Gesetz kennen und für die Unglücklichen üben lehrte, und Nagarjuna im Süden, dem Philosophen, der anfangs des 1. Jahrhunderts v. Chr. philosophische Unterweisungen gab. Von jenem haben wir nur fabelhafte Legenden, dieser erklärt alles Sein für Illusion, den Buddha selbst ebenfalls. Die Wissenschaft steht in der Mitte zwischen Affirmation und Negation. Alles ist Täuschung. Moralisch gilt die absolute Indifferenz als die höchste Vollkommenheit, der absolute Quietismus, der nichts Gutes und nichts Böses kennt. Für den

[1] Vgl. schon Fr. Xaver. E. de Vas, Leben und Briefe des hl. Fr. Xaver II (1877) 155 ff 159 ff 163. Copleston, Buddhism, 1893.

[2] Dilger, Erlösung 364. Allg. Ztg. 1899, Beil. 187; 1904, Beil. 230.

[3] Stimmen aus Maria-Laach II (1887) 118 ff 125. Harlez, Science cath. I (1888) 234. Davids, Buddhismus 208 ff. Kath. Miss. 1904, 7 150 ff.

Aszeten ist alles ein und dasselbe. Diese beiden vergleiche man nun mit Vinzentius von Paul und Franz von Assisi einerseits, mit Augustinus und Thomas anderseits, und man wird den gewaltigen Unterschied finden. Es gibt allerdings auch wahrhaft keusche und bußfertige Aszeten, „aber das Büßerleben ist eine Inspiration des Gewissens, welche sich auf diese Weise zu allen Zeiten der Menschheit geoffenbart hat".

29. Die seit Schopenhauer übliche Schwärmerei für den Buddhismus[1], welche weite Kreise, die mit dem Christentum zerfallen sind, ergreift, läßt sich nur aus den trostlosen Zuständen der religiösen Verhältnisse und der naturalistischen Wissenschaft begreifen. Der Glaube ist erschüttert, aber das Gefühl will seine Beruhigung. Eine undogmatische Religion mit mystischer Richtung soll den Seelenschmerz heilen. Es muß weit gekommen sein, wenn der Katechismus von Subhâdra, welcher dem von Olcott den ersten, alten Buddhismus entgegenstellen will, den Buddhismus als lebendige Quelle der Wahrheit preisen darf, weil seine Lehren frei von jedem Dogma und

[1] Vgl. Burnouf: Rev. des Deux Mondes 1888, Juillet; drei Plaidoyers zu Gunsten des Buddhismus finden sich Rev. de l'hist. des rel. I (1892) 192 ff. Gegen L. de Rosny, Le Bouddhisme éclectique, 1894, vgl. Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 103 f. Neumann, Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat Meister Eckharts, 1891. Die Reden Gotamo Buddhas, 1896—1902. Dazu Stimmen aus Maria-Laach I (1892) 266 ff. Vgl. auch Ahles, Buddhismus und Christentum: Zeitschr. für Missionskunde 1887, 1 ff und die zitierten Aufsätze von Harlez. Seit 1893 erscheint eine Zeitschrift, „Lotusblüten", für die Verbreitung der orientalischen Theosophie (W. Friedrich, Leipzig). Der Prospekt gibt genügenden Aufschluß. Auch die spiritistische Zeitschrift „Sphinx" (Braunschweig) hat es sich zur Aufgabe gemacht, „die Lehren des Buddhismus im Zusammenhange mit den Kulturaufgaben unserer Zeit darzustellen". Der Kongreß zu Chicago 1893 hat die Bestrebungen dieser ungesunden Religionsmengerei offen zu Tage gefördert. Schultze, Vedânta und Buddhismus als Fermente für eine künftige Regeneration des religiösen Bewußtseins innerhalb der europäischen Kultur, 1893; Der Buddhismus als Religion der Zukunft[2], 1901. Ein Verzeichnis der buddhistischen Schriften findet sich bei Steude, Evang. Apol. 405 f. Der deutsche buddhistische Katechismus sei schon 1887 in 27 000 Exemplaren verbreitet gewesen, 6. Aufl. 1902. Vgl. auch Gandmann, Christentum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältnis: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II 1. Barth: Rev. de l'hist. des rel. II (1893) 278 ff; I (1895) 314 ff; I (1902) 346 f. Die oben genannten Schriften von Seydel reden der Abhängigkeit des Christentums vom Buddhismus das Wort. Dagegen Stimmen aus Maria-Laach II (1897) 20 ff 127 ff 240 ff 505 ff. Carus, The Gospel of Buddha, 1896. Allg. Ztg. 1897, Beil. 136. Bertholet, Buddhismus u. Christentum, 1902, u. seine Bedeutung in unserem Geistesleben, 1904. Freybank, Buddha und Christus. Eine buddhistische Apologetik, 1903, Buddhistischer Missionsverlag. Mariano, Cristo e Budda e altri iddii dell'Oriente. Studii di religione comparata, 1900. Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi, 1904, 62 ff.

jedem Formalismus, ganz konform der Natur und ihren Gesetzen, einfach und allen Intelligenzen zugänglich und doch so tief seien, daß sie den Ohren der in philosophischen Spekulationen gebildeten und zum höchsten intellektuellen Kultus emporgestiegenen Europäer angenehm klingen! „Könnte es sich mehr und mehr ausbreiten, zum Wohl und Heil der Welt, dieses Licht, welches sich jetzt vom Orient erhebt, wo jedes Licht aufgeht und seine Strahlen über die abendländischen Gegenden ausbreitet, könnte es zum Glück und zur Erlösung der Menschheit beitragen!" Es wird geschildert als ein Reich der Güte und vollkommenen Weisheit ohne einen persönlichen Gott, als eine Fortdauer der Individualität ohne unsterbliche Seele, ein ewiges Glück ohne örtlichen Himmel, ein Weg des Heils ohne fremden Erlöser, Priester, ohne Interzession eines Heiligen, ohne Barmherzigkeit, sondern durch ein natürliches und notwendiges Gesetz, als eine vollkommene Vollendung, die man in diesem Leben auf der Erde erreichen kann!

Da ist doch Hartmann noch zu loben, welcher anerkennt, daß für den vollendeten Buddhisten, dem alles Illusion ist, nur der absolute Indifferentismus übrig bleibt. An diesen Klippen des absoluten Indifferentismus, dem Selbstmord und der Libertinage, hätte der Buddhismus notwendig Schiffbruch leiden müssen, wenn er nicht durch den Schein der sittlichen Weltordnung, welche sich in der Seelenwanderung kund tut, einen Sicherheitsverschluß angebracht hätte. Allein diese Seelenwanderung vermag sich innerhalb der buddhistischen Weltanschauung weder zu legitimieren noch sich mit den Grundlagen derselben zu vertragen. So fällt der Buddhismus ebensogut wie der Brahmanismus in zwei sich widersprechende Bestandteile auseinander, in den Illusionismus und in die Seelenwanderung mit moralischer Bedingtheit des Zustandes. Wer den Buddhismus im modernen Europa zu restituieren unternimmt, befindet sich entweder (wie Schopenhauer) selbst in der noch unaufgeklärten Konfusion dieser beiden Bestandteile, oder er will als subjektiver Idealist bloß den Illusionismus ohne die Seelenwanderung zur Grundlage des religiösen Lebens machen, was unmöglich ist, oder er will (wie Hellenbach) die Seelenwanderungstheorie auf transzendental-realistischer Basis erneuern unter Verwerfung des illusionistischen Grundprinzips des Buddhismus. Man hat heute nur noch die Wahl, entweder den Buddhismus als Erkenntnistheorie zu akzeptieren unter Verzicht auf die religiöse Bedeutung desselben, oder ihn prinzipiell zu verwerfen und statt auf den Buddhismus auf die Sâmkhyalehre zurückzugreifen[1].

---

[1] Steude a. a. O. 339 ff. Huc u. Gabet, Wanderungen 109 f 202 206 267 290 u. a. Sauſſaye, Lehrb. II² 71. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religionen, 1901, 9 ff.

Für Asien mag diese Religion zum Teil das geworden sein, was das Christentum für die westlichen Kulturländer ist. Daß aber der Buddhismus jemals dem Christentum seine Weltstellung streitig machen werde, ist nicht zu befürchten. Trotz des universellen Zuges ist er doch mit der Denkweise und Lebensart der westlichen Völker unverträglich.

30. Der Buddhismus hatte, obwohl oder weil er eine Art Mönchsorden war, der mit dem Volke enge Beziehungen hatte, eine große Expansivkraft, er eroberte bald Hinterindien, verbreitete sich schon im 2. Jahrhundert v. Chr. auf Ceylon, wo in dem berühmten Tempel von Kandy ein großer (elfenbeinerner) Zahn Buddhas verehrt wird[1], in Afghanistan, Baktrien, China und von da über die östlichen Inseln. Im Jahre 65 n. Chr. führte der Kaiser Ming (Hiao-Mengti) offiziell den Buddhismus als dritte Religion in China ein und ließ aus Indien einen buddhistischen Priester, eine Statue des Buddha und ein heiliges Buch kommen. Von da an gab es Wallfahrten und Reisen nach Indien in Menge[2]. Im Jahre 146 hielt der Buddhismus seinen Einzug in das Land Iravadi (Birman). Von China kam der Buddhismus 552 nach Japan, seit dem 7. Jahrhundert nach Tibet, von da im 13. Jahrhundert in die Mongolei und Mandschurei, während er aus seinem Stammland Indien, namentlich infolge des Islam, seit Jahrhunderten (ungefähr seit 1000 n. Chr.) verbannt ist.

In Tibet wurde durch Thong-Kaba im 14. Jahrhundert eine besondere Form mit einer ausgebildeten Hierarchie (Lamaismus, Lama = Brahma) eingeführt. Die Großwürdenträger, besonders der Dalai Lama (Groß-Lama), eine moderne Einrichtung etwa seit dem 16. Jahrhundert, welcher zu Lhasa (Land der Geister) seine Residenz hat, gelten als Inkarnationen des Buddha oder als lebende Buddhas selbst. Er ist der geistliche und weltliche Herrscher, ist aber in seinem großen Palast von der Welt abgesondert. Rom und Lhasa, der Papst und der Dalai Lama bieten interessante Analogien. Die dem Buddhismus eigenen Religionsübungen, welche Ähnlichkeit mit katholischen Einrichtungen haben, sind noch weiter ausgebildet: Klöster, Kirchenglocken, Rosenkränze, Heiligenbilder, Reliquien, Fasten, Kirchenmusik, Prozessionen, Litaneien, Weihwasser, Krummstab, Bischofsmütze, Meßgewand, Chormantel, Taufe, Beicht, Messe, Eucharistie,

[1] Stimmen aus Maria-Laach II (1898) 222 ff. Kath. Miss. 1904, 6 7. Zur großartigen Entwicklung der indischen Baukunst im Buddhismus s. Dahlmann, Buddha 166 ff.

[2] J.-Tsing, Les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident. Trad. p. Chavannes, 1894. Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 359 ff.

Opfer für Verstorbene[1]. Diese und andere Ähnlichkeiten haben die Missionäre im Anfang sehr überrascht. Der Abbé Huc erzählt, daß ihn die Bemerkungen eines tibetanischen Lama über Religion in nicht geringes Staunen versetzt haben. Von einer Übersicht der christlichen Religion sei dieser nicht im mindesten überrascht gewesen. Er hat diese Ähnlichkeit in seiner „Reise durch die Mongolei nach Tibet" nach dem äußeren Schein für Wahrheit genommen, so daß sein Buch auf den Index gekommen sein soll[2]. Aber nicht bloß sind diese Gebräuche nur Symbole ohne Inhalt, es ist auch der Beweis für ihr höheres Alter nicht selten mangelhaft. Die symbolischen Darstellungen sind entschieden späteren Datums. Huc und Gabet glauben an christlichen Einfluß aus der Zeit des Nestorianismus und der Mongolenherrschaft im 14. Jahrhundert. Der Reformator Thong Kaba hatte wahrscheinlich einen katholischen Missionär zum Lehrer. Die Bonzen blieben beim alten Buddhismus, die Lama haben die Neuerung. Während Huc und Gabet zwar nach Lhasa zu gelangen wußten, aber den Dalai Lama nicht sehen durften, ist dies neuestens einem buddhistischen Priester aus Japan gelungen.

IV. Der Hinduismus.

31. Den Hinduismus, welcher schon früh dem vedischen Brahmanismus gegenüberstand, aber erst später zu größerer Geltung kam, weil die Brahmanen ihn als Ersatz für den seit dem 5. Jahrhundert in Verfall geratenen Buddhismus brauchten, können wir einfach als den Dienst des Vishnu und Siva bezeichnen[3]. Denn die nach diesen beiden Göttern benannten Sekten, die der Vaishnava (Diener des Vishnu) und der Saiva (Diener des Siva), sind unter den vielen Sekten der Inder die bedeutendsten, die beiden großen Volksreligionen, welche den Hinduismus beherrschen, ohne dem Brahmanismus feindlich entgegenzutreten. Im Gegenteil haben sich die Brahmanen damit abgefunden, indem sie die Sekten in sich aufnahmen und in der Lehre vom Trimûrti (Aum, Om) einen Vereinigungspunkt

---

[1] Saussaye, Lehrb. I 424. Rocholl, Philos. d. Gesch. II 349. Theol. Quartalschr. 1858, 300. Katholik I (1886) 207 ff 268 ff 397 ff.

[2] M. Müller, Essays I 175. Theol. Quartalschr. 1858, 289 ff; 1883, 112 f. In den Ausgaben des Index vom Jahre 1856 und 1873 findet sich übrigens das Buch nicht. Kath. Miss. 1897, 207 f. Henry S. Landor, Auf verbotenen Wegen, 1898. Hedin, Durch Asiens Wüsten auf neuen Wegen in Pamir, Lop-nor, Tibet und China, 1899; Im Herzen Asiens, 1903. Allg. Ztg. 1904, Beil. 24. Stimmen aus Maria-Laach I (1904) 565 ff. Hedin durfte nicht nach Lhasa hinein. 1904 kam dagegen eine englische militärische Expedition in die heilige Stadt hinein.

[3] Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 36 ff.

ſchufen[1]. Obwohl aber dieſe ſeit dem 10. Jahrhundert bekannte, aber mit dem modernen Wort benannte Lehre häufig mit der Trinitätslehre in Parallele geſtellt wurde, ſo iſt ſie davon doch weit entfernt. Viel eher könnte man ſie, trotz der häßlichen Abbildung mit einem Leib und drei Köpfen, unter dem Geſichtspunkt des philoſophiſchen Modalismus betrachten (tri = drei, mûrti = Form), denn das abſolute Weſen erſcheint hier als Brahmâ, Schöpfer, Viſhnu, Erhalter, Siva, Vernichter und Erneuerer. Übrigens iſt Brahmâ nur formell beigefügt, aber auch Viſhnu (im Gangestal) und Siva (im Induſtal) gehören nicht zuſammen.

In dem Heldengedicht Mahâbhârata heißt es: „Er, nämlich der heilige Gott Narâjana oder Viſhnu, der Ewige, erſchafft in des Brahman Perſon, er erhält des Allgeiſts Geſtalt, in ſeiner Eigenſchaft als Rudra zerſtört er, das ſind die drei Stände des Herrn der Geſchöpfe.“ Viſhnu erſchafft als Brahman, er erhält als Allgeiſt, Puruſha, und zerſtört, nimmt das Geſchaffene wieder in ſich zurück als Rudra oder Siva. Das ſind die drei Stände, Zuſtände, Tätigkeiten des Schöpfers, d. h. des Allgotts Viſhnu. Nach gewöhnlicher indiſcher Theologie iſt Brahman der „Großvater“, der Weltſchöpfer, Viſhnu der „Geiſt“, der „Allgeiſt“ iſt der Welterhalter, und Siva iſt der Weltzerſtörer. An einer andern Stelle iſt der gleiche Gedanke des dreieinigen Gottes noch einfacher ausgeſprochen: „Er, der Viſhnu iſt, iſt auch Rudra (= Siva), und er, der Rudra iſt, iſt auch der Großvater (= Brahman), ein Leib (Weſen), aber drei Götter: Rudra, Viſhnu, Großvater.“ Der indiſche dreieinige Gott iſt alſo der pantheiſtiſche Allgott, der in dreierlei Weiſe tätig iſt[2]. Für die Brahmanen gibt es keine ewigen Götter außer dieſer hinduiſchen Trinität, weil alle andern Götter und Genien durch die Transmigration, der ſie unterworfen blieben, wieder auf die Erde zurückgeführt werden konnten. Die Buddhiſten ſetzen dafür Buddha, das Geſetz und die Gemeinde der Gläubigen, glauben aber auch an die Transmigration.

---

[1] Roussel, Cosmologie hindoue d'après la Bhâgâvata Purâna, 1898. Ann. de phil. chrét. 1899, Févr., 489 ff.

[2] Sauer, Mahâbhârata, 1893, 43. Baumgartner, Das Mahâbhârata, das Volksepos der alten Inder: Stimmen aus Maria-Laach II (1892) 182 ff. Die erſte Bearbeitung falle vor das 4. Jahrhundert v. Chr., die zweite nach dem 4. Jahrhundert n. Chr., die dritte zwiſchen das 5. und 8. Jahrhundert. Vgl. Derſ., Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder, 1894. Dahlmann, Das Mahâbhârata, 1895 1902. Mahâbhârata der Veda aller Veda, Râmâyana das Ideal aller Kunſtdichtungen, dort das religiöſe, hier das kunſtpoetiſche Element. Siecke, Der Gott Rudra im Rigveda: Archiv f. Religionswiſſenſchaft 1898 Heft 2 3. Barth: Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 36 ff; I (1902) 185 ff. Schröder, Weſen d. Rel. 27: Natur-, Seelengott, höchſtes Weſen.

32. Es ist weniger die Religion der Brahmanen, der Spekulation, als die Volksreligion, welche, durch den pantheistischen, monistischen Nebel hindurchbrechend, dem Bedürfnisse des persönlichen Menschen nach einer Beziehung zu dem persönlichen Gott, nach dem Heil, nicht bloß nach der Wahrheit, gerecht zu werden suchte. Die Grundzüge sind alt, wenn sie auch als Tradition durch die Veden nicht erkennbar sind, aber sie sind umgestaltet unter dem Einflusse der Eingebornen und mannigfaltig verändert durch die verschiedenartigen Einwirkungen fremder Völker (der Griechen, Skythen, Araber, Afghanen, Mongolen). Der brahmanische Kastenunterschied wurde nicht nur nicht aufgehoben, sondern noch gesteigert, indem weitere, streng abgeschlossene Unterkasten in großer Zahl gebildet wurden[1], aber doch zeigte sich mit der Zeit das Bestreben, die Gegensätze etwas abzuschwächen.

Beide Religionen liegen mit ihren Ursprüngen im Dunkel, reichen aber in ein hohes Altertum hinauf. Schon Megasthenes (3. Jahrhundert v. Chr.) bemerkt, die Religion der Inder sei in zwei Sekten gespalten gewesen, in diejenige der Brahmanen und in jene der Sarmanen (Srâmanas=Buddhisten). Die Verehrung des Dionysius (Siva) und des Herakles (Vishnu) sei jedoch vorherrschend. Wahrscheinlich sind die Religionen des Siva und Vishnu im alten Hinduismus so alt oder älter als der Buddhismus und Jainismus.

33. In dem religiösen und sozialen Gemische, das man Hinduismus nennt, kann man gewissermaßen eine doppelte Schicht von Glaubensansichten und Gebräuchen unterscheiden. Oben die Religionen der großen Gottheiten Indiens, unten eine Masse von sozialen Kulten, besondern Praktiken, welche die wahre und oft einzige Religion der Massen konstituieren. Beide Ströme kreuzen und mischen sich, ohne sich zu fusionieren. Für die rein populären Glaubensmeinungen fängt man erst jetzt an, sich zu interessieren, während für die Religion des Siva und Vishnu, deren sich die Brahmanen schon früh bemächtigt haben, die Dokumente das Bestreben zeigen, sie auf eine einförmige Orthodoxie zurückzuführen. Sind auch die Namen der Sekten verschollen, so hat uns die Literatur doch die Spuren der mächtigen Volksreligionen hinterlassen, wo die Frömmigkeit zu einem erlösenden Gott, dem glücklichen Krishna, Siva, dem höchsten Herrn, ihre Zuflucht nimmt.

Noch mehr als die Religion der Upanishaden sind diese Religionen der genaue Gegenpart zu den Religionen Buddhas und Jainas in der konkretesten und populärsten Form, mit ihren Bruderschaften von Aszeten und

[1] Kath. Missionen 1889, 25 ff; 1890, 63. Ratzel, Völkerkunde III 443. Zur geschichtlichen Betrachtung des Krishnismus s. Barth: Rev. de l'hist. des rel. I (1889) 159 ff 296; I (1894) 417.

frommen Bettlern, und ihrem Lebensideal in einer gemeinsamen Lebensregel. Von der Geschichte dieser Sekten wissen wir so gut wie nichts, aber die Vergleichung der Lehre der Sektenhäupter von Râmânya (11. und 12. Jahrhundert) mit der der Pancarâtras führt zum Schluß, daß die eine dieser Sekten nur eine Reform der andern im Sinne der brahmanischen Orthodoxie war. Anderseits steigen die Pancarâtras sehr hoch hinauf und verschmelzen sich endlich mit den alten Bhâgavatas, den sehr orthodoxen Anbetern des glücklichen (Bhâgavat) Vasudêva Krishna, wie die Buddhisten die wenn auch weniger orthodoxen Anbeter des glücklichen Buddha gewesen sind. Wir haben hier also eine wirkliche Tradition, eine Art krishnaitische Kirche, analog der buddhistischen Kirche, welche der Brahmanismus endlich aufgegriffen und absorbiert hat, wie er es bis jetzt mit allen dissentierenden Kulten gemacht hat. Die parallele Entwicklung des Krishnaismus und Buddhismus in seinen ähnlichen Verhältnissen der Zeit und des Mittels hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Der historische Boden für den Vishnuismus beginnt erst mit dem 12. Jahrhundert, für den Sivaismus einige Jahrhunderte früher.

34. Vishnu ist im Rig-Veda ein Sonnengott, der hinter den andern Göttern zurücktritt. Er wird später als die schöpferische, erhaltende, vorsorgende Kraft verehrt. In verschiedenen Verkörperungen (Avatârâs), die aber durch Herabsteigen, nicht durch eigentliche Inkarnationen bewirkt werden, tritt er den Menschen näher und erscheint er als Retter. Diese Avatâren werden in den Nationalepopöen Mahâbhârata und Râmâyana verherrlicht. Die ersten Verkörperungen beziehen sich auf Tiergestalten, die siebte bringt ihn als Râma, die achte als Krishna, die neunte als Buddha; die zehnte als Kalki (Messias?) ist noch zu erwarten. Die größte Bedeutung hat die Verkörperung als Krishna. Mag auch die Lehre dieser Inkarnation mit der Inkarnation Christi vielfach übereinstimmen, ohne daß man christliche Einflüsse sicher nachweisen kann, so genügt es doch, die Mythe über das Leben Krishnas darzustellen, um jede Ähnlichkeit mit Christus abzuweisen. Krishna, der Sohn des Vasudêva und der Devâki, wird von Landleuten erzogen, gibt sich mit den Gopi, den Weibern und Töchtern der Kuhhirten, der sinnlichen Liebe hin. Seine Jugendgeschichte mit den Hirtenmädchen bildet den Inhalt vieler erotischen Gedichte[1]. Viele An-

[1] Saussaye, Lehrb. II 128. Kist, Indisches 43 ff. Roussel, L'incarnation d'après le Bhâgâvata Purâna: Science cath. 1891, Nr 8 9. Es sei eine große Ähnlichkeit mit der Inkarnation Christi vorhanden. Man müsse sich gegen E. Burnouf, Schuré, Jacolliot mehr auf die Negative beschränken, da der christliche Einfluß nicht erwiesen sei. Übrigens bemerkt der genaue Kenner Barth über einen hierauf bezüglichen Aufsatz Schurés: Rev. des Deux M. III (1888) 307 ff. Rev. de

hänger haben dieses Vorbild nachgeahmt. Diese Ausschweifungen haben noch in unserem Jahrhundert Aufsehen erregt. Die Sektenstifter wollten selbst als die Inkarnationen, die Repräsentanten der Gottheit erscheinen.

Dadurch rückte die Gottheit den Menschen näher. Die Persönlichkeit Gottes und des Menschen tritt, im Gegensatze zu der alten Identitätslehre, mehr in den Vordergrund. Glaube, Liebe, Devotion — Bhakti (später die dem Krishna erwiesene Liebe und gläubige Verehrung) — verbinden den Menschen mit Gott. Weder Erkenntnis noch Werke (rituelle oder sittliche), sondern nur die Hingabe an die Gottheit, das Versinken in Gott, das liebevolle Verhältnis zwischen Gott und seinen Dienern sind die Grundbedingungen des Heiles. Die Initiative zu diesem Verhältnisse kommt aber von Gott. Er, namentlich Vishnu als Râma und Krishna, erweist sich den Menschen gegenwärtig, helfend, segnend, rettend. Der Mensch verdankt alles der zuvorkommenden Gnade. Dabei bleibt es allerdings streitig, ob der Mensch die Gnade aktiv ergreift, wie sich das Äffchen an die Affenmutter hängt, oder passiv empfängt. Indem der Bilder- und Symbolendienst, der Tier- und Pflanzenkult aufgenommen wurde, hat der Vishnuismus den tiefsten Grund für die Ausartung der indischen Glaubensformen gelegt und die indische Naturverehrung bis zur letzten Konsequenz ausgebildet (vgl. Ägypten). Die Veräußerlichung zeigt sich auch darin, daß das Hersagen gewisser Formeln, besonders das Aussprechen der vielen Namen Krishnas, eine wunderbare Kraft hat.

35. Der Sivaismus hat viele Berührungspunkte mit dem Vishnuismus. Er hat noch tiefere Wurzeln in der vedischen Literatur als dieser. Siva, den die Brahmanen als zweiten Gott (nach Vishnu) aus der Weltseele hervorgehen ließen, ist an die Stelle des Rudra getreten, welcher in einem Hymnus des Yajur-Veda als Gott der Berge, des Hauses und Hofes, der Geschäfte gefeiert wird. Er ist auch der Gott, welcher die Brahmanen am meisten anzog und zeitweilig eine weite Verbreitung in Indien genoß, wie schon der Pilger aus China, Hiuen-Tsang, für seine Zeit (7. Jahrhundert n. Chr.) bezeugt. Siva ist der höchste Gott, persönlich als Gegenstand der Frömmigkeit gedacht wie Vishnu, in verschiedenen Formen seinen Dienern gegenwärtig. Nach dem den Urstämmen des Landes entlehnten und von den Brahmanen im Interesse ihrer Herrschaft verwendeten Volksglauben ist seine Gestalt und Abbildung fürchterlich. Er hat drei Augen, Schlangen um den Leib, Schädel um den Hals. Er repräsentiert die auflösende, vernichtende, aber auch die erneuernde

l'hist. des rel. I (1889) 161; I (1894) 44, derselbe sei ein Gewebe von Erfindungen, die sich nicht einmal ein Dichter auf dem Gebiete der Geschichte erlauben dürfte.

Naturkraft. Daher kommt das am meisten verbreitete Symbol desselben, der Phallus, welcher nach Millionen in Indien zählt. Siva ist aber auch zugleich ein großer Aszet, der große Yogin. Viele großen Yogi, weche Staunenswertes in Überwindung der menschlichen Natur leisten, z. B. jahrelang fast ruhelos auf Pfeilern stehen, sind Verehrer des Siva. Dies hindert freilich nicht, daß Siva auch eine Art Dionysus ist, mit fröhlichen Gesellen jagt, an Wein und Tanz mit Weibern sich ergötzt. Daraus erklärt sich, daß der Sivaismus in allen Volksklassen zahlreiche Anhänger zählt.

Die wichtigste, aber auch schlimmste Seite des Sivaismus ist die Verehrung der Sakti oder weiblichen Kraft, welche die Grundlage für alle indischen Göttinnen ist. Diese sind ebenso zahlreich als die Götter, deren Zahl man auf 330 Millionen angibt. Denn alle indischen Götter leben im Ehestand. Der Dienst der großen Göttin (Parvati, Ambika, Uma, Kandi, Durgâ, Kâli), welcher in der alten indischen Religion Anhaltspunkte hat, verdrängt oft den Dienst des Gottes. Und dieser Dienst ist düster, abstoßend. Sie trinkt Tierblut, verzehrt Leichen. Ihr Bild ist mit andern oft an den Wänden der Tempel zu sehen, „mit schwarzem Gesicht, verzerrten Zügen, bluttriefenden Lippen, ausgestreckter Zunge und einem durch die Nase gezogenen Ringe. Ihre Füße stehen auf einem Löwen und auf menschlichen Leichen, die Hände halten Mordinstrumente und Lotosblumen“ [1]. M. Müller sucht daher den Siva-Durgâdienst aus dem Eindringen eines halbbarbarischen Stammes zu erklären. Sexuelle Ausschweifungen aller Art und magische Künste gelten ihrer Verehrung. Auch wenn wir die alte indische Religion nicht besonders hoch taxieren wollen, so sehen wir in den Festen des Krishna und den Orgien der Kâli doch eine bedeutende Depravation, einen Sieg der Volksleidenschaften über die Spekulation und die alte Sitte.

36. Der Kultus ist ein Gemisch aus Altem und Neuem der mannigfaltigsten Art. Neben Vishnu und Siva werden Geister und Dämonen verehrt und gefürchtet. Der Fluß Ganges steht in hoher Verehrung [2]. Die Tempel sind häufig neben Seen gebaut, weil Brahma allen, welche sich darin waschen, die Vergeltung der Sünden verheißt. Tiere (Kühe), besonders Schlangen, Bäume, leblose Gegenstände dienen als Fetische. Zahlreiche Tempel sind den Göttern errichtet. Die Gaben bestehen aus Blumen, Öl, Weihrauch, Speise (Reis, Mehl, Milch, Butter, Gemüse, Salz). Dem Siva und seiner Gemahlin werden auch blutige Opfer gebracht. Idolo-

[1] Kath. Missionen 1887, 236. M. Müller, Anthrop. Rel. 154 ff.
[2] Sayssaye, Lehrb. II² 139 f.

latrie und Prostitution fehlen nicht. Die dem altbrahmanischen Kulte fehlenden Bilder sind zahlreich und vielgestaltig, in allen Formen „außerhalb der Grenzen des Möglichen und Schönen". Fasten und Feste sind häufig. Musik, Prozessionen, Festspiele tragen zur religiösen Feier und Zügellosigkeit bei.

Die Schilderungen der Unsittlichkeit und Verkommenheit der Hindus zeigen sehr düstere Farben. Man könne sich kaum einen Begriff von der heidnischen Schlechtigkeit machen. Dies ist um so bezeichnender, als dieselbe besonders bei den religiösen Akten, wie bei den massenhaften Wallfahrten, zu Tage tritt. Doch ist zwischen den Brahmanen und dem Volke zu unterscheiden. Wenigstens wird von Augenzeugen den Brahmanen ein besseres Zeugnis ausgestellt, obwohl es den Fremden schwer wird, in das durch die Polygamie verpestete Familienleben einen Blick zu tun. Das schwarze Gemälde, welches Kist entworfen hat, muß als übertrieben angesehen werden. Neuere Missionäre rühmen die Stellung der Frau. Die Zurückgezogenheit sei Landessitte und für die Tugend gut[1]. Den großen Unterschied zwischen Gebildeten und Volk hebt schon ein Schriftsteller des 11. Jahrhunderts, Beruni[2], der auch unsere überschwenglichen Begriffe von dem Geiste und der Originalität der zum Teil von griechischer Wissenschaft abhängigen Hindus herabstimmt, nachdrücklich hervor. Nach ihm bestand auch damals wie jetzt auf den Himalayas die Polyandrie, nicht als religiöse, sondern als soziale Einrichtung (Brüder — Frau). Es ist also nicht so vereinzelt, wenn auch im Mahâbhârata einmal von Vielmännerei die Rede ist.

Eine weitverbreitete Unsitte, gegen welche die Engländer schon lange vergebens ankämpfen, ist die Witwenverbrennung. Die Veden kennen sie nicht. Auch im Gesetzbuche Manus findet sie keine Erwähnung. Ebensowenig im Râmâyana, aber wohl im Mahâbhârata. Diodor von Sizilien, im 1. Jahrhundert, tut ihrer bereits Erwähnung[3].

37. Daraus läßt sich der große Unterschied vom Christentum leicht erkennen[4]. Indien erinnert mit seinem religiösen Wirrwarr und seiner

---

[1] Kath. Miss. 1898, 267 ff; 1899, 51. Dagegen 1903, 7. Dahlmann, Das altindische Volkstum, 1899, 9 23. Bose, A History of Hindu-Civilisation during British Rule, 1894/1896.

[2] Al Beruni, Indica. An account of the religion, philosophy, literature of India about A. D. 1030, 1887. Vgl. Allg. Ztg. 1888, Beil. 300. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, 1903.

[3] Kist, Indisches 121 ff. Hardy, Die vedisch-brahman. Religion 185. Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, 1896.

[4] Dilger, Erlösung, 1902. Hardy, Theol. Revue 1902, Nr 9 10.

Sittenlosigkeit an die alte heidnische Kulturwelt in Europa. Es mag ja wohl das persönliche Verhältnis zwischen Gott und seinem Diener, die persönliche Gegenwart des verkörperten Gottes dem auf dem persönlichem Verhältnisse beruhenden Glauben an Christus entsprechen, aber jedenfalls sind dies nur Ahnungen der von Natur aus christlichen Seele, welche nach Gott, nach dem persönlichen Gotte verlangt. Sie erklären sich aus dem monotheistischen Zuge der indischen Religion, welcher trotz alles Polytheismus und Pantheismus sich nie ganz verdrängen ließ. Wäre es aber für diese späte Periode nicht wahrscheinlich, daß die Hauptpunkte dem christlichen Geiste entnommen sind?[1] Neuerdings mehren sich die Versuche gelehrter Inder, die Grundwahrheiten des Christentums von der Schöpfung, Einheit und Geistigkeit Gottes und die sittlichen Lehren Jesu zu Gunsten der geläuterten indischen Religion auszunützen und dadurch dem Widerstand gegen die christliche Mission eine tiefere Begründung zu geben[2].

Dilger konnte hierüber aus Erfahrung sprechen. Er weist den prinzipiellen Unterschied nach, indem er die fünf Hauptpunkte untersucht: die theologische Grundlage der Erlösung, der Gottesglaube; die kosmologische Voraussetzung der Erlösung, die Anschauung von der Welt; die anthropologische Notwendigkeit der Erlösung, die Anschauung vom Bösen; das Wesen der Erlösung, die Anschauung vom höchsten Gute; der Weg zur Erlösung, die Erlangung des höchsten Gutes.

§ 3.
Die Religion der Iranier.

Veda und Avesta. — Religionsspaltung. Vor- und nachreformatorische Religion. — Zoroaster. — Zoroastrismus und Heilige Schrift. — Zervane Akerene. Ahura-Mazda. Amschaspands, Jazatas, Fravashi. Schöpfung. — Die bösen Geister mit Ahriman. — Dualismus. — Mithra. Sraosha. — Die Elemente. Anâhita. — Der Erlöser Soshosh. — Ethik. — Soziale Verhältnisse. — Kultus. Priester, Tempel, Opfer, Gebete. Haoma. — Fremde Einflüsse. — Babylonische Gefangenschaft.

1. Diese Religion (Parsismus, Zoroastrismus, Mazdeismus), welche die Völker von der Tigrisebene bis zum Indus, von den armenischen Bergen bis zum Hindukusch, vom Kaspischen Meer bis zum Persischen Golf

[1] Weber, Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen. Krishnas Geburtsfest: Abhandlungen der Kgl. Akad. 1867. Saussaye, Lehrb. I 452 456. Rev. de l'hist. des rel. I (1895) 70 f. Goblet d'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce, 1897.

[2] Kist, Indisches 143 ff. Allg. Missionsztg. 1888, 553 ff. Sigismund Freiherr v. Bischofshausen, Das höhere Unterrichtswesen in Indien und die Be-

umfaßt, ist unzweifelhaft aus der gemeinsamen arischen Religion entstanden. Sie war noch zur Zeit, als sich die andern Zweige bereits abgelöst hatten, zur indopersischen Zeit, mit der Religion der Arier im engeren Sinne, d. h. der Inder, verbunden. Dies zeigt eine Vergleichung des Avesta mit dem Rig-Veda deutlich. Die Bezeichnungen für die Familienglieder haben in beiden die gleich hohe Bedeutung. Zwar beweist die Identität vieler Namen nicht die der Sachen, aber doch weist sie auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt in der Zeit, ehe Avesta und Veda verfaßt wurden. Dies gilt namentlich für die nur im Avesta und Veda vorkommenden Namen für Priester und Opfer (zoatar — hotar, âthravan — âtharvan, haoma — soma). Auch die Ausdrücke für Gedanken, Kenntnis, Lehre sind in beiden gleich zahlreich und beweisen, daß vor der Trennung der beiden Völker der Gedanke eine bemerkenswerte Stellung im sozialen oder Privatleben der gemeinsamen Ahnen einnahm[1]. Doch hat die iranische Religion durch die Trennung die alte, urwüchsige, schlichte Gestalt der Veden abgestreift. Selbst in der Behandlung der vielen Berührungspunkte sind die Abstände zwischen iranischer und indischer Religiosität ebenso groß als deren Zusammenhang.

Das Avesta (Text, Gesetz, Wissen) oder Zend-Avesta (Wissenschaft des Gesetzes), welches in die drei Bücher des großen Avesta: Vendidâd (Gesetzbuch), Yasna (Opferbuch), Vispered (Opferlitanei) und in das Khorda-Avesta (kleines Avesta, für die Privatandacht) zerfällt, der Kanon der Iranier, stellt sowohl in seiner Sprache als in seinen Gedanken einen Absenker jenes urwüchsigen Stammes dar. Die Sprache des Avesta, gewöhnlich Zend genannt, obwohl dieses ein späterer Dialekt (Pehlevi) ist, steht isoliert da; sie ist zwar mit dem alten Sanskrit verwandt (nur dialektisch verschieden?), aber doch ein selbständiger Zweig des arischen Stammes, dialektisch verschieden von dem Altpersischen der Achämenidenzeit, weit entfernt von dem späteren und mit semitischen Elementen versetzten Pehlevi (Parthisch oder Persisch) oder der Huzvareschsprache der Sassaniden. Zend ist der Kommentar, die Pehleviversion, wie Pazend die späteren Glossen im Neupersischen[2]. Im 3. Jahrhundert wurde das Avesta in Alexandrien ins Griechische übersetzt. Der aus der Sassanidenzeit stammende, im Pehlevi geschriebene Bundehesch gibt eine willkommene Ergänzung des Avesta[3].

---

kehrung der Brahmanen, 1897. Kath. Miss. 1898, 182; 1903, 62. Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 64. Smith, The conversion of India, 1894. Birks, Life and Correspondence of Th. French, 1895.

[1] Saussaye a. a. O. II² 167 ff. Geldner, Enzykl. Brit., Art. Zoroastrismus.

[2] Saussaye a. a. O. II² 161 f 209. M. Müller, Theos. 36 f 78.

[3] Rev. de l'hist. des rel. II (1895) 99 ff.

Das Avesta ist jünger als die Keilinschriften und in verschiedener Sprache geschrieben. Zur Zeit der Achämeniden sollen zwei vollständige Exemplare vorhanden gewesen sein. Das eine sei beim Brande von Persepolis zu Grunde gegangen, das andere von Alexander verschleppt worden. Doch gab es Sammlungen im 3. Jahrhundert v. Chr. Seine definitive Gestalt hat das Avesta im 3. bis 6. Jahrhundert n. Chr. erhalten[1]. Das heutige Avesta stellt nur einen Bruchteil desselben dar. Für die Heimat des Avesta galt Westiran, doch weisen Sprache und Geographie auf Ostiran (Geiger, Lindner, Geldner).

2. Die Grundgedanken des Avesta verraten eine in höherem oder geringerem Maße bewußte Opposition gegen die Anbetung der Naturgötter, wie sie bei den Indern mehr und mehr zur Geltung kam, und ein Streben nach einer geistigeren, erhabeneren, sittlicheren Gottheit. Es ist die Idee eines höchsten Gottes, des Ahuramazda, welche den charakteristischen Unterschied zwischen der avestischen und vedischen Religion bildet. Man hat es zwischen dem Avesta und Veda mit den Spuren einer Religionsspaltung, nicht mit einer einfachen Entwicklung zu tun. Diese hat eher in Persien (Burnouf, Brunnhofer) als in Indien (Haug) stattgefunden und muß in früheren, uns nicht mehr deutlichen Verhältnissen ihren Grund haben[2]. Die Iranier brachen in der vorvedischen Periode aus der gemeinsamen Heimat auf. Sind Veda und Avesta zwei aus einer Hauptquelle fließende Ströme (Roth), so ist doch der Strom des Veda der vollere und reinere, welcher seinem ursprünglichen Charakter treuer geblieben ist. Derjenige des Avesta ist auf mannigfache Weise getrübt worden, hat seinen Lauf verändert und kann nicht mit Sicherheit bis zu seiner Quelle zurückverfolgt werden.

Doch gilt dies mehr für die Götterlehre als für die Ethik. Die iranische Religion hat den Monotheismus länger festgehalten, ist aber dem Dualismus, der in der Übertragung des Kampfes in der Natur auf das moralische Gebiet (Indra gegen Vritra) den Keim hat, aber erst bei den Iraniern grundsätzliche Bedeutung erhielt, verfallen. Der Gegensatz von Iran und Turan, der wohl nicht zwischen seßhaften und nomadischen Indogermanen, sondern zwischen indogermanischen Persern und Völkern der hochasiatischen Rasse sich entwickelte und die persische Heldensage beherrscht[3],

---

[1] Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient[5], 1893, 506. Rev. de l'hist. des rel. I (1897) 1 ff.

[2] Spiegel, Avesta, Grundtext samt der Huzvâreśch-Übersetzung II (1853/1863) CVII; III LXXX ff; Die arische Periode und ihre Zustände, 1887, 179. Brunnhofer (Iran und Turan 63) glaubt, im Süden von Kasbek sei die Heimat der vorbrahmanischen Sanskrit-Arier. Baumgartner, Weltliteratur I 424 ff.

[3] Sauſſaye, Lehrb. II[2] 167 176. Peſch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums 27. Harlez, Origines du Zoroastrisme, 1879.

hat diesen altiranischen Dualismus zwischen Âtar und Azhi (Drachen), der übrigens mit dem babylonischen Mythus von Marduk — Drachen eine große Ähnlichkeit hat, begünstigt. Dagegen zeugt die Auffassung der sittlichen Aufgabe des Menschen, abgesehen von den mitunter lächerlichen Reinigungsgesetzen, von einer idealen Weltanschauung.

Damit ist die vor- und nachreformatorische Religion unterschieden. Jene ist zwar schwer zu bestimmen, war aber sicher Naturreligion mit einem Licht- und Feuerdienste. Nur wurden Sonne, Mond, Sterne wesentlich unter andere, durch Spekulation gefundene Götter herabgesetzt. Doch ist es schwer zu unterscheiden, was vorreformatorisch ist oder nicht. Die Naturdinge, Elemente, Gestirne gelten als animistische Überbleibsel, der Kult der Kuh und des Hundes als Reste aus der nomadischen Zeit, die altindogermanischen Mythen und Sagen von Mithra, Ahura, Daeva, Yima als vorvedische Erinnerungen. Die beiden einander gegenüberstehenden Götter Ormuzd und Ahriman sind sicher zum alten Parsismus zu rechnen, denn diese entgegengesetzten Mächte bilden den Angelpunkt des ganzen Systems, so unsicher auch die Überlieferung ist.

3. Der Reformator der iranischen Religion oder vielmehr der Begründer des dogmatischen Systems heißt nach dem Avesta Zarathuštra (der Kamelreiche), bei den Griechen (seit Plato) Zoroaster. Er soll in Rayha (Ragha), dem heutigen Rai, der alten Hauptstadt Mediens, geboren sein, von dort in die baktrische Hauptstadt Balkh, an den Hof eines baktrischen Königs Vištâspa (Gušhtasp), der aber nicht mit Hystaspis, dem Vater des Darius, zu verwechseln ist, gekommen sein. Über die Zeit seines Auftretens variieren die Meinungen noch zwischen 1300 bis 600. Statt des 14. Jahrhunderts, welches gewöhnlich angenommen wurde[1], wird das 9.

Lenormant, La magie chez les Chaldéens, 1874, 145 ff; L'histoire I 308; V 410. Vgl. auch Windischmann, Zoroastrische Studien 121 ff. Duncker, Geschichte der Arier in der alten Zeit, 1867. Schanz, Der Parsismus: Philos. Jahrb. 1895, 144 ff. Zuletzt setzte Harlez den Zoroaster sehr weit herunter, nicht vor das 7. oder 8. Jahrhundert v. Chr., und nahm für die Grundzüge zwar nicht eine Kenntnis der Bibel, aber der jüdischen Tradition an: La Bible et l'Avesta: Revue biblique 1896, 161 ff. Darmesteter und neuere Forscher versetzen die ältesten Bestandteile des Avesta, die Gâthas, in die Zeit Philos! Lagrange (La religion des Perses: Rev. bibl. 1904, 27 ff 128 ff) nimmt das 2. Jahrhundert v. Chr. an. Herodot schildere noch die Naturreligion. Oldenberg, Zarathuštra: Deutsche Rundschau 1898, 402 ff. Geiger, Zarathustra in the Gâthas, 1903 (für das höhere Alter).

[1] Geldner, Studien zum Avesta, 1882. Enzykl. Brit. 625 — 548. Spiegel, Die Reform Zarathuštras: Muséon 1887, 611 ff. Strauß u. Torney, Altägyptische Religion I 36 f 150. Vgl. Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 68 ff. Allg. Ztg. 1897, Beil. 16.

oder 8. bevorzugt (Oldenberg, Harlez). Verschiedene Forscher (Spiegel, Lenormant, Strauß) setzen ihn mit den alten Griechen in die vorhistorische Zeit, so daß er nicht der Reformator einer vorausgegangenen Religion gewesen wäre, sondern vielleicht den später iranischen Teil des vedischen Volkes veranlaßt hätte, sich der weiteren polytheistischen Zersplitterung zu widersetzen und den ursprünglichen gemeinsamen Monotheismus in anderem Gewande zu erneuern. Er habe wohl als Reformator der alten gemeinsamen (vorvedischen) Religion auftreten wollen, sei aber, durch den Widerstand der polytheistischen Richtung getrennt, Stifter der neuen Religion geworden. Diese Glaubensspaltung sei älter als die Lieder des Veda. Leider reichen die historischen Daten zu einer sichern Entscheidung nicht aus. Jedenfalls ist aber eine Fortbildung in Iran zuzugeben. Lagrange geht mit Darmesteter sehr weit herunter und hält es für wahrscheinlich, den Anfang der Reform um 150 v. Chr. anzusetzen. Der große Schöpfergeist habe sich mit dem Namen des Zoroaster geschmückt.

Nach den neueren Forschungen[1] soll Zoroaster seine Lehre nicht in Baktrien, sondern in Medien (Atropatene) verkündet, aber bei den Persern am meisten Anklang gefunden haben. Dies wird daraus geschlossen, daß zur Zeit der Achämeniden, aus welcher wir von der mit dem Avesta im wesentlichen übereinstimmenden Religion in den Keilinschriften Nachrichten besitzen, Medien mit Rayha Hauptsitz des Zoroastrismus war. Doch war Medien ursprünglich nach Sprache und Sitte turanisch und ist es auch nach dem Eindringen der Iranier geblieben. Zur Zeit der Achämeniden sprach das Volk noch die alte Sprache, welche auch unter die offiziellen Idiome der Kanzlei der persischen Könige aufgenommen worden ist. Medien hat lange und mit verschiedenem Erfolge gegen den Dualismus gekämpft, seine besondern Glaubenslehren sickerten bis zu den Eroberern der iranischen Kaste durch und bewirkten durch ihre Amalgamierung mit den religiösen Ideen dieser Eroberer das System des Magismus, welcher lange bis in Persien selbst herein das Schicksal des reinen Mazdeismus auf der Wage hielt[2]. Daher zählen manche drei Stufen der iranischen Religion: die primitive Naturreligion, die Reform durch Zoroaster und die Modifikation derselben, mit teilweisem Rückfall in die iranische Religion, durch die Magier.

---

[1] Sauſſaye, Lehrb. II² 155 ff. Oldenberg, Zarathuſtra: Deutſche Rundſchau 1898, 409 für Oſtiran, Baktra. Über die Ausgrabungen in Suſa und das hohe Alter der elamitiſchen Ziviliſation ſ. Rev. biblique 1901, 66 ff 473 ff. Maspero, Histoire 160 488 ff. Auch Horn, Waren die alten Perſer Zoroaſtrier? Allg. Ztg. 1895 27. Juli. Harlez u. a.

[2] Lenormant, La magie 177 f. The Journal of Theol. Stud. 1902, 520 ff.

Dabei sehen wir von der extremen Mythologisierung des Mazdeismus ab. Geben wir auch gern zu, daß derselbe nicht das Produkt eines einzelnen Mannes war, welcher plötzlich die alte Religion geändert hätte, und nehmen wir eine allmähliche Umwandlung an wie im Brahmanismus, Hellenismus und in andern Religionen, so ist doch der starke monotheistische und moralische Zug ohne historische Persönlichkeit unbegreiflich. Eine Um- und Neubildung, eine Spiritualisierung durch Zoroaster ist nach ähnlichen Vorgängen (Buddha, Mohammed) durchaus wahrscheinlich. Es ist ein mythologisches Kunstspiel, wenn man Ormuzd und Ahriman, Mithra und die Amschaspands und das ganze Gefolge göttlicher Abstraktionen und finsterer Mächte auf mythische Formeln zurückführt, die Lehren von der Schöpfung, der Auferstehung und dem Ende der Welt als ebensoviele Phasen der Mythenentwicklung von Morgenröte und Sturm darstellt. Konsequenterweise verschwindet dann auch Zoroaster. Denn was könnte er noch anders sein als eine Personifizierung des ersten Menschen, des sinnlichen Menschen, der vom Himmel herabgestiegen ist unter der Form des Feuers und des Blitzes?[1] Merkwürdig, daß gerade die iranische Religion am weitesten von dieser Mythologisierung der Natur entfernt ist! Solange die Texte trotz ihres abstrakten systematischen Charakters so laut dagegen sprechen und Zoroaster so allgemein, auch in der klassischen Literatur des Altertums bezeugt ist, wird es bei der alten Ansicht sein Bewenden haben müssen. Die historische Person des Zoroaster steht den Alten zu nahe und zu fest, als daß sie mythologisch verflüchtigt werden könnte, auch wenn spätere Umwandlungen mit seiner Autorität gedeckt worden sind.

4. Das Religionssystem des Zoroaster, der „rechte Weg", zeigt sowohl in der Kosmologie, Urgeschichte und Eschatologie als auch in der praktischen Anwendung (Glaube, Gebet, gute Werke, Beicht, Genugtuung, Opfer) eine große Verwandtschaft mit den betreffenden Lehren der Heiligen Schrift[2], weshalb manche (Spiegel, Harlez) nicht nur semitischen Einfluß von Babylon und Ninive, sondern auch in der Liturgie und im Kultus von der syrisch-christlichen Kirche vermuten. Selbst in das innere Wesen der iranischen Religion sei der semitische Einfluß eingedrungen. Vor allem

---

[1] Darmesteter, Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, 1877. Vgl. Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 115. Dagegen Harlez: Journal asiatique 1878/1880. Saussaye a. a. O. II² 157. Aiken, The Avesta and the Bible 1897.

[2] Fischer, Heidentum 133 ff 143 ff. Lenormant nimmt a. a. O. 178 weniger einen Einfluß der alten Bewohner Chaldäas (Akkader) auf den Mazdeismus an als eine ursprüngliche Gemeinschaft zwischen den Akkadern und dem Grundstock der Bevölkerung Mediens.

sei es der Grundgedanke der Religion, welcher diesen Einfluß bekunde. Während sonst überall in den indogermanischen Religionen eine reiche Fülle mythologischer Gestalten sich findet, in denen die Freuden und Bedürfnisse des Volkes sich abspiegeln, so muß uns im Avesta die abstrakte Gestalt auffallen, in der namentlich die Ameśa-spentas[1] und Ahura-Mazda selbst gedacht sind. Sie sind so abstrakt wie die semitischen Gottheiten. Auch die Gestalt eines Propheten wie Zarathuśtra, der unmittelbar von Ahura seine Befehle empfängt, besonders der Kultus des Zrvâna akarana und der Gestirne scheinen den semitischen Einfluß zu beweisen. Die Erzählung vom Sündenfall und von der Erbsünde zeigt trotz der mythischen Konstruktion des späteren Zoroastrismus große Verwandtschaft mit den semitischen Überlieferungen. Die Sündflutsage ist wenigstens vorhanden, aber allerdings in einer Form, welche den Charakter der Katastrophe wesentlich verändert.

Doch tut man auch hier gut, die ähnlichen Ideen und äußeren Analogien nicht zu inneren Übereinstimmungen zu stempeln und zum Beweis einer Abhängigkeit zu verwenden. Ein gemeinsamer Schatz alter Überlieferungen, der gemeinsame Zug der sog. primitiven Religionen gegen Unreinigkeiten im menschlichen Leben und in der Natur und das unverkennbare Bestreben Zoroasters nach Reinigung der Lehre und Veredlung der Sitten reicht zur Erklärung der Hauptpunkte aus. Die Nebendinge aber gehören zum guten Teil einer späteren Zeit an. Man hat sich vielfach auch gewöhnt, das zweifellos hochstehende iranische Religionssystem zu überschätzen und die Verbindungsglieder mit der altarischen Religion zu unterschätzen.

Bei allem Lob, welches man der iranischen Religion wegen ihres hohen Zuges zum Monotheismus und ihrer edeln Moral mit Recht spendet, ist doch nicht zu vergessen, daß die Lösung des Problems des Übels nur teilweise gelungen ist. Es ist hoch zu schätzen, daß Zoroaster zuerst den Versuch gemacht hat, das Wesen der guten Götter von jeder feindlichen und bösen Beimischung zu reinigen und den bösen Göttern jeder Art die Anbetung zu versagen, aber es ist nicht zu übersehen, daß der Versuch im Dualismus endigte. Auch die Neigung zum Polytheismus, Naturalismus und Pantheismus ist nicht ganz überwunden. Besteht zwischen der Religion Zoroasters und den andern antiken Religionen von Anfang an ein Abgrund, so richtet sich dieser auch gegen die altsemitische Religion, die sich von der Religion Israels sehr unterscheidet. Daß aber diese nicht vom Zoroastrismus abhängt, beweist klar ihr einheitlicher hoher Charakter.

---

[1] Newark, The double nature of the Irian Archangels: Archiv f. Religionswissenschaft 1904, 345 ff. Die Amśaspands sind materiell, spirituell, materiell.

5. Früher wurde mit abendländischen Schriftstellern als oberster Gott Zervâne Akerene, die ewige Zeit, bezeichnet[1]. Es hat sich aber herausgestellt, daß dieser vielmehr als ein Geschöpf des Ormuzd bzw. als spätere Bildung anzusehen ist. Die einzige Stelle des Avesta, welche dafür zu sprechen schien, war falsch übersetzt[2]. Zervâne ist ein zur Zeit Alexanders unternommener Versuch, die Lehre zweier gleicher Prinzipien zu vereinigen. Dadurch wurde die Schöpfungslehre Zoroasters in eine Emanation verwandelt. Im 5. Jahrhundert n. Chr. unter Yezdegerd (Isdegerd) ist die Lehre, daß Zervâne das Urprinzip aller Dinge sei, die Staatsreligion des neupersischen Reiches geworden. Daraus entstanden viele Sekten, besonders die Zervanier, welche heute noch unter den Gebern oder Parsen in Bombay vertreten sind.

Der oberste Gott ist vielmehr Ahura-Mazdâ, Aurmazd, Ormuzd (sehr weiser Herr, der Herr, der große Wissenbesitzende). Er hat die himmlische und irdische Welt geschaffen (Dâtar = Schöpfer, Vater der Erde und des Himmels) und wohnt im obersten Himmel. Die vollkommensten seiner Geschöpfe und die Vollstrecker seines Willens sind die sieben Ameshaspentas (Amschaspands), „die Unsterblichen, Heiligen", deren erster er selbst ist. Zu diesen kommen noch 22 Genien, die Jazatas (Izets, im Avesta Bezeichnung für die offiziellen Götter, in Keilinschriften auch Baga, russisch Bog), die „Verehrungswürdigen", denen die einzelnen Monatstage geweiht sind, und die zahlreichen Genien, die Fravashi, die römischen Manes. Die sichtbare Schöpfung wurde in sechs Perioden (= 365 Tagen) vollendet: Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen, Tiere, Mensch[3]. Ob eine Schöpfung aus nichts anzunehmen sei, bleibt zweifelhaft. Denn dagegen sprechen der ewige Raum und die ewige Zeit, dafür der Amschaspand Vôhu Manô = der gute Gedanke, welcher als erstes Geschöpf und als Organ für die sichtbare Schöpfung gedeutet wird.

6. Diesem Reich der guten Schöpfung steht ein Reich der bösen Wesen, den paarweise geordneten guten Geistern ebenso geordnete böse Geister gegenüber. Schon ihr Name, Devas (Daêva), läßt in ihnen die Opposition zu der vedischen Religion oder zu dem alten arischen Heidentum

---

[1] Willmann, Geschichte des Idealismus I 74 ff. Schell u. a.

[2] Vgl. Ludwig, Spiegel, Avesta I 271 ff; II CXIX. Saussaye, Lehrb. II[2] 213. Lenormant, L'hist. V 360 ff 393 ff. Darmesteter, Le Zendavesta. Traduction nouvelle avec commentaire I (1892) 212, n. 10; II (1893) LXX. Maspero, Histoire 498 ff. Doch bestreitet Darmesteter nicht die Möglichkeit, daß der Zervanismus schon zur Zeit der Achämeniden vorhanden war. Ebenso Cumont.

[3] Rev. de l'hist. des rel. II (1895) 221 ff.

erkennen. Der Grund ist hauptsächlich in äußeren Ursachen zu suchen, denn mag der Dualismus auch psychologisch dadurch erklärlich sein, daß sich das Ich des Menschen auf seiten des Rechtsgottes neigt und sich daher als fromm und erhaben betrachtet, weshalb nun die im Menschen aufsteigenden Gewalten der Leidenschaften vielmehr als etwas Fremdes, als Verführung, Besessenheit angesehen werden müssen und auf ein böses Prinzip, einen Gott in zweiter Linie zurückgeführt werden[1], so reicht diese psychologische Erklärung wie überhaupt, so hier insbesondere nicht aus, weil die Erscheinung bei den stammverwandten indogermanischen Völkern eine sehr verschiedene ist. Wohl zeigt der Hinduismus (Rudra) einen Anflug von Dualismus. In der späteren Zeit kennt die indische Religion einen Kampf der Asuras gegen die Devas. Die Asuras werden zu Dämonen. Aber nur bei den Parsen, und bei diesen sehr früh, ist der Dualismus theoretisch und praktisch ausgebildet. Es ist daher wahrscheinlicher, daß die durch Änderung des Wohnsitzes fühlbarer gewordenen feindlichen Naturkräfte und Naturerscheinungen im Vereine mit den nationalen Gegensätzen dem menschlichen Bewußtsein den Glauben an ein böses Prinzip, einen bösen Gott beigebracht haben, ehe es Zeit hatte, seinen inneren Kampf auf zwei Prinzipien nach außen zu verlegen. Dem anthropologischen Dualismus ist der kosmologische vorangegangen[2]. Doch ist es unwahrscheinlich, daß der Schutz des Feuers auf den Höhen des Nordens gegen Kälte und Tiere Anlaß gegeben hat (Lagrange), wenn auch der Kampf des Feuers gegen den Drachen Azhi Dahâka der fundamentalste Mythus der Iranier ist, oder gar, daß im Aveſta das Feuer und der Drache die wahren Helden sind, denen Ormuzd und Ariman nur die Titel leihen (Darmesteter). Licht und Finsternis liegen doch näher. Im Aveſta stehen Gut und Bös voran.

Ein moderner Parsi sucht, im Anschluß an Haug, den Dualismus wegzudeuten. Der Zoroastrianismus sei eine monotheistische Religion, weil er entschieden das Dasein eines Gottes: Mazda, Ahura, Ahura-Mazda lehre. Dieser Gott sei vollständig übereinstimmend mit Elohim oder Jehovah. Zoroaster habe zwei Ursachen oder Prinzipien (Mainyuſh, Man = denken) angenommen; zwei Geister, Spenta-mainyuſh oder der vermehrende Geist, Angrô-mainyuſh oder der vermindernde Geist, um das Übel zu erklären. Beide wirken unter einem Gott Mazda, welcher durch sie der Urheber aller Ursachen im Universum, der Schöpfer sowohl als Vernichter ist. Die Welt ist das Werk dieser zwei feindlichen Prinzipien, welche beide einem Gott

[1] Teichmüller, Religionsphiloſophie 288. Siebeck, Lehrb. der Religionsphiloſophie 78 f.

[2] Maspero, Histoire 500. Dorner, Grundriß der Religionsphiloſophie, 1903, 83 ff.

dienen. Beide Geister bilden lediglich zwei Teile des göttlichen Wesens. Dieses heißt in den früheren Schriften Mazda oder Ahura, in den späteren zusammenfassend Ahura-Mazda. Dieses Wort erhielt dann später eine weitere Bedeutung und wurde auf Spenta-mainyuš, das schöpferische oder gute Prinzip, übertragen. Die Machtvollkommenheiten des bösen Prinzips seien bedeutend geringer als die des Teufels im Christentum. Die Ameša-spentas seien bei Zoroaster nur abstrakte Nennwörter und Begriffe, welche die Gaben des Ahura-Mazda darstellen. Die Nachfolger haben dieselben personifiziert[1].

Abgesehen von dem letzten Punkt, der einige Berechtigung hat, ist schon historisch die Voraussetzung über den Namen Ahura unrichtig, denn in den Keilinschriften ist wie im Avesta ständig Ahura-Mazda geschrieben. Die Gâthâs, die ältesten Lieder des Avesta, haben abwechselnd beide Bezeichnungen, öfter auch beide verbunden, sind aber weit entfernt, darunter die feindlichen Prinzipien zu vereinigen. Wir haben also bei dem modernen Parsen nur eine Auffrischung des Zervanismus, welcher eine Verschlechterung des Zoroastrismus bedeutet. Auch in Basel 1904 verteidigte ein Parse diese These.

7. Der höchste der bösen Geister ist Angrô-Mainyu (schlagender, d. h. zerstörender, tötender Geist), bei den Griechen (Aristoteles, Theopomp) Ahriman genannt. Dieser Name kommt aber weder in den Liedern (gâthâ) noch in den Keilinschriften, die überhaupt den Dualismus nicht erwähnen, vor[2]. Dort heißt der erste der sechs (sieben) bösen Geister Akô-Manô oder Drukh (Druj, Göttin der Unlauterkeit, der Unterwelt). Er ist dem Ormuzd fast ebenbürtig, aber jedenfalls nicht von ihm geschaffen. Doch steht er demselben nach an Macht und Wissen, will, ehe er denkt. Er hat als Emblem des Bösen und Personifikation des bösen Geistes die Gestalt einer Schlange und wohnt in der Hölle, während in den Veden derselbe Mythus des Kampfes gegen die Schlange einen naturalistischen Charakter hat, ein Kampf des Indra, des Königs des leuchtenden Himmels, gegen Azhi, die Schlange, oder Vritra, die Personifikation der Gewitterwolke, ist[3].

Er brachte Sünde, Tod und Übel in die gute Schöpfung des Ormuzd, hat die bösen Geister, Devas, und die schädlichen Tiere geschaffen und sich

---

[1] Jivanji Jamsheddi Modi, Das religiöse System der Parsen. Rede zu Bombay am 12. Januar 1885. Vgl. Zeitschr. f. Missionskunde 1887, 92 ff. Spiegel, Avesta III XLV. M. Müller, Theos. 181. Rev. de l'hist. des rel. II (1904) 242. Dagegen Darmesteter, Le Zendavesta I 212; Ormazd 88 ff.

[2] Casartelli, La religion des rois Achéménides d'après leurs inscriptions, 1894. Nach Lenormant (L'hist. 199) kommt in der Inschrift von Behistûn der Name Drauga = Lüge (personifiziert) einmal vor. Er leitet Ahriman und den Schlangenkult von den Magiern ab, welche dem Teufel opferten.

[3] Lenormant a. a. O. 206 ff. Saussaye, Lehrb. II² 167.

einen Teil der Natur untertan gemacht. Daher entstand ein heftiger Kampf nicht bloß unter den Geistern, sondern auch unter den Menschen zwischen dem Guten und Bösen. An diesem Kampf ist die ganze Natur beteiligt. Die guten Geschöpfe mit den ihnen vorstehenden Genien kämpfen für Ormuzd, die bösen ebenso für Ahriman. Aufgabe des Menschen ist es, ein Kämpfer für Ormuzd zu sein, indem er sich vor Verunreinigung der guten Elemente (Wasser, Erde, Feuer, Luft) und vor Beschädigung der guten Geschöpfe in acht nimmt, die guten Naturdinge, namentlich die Pflanzen, sorgsam hegt und pflegt (*παράδεισος*, skr. paradêças, zend. paradâeçô), die bösen aber vernichtet. Obenan steht die Verehrung des Feuers, welche aber Zoroaster ebensowenig kennt als den Dualismus. Von dieser hat die persische Religion die Bezeichnung Feuerdienst erhalten. Die Pflege des Feuers gehört zu den ersten religiösen Pflichten. Doch wurde das Feuer nicht personifiziert wie der indische Agni.

8. Dem Ahura-Mazda steht von allen himmlischen Wesen Mithra (Treue, Eid), der Stärkste der Jazatas, der Hohepriester und Mittler zwischen Gott und den Menschen, am nächsten. Sein Ursprung ist unbekannt, denn er tritt erst im jüngeren Avesta auf, aber hier schon mit hoher Macht und mit Ansprüchen eines bereits ganz eingebürgerten Gottes. Die Mythologen deuten ihn als Sonnengott neben Ahura-Mazda als Mondgott. Die sieben Amschaspands wären dann Sonne, Mond und fünf Planeten[1]. Er ist das Ebenbild, der Schutzherr der Natur und der Menschen, der Belohner und Rächer, der Gott der Verträge.

Von den beiden Hauptfesten galt eines dem Ormuzd, das andere dem Mithra. Die Beziehung dieses Lichtgottes zu der Sonne machte ihn besonders den Griechen sympathisch, wenn auch der Zeus, dem sie im Parsismus eine hervorragende Stelle anweisen, auf Ormuzd zu beziehen ist. Mithra ist den Griechen der Sonnengott (Xenophon), bei welchem die Perser schwuren, wird selbst dem Ormuzd gleichgestellt (Hesychius). Als dem Sonnengotte wurden ihm später Pferde geopfert, während dem Schöpfergott Ormuzd der Stier eignete. Das Pferdeopfer findet sich schon bei den Ariern und ihren indischen Nachkommen. In Persien ist jetzt noch der Pferdestall ein sicheres Asyl. Mithra wird denn auch im Avesta als ein auf einem Wagen mit Rossen daherfahrender Gott geschildert, der die Perser auf ihren Heerzügen begleitete. Allmählich verdrängte der Sonnengott fast den Schöpfergott. Er trat im Kult an die Stelle Ormuzds, wie denn überhaupt in der späteren Zeit (der Sassaniden) die reinere, ethische Auf-

[1] Oldenberg, Zarathustra 430 f, nach Lenormant, der spätere babylonische Einflüsse annimmt.

fassung einer Veräußerlichung Platz machte. Keine der iranischen Gottheiten erfreute sich einer so weiten Verbreitung wie der Mithra. Die Mithrasmysterien in den Höhlen hoher Berge haben später im Abendland eine große Anziehungskraft ausgeübt[1], aber es ist eine gewaltige Übertreibung, wenn man den Mithrazismus zu einer Konkurrenzreligion des Christentums stempeln will.

Neben Ormuzd und Mithra wird noch ein dritter Gott genannt, Sraosha, die „Seele des Ahura-Mazda", der Geist. Er ist der große Kultusgott, die Verkörperung des Gesetzes, der zuerst das Opfer brachte und die heilige Formel sprach. Vor ihm fliehen alle Dämonen zur Hölle. Seine große Tat ist der Kampf mit dem Ungeheuer Aêshma Daêva, dem Teufel der Begierde (Asmodäus des Buches Tobias?)[2]. Am Ende der Zeit wird er neben Ahura das Opfer, welches die Macht des Ahriman vernichten muß, bringen. An eine Trinität ist aber hierbei so wenig als bei Trimurti zu denken. Dies sind wohl die „väterlichen", die „königlichen", „ewigen" Götter, welche nach den Berichten der Abendländer die Perserkönige in der Schlacht anzurufen pflegten[3]. Übrigens schildern Herodot und andere griechische Schriftsteller den Magismus, nicht den Mazdeismus.

9. Die Verehrung der Elemente, welche im Dienst Ormuzds standen, führte auch zu weiblichen Personifikationen. Die guten Wasser lud man neben dem Feuer zum Opfer ein. Sie wurden als Gemahlinnen oder Töchter Ahuras gefeiert und mit der großen Göttin Ardvisura, Anâhita kombiniert. Der Dienst der Anâhita war einer der Hauptkulte der Perser. Sie wird auch in den Keilinschriften erwähnt, weshalb sie mit Mithra auf magischen und chaldäisch-assyrischen Einfluß zurückgeführt wird. Klemens von Alexandrien berichtet nach Berosus, Artaxerxes Mnemon habe die Statue der Anaitis bei den Persern und Baktriern zuerst aufstellen lassen[4]. Er nennt sie neben Ahura-Mazda und Mithra. Die persischen Hauptstädte hatten große Tempel für diese Göttin, deren Verehrung sich auch über Armenien, Baktrien, Sardes und ganz Vorderasien verbreitete, wo sie bald mehr einer Aphrodite bald einer Artemis (Venus und Kriegs-

[1] Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 1650 ff. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 1895/1899. Rev. de l'hist. des rel. I (1895) 346 ff. Gasquet, Essai sur le culte et les mystères de Mithra, 1899. Rev. des Deux M. I (1899) Avril. Donsbach, Räumliche Verbreitung und zeitliche Begrenzung des Mithrasdienstes im römischen Reich, 1897. Glaser, Die Religion des Mithras: Bew. des Glaubens, 1903, 209 ff 278 ff. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903. Cumont, Die Mysterien des Mithra, 1903.

[2] Sauffaye, Lehrb. II² 178. Realenzyklopädie II³ 142 ff; VI³ 20.

[3] Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII² 1650 ff; IX² 1530 ff.

[4] Scholz, Götzendienst bei den Hebräern, 1877, 358 ff.

göttin) glich. Schon früh wurde sie mit der babylonischen Mylitta verwechselt. Bei den Persern war sie nicht nur die Göttin des irdischen Wassers, sondern auch der himmlischen, von Ahura-Mazda ausströmenden, alle Fruchtbarkeit der Gewächse, Tiere und Menschen bedingenden Urquelle, aus welcher das irdische Wasser entspringt. Wie Mithra, der Gott des Lichts, von der Sonne und den Sternen begleitet, überall Segen spendet, so auch Anâhita, die Göttin des Wassers, der die Kuh heilig war, so die Genien der Elemente überhaupt[1].

10. Wie Ormuzd der erste und höchste Gott und Schöpfer ist, so bleibt er auch zuletzt Sieger über seinen Widersacher. Im Bundehesch, dessen Titel „ursprüngliche Schöpfung" bedeutet, ist die einzige Notiz über die Schöpfung aus nichts enthalten. Die ganze Weltdauer umfaßt vier Alter = 12000 Jahre. Dies grenzt nahe an Hesiod. Die Inder haben gleichfalls vier Weltalter = 12000 Jahre, aber jedes Jahr wird = 360 Tage gerechnet. Die Arier haben überhaupt die vier Weltalter: Gold, Silber, Erz, Eisen[2]. Es wird aber auch die Schöpfung nach dem ersten friedlichen Weltalter als ein Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman dargestellt. Durch einen Vertrag zwischen beiden wird Ahriman getäuscht, so daß seine Macht in der Welt nur drei Perioden von je 3000 Jahren dauert. Nach deren Ablauf wird er samt seinen Werken und Geschöpfen vollständig vernichtet. Die Erneuerung der Welt, wie die Schlußkatastrophe schon in den Gâthas genannt wird, verläuft nach dem Bundehesch in drei Perioden, die durch das Auftreten der drei Söhne Zoroasters gekennzeichnet sind. Der dritte Sohn ist der schon im ältesten Avesta genannte Heiland Saoshyant (Sosiosh), welcher die Auferstehung bewirkt. Die Lehre von der Auferstehung ist bereits im Avesta enthalten, ja selbst in den Gâthas grundgelegt. Diese alten Texte und Theopomp berechtigen zu der Annahme, daß die Apokatastase mit der Auferstehung ein alter, der Bildungsperiode der Perserkönige vorausgehendes zoroastrisches Dogma ist. Ein allgemeines und besonderes Gericht stehen damit in Zusammenhang[3]. Durch einen allgemeinen Feuerbrand werden alle Sünden gesühnt.

---

[1] Windischmann, Anahita oder Anaitis, 1846; Zoroastr. Stud. 121 ff. Scholz hält sie für eine assyrische Göttin und erklärt sie nicht aus Anâhita = die Reine im Avesta, sondern aus dem assyrisch-babylonischen Anas = die Hohe, Himmlische. Ebenso Lenormant (L'hist. 202 f).

[2] Lenormant, Les Origines I (1880) 52 ff.

[3] Windischmann a. a. O. 239. Spiegel, Eranische Altertumskunde II (1878) 159. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII[2] 1409 ff. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, 1901. Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 78 ff. Rev. bibl. 1904, 188 ff.

11. Aus der dualistisch lautenden Lehre läßt sich die ganz auf religiöser Grundlage ruhende Ethik leicht ableiten. Der Kampf der Götter, welcher in den Vedas gegen die Dämonen, zwischen Licht und Finsternis geführt wird, ist im Avesta die Schlacht der Frommen gegen die Macht des Bösen[1] in der Natur wie in der Geisterwelt. Der reine, heilige Gott Ormuzd, welcher den Kampf gegen das Böse in allen Formen aufgenommen hat und führt, ist das erhabene Vorbild für den Mazda-Verehrer. Daher ist die altpersische Religion praktisch-ethisch, eine Observanzenreligion, während die vedische eine Opferreligion ist.

Diese Moral, welche die Unsterblichkeit der Seele und die Belohnung oder Bestrafung vor den Richtern (Mithra, Rashun, Sraosha) im Jenseits (an der Brücke Sinwât) zur Grundlage hat, zeigt trotz mancher Äußerlichkeiten auffallende Lichtseiten. Sie ist sicher die reinste und vernünftigste, welche der menschliche Geist ohne Hilfe der Offenbarung hervorgebracht hat. Sie stützt sich auf die Attribute des höchsten Gottes und auf die Idee von der Geistigkeit der Seele. Weil Gott rein ist, schreibt das Gesetz die Reinheit, Heiligkeit, den Abscheu vor der Lüge, die Treue im Wort, das Wohlwollen vor der Autorität vor. Die Tugend geht auf im Worte Asha (= Rita des Veda), d. h. Rechtschaffenheit, Frömmigkeit oder Reinheit. Die auch den Indern geläufige Formel: gute Gedanken, gute Worte, gute Handlungen, bildet den Mittelpunkt der Moralvorschriften. Die Verehrung des höchsten Gottes und seiner Geister betätigt sich durch Reinheit der Seele und des Leibes, durch Vollzug der vorgeschriebenen Zeremonien und Reinigungen, durch Anrufung und Dankbarkeit und Förderung seiner Werke. Die Nächstenliebe soll sich darin zeigen, daß die Armen mit Geld unterstützt, dem Menschen eine sorgfältige Erziehung zugewendet und zur Heirat geholfen wird. Bei den bösen Werken wird die Absicht berücksichtigt und ebenso bei den guten Werken die moralische Würdigung besonders gewertet, aber die Idee, daß Wissen und Glauben besser seien als gute Werke und daß den Denker eine höhere Unsterblichkeit erwarte als den Tuer (Upanishaden), ist dem Avesta fremd.

Dagegen ist alle Selbstpeinigung und das Fasten verboten, im strengen Gegensatz zu den umliegenden Völkerschaften der Inder (nicht der Buddhisten), Mendäer, Harranier[2]. Die Sünden werden durch gute Werke gesühnt, aber auch durch Reue und Beicht. Es war tägliche Gewissenserforschung vorgeschrieben. Zu Sterbenden wurde der Priester geholt,

[1] M. Müller, Essays I 95; Theos. 169 ff 186 ff. Saussaye, Lehrb. II² 194 ff.

[2] Harlez, Avesta I² (1881) 39 ff 65 102. Spiegel, Avesta II L ff. Zeitschr. f. Missionsk. 1887, 106 ff. Baumgartner, Weltliteratur I 430 ff. Zu den Verwandtenehen s. Z. D. M. G. 1889, 308 ff 618.

damit er ihnen das Sündenbekenntnis (Patet) vorsage und den Haoma, das Getränk der Unsterblichkeit, als Vorbereitung für die Ewigkeit, in den Mund oder in das Ohr gieße. Später riß ein großer Laxismus ein. Es genügte einfach das Patet zu rezitieren. Die Verunreinigungen, namentlich durch Berührung mit Leichen, werden durch Waschungen beseitigt. Zu diesen Reinigungen wurde gern Urin vorgeschrieben, besonders Urin von der Kuh. Die Belohnung im Jenseits geschieht durch den Himmel oder die Hölle. Wenn Gut und Bös im Gleichgewicht sind, so kommt die Seele an einen Ort, Hamêstahân geheißen, der dem Fegfeuer zu vergleichen ist. Mit der Apokatastase tritt die allgemeine Erneuerung ein. Doch ist diese Eschatologie noch nicht in den Gâthas zu finden. Diese kennen zwar die Auferstehung, aber die allgemeine Erlösung scheint ihrem strengen Begriff der Gerechtigkeit zu widersprechen.

12. Aus dieser hohen Stellung, welche die durchaus religiös bestimmte Ethik im Unterschied zu allen antiken Religionssystemen einnimmt, wird es auch begreiflich, daß die Bekenner des Mazdeismus sich in der Familie, in der Gemeinde und im Staate immer enger zusammenschlossen und dem ganzen Staatswesen eine tiefere, sittliche Grundlage verschafften. Das medisch-persische Reich ist die Frucht dieser alles durchdringenden moralischen Tendenz. Keine der früheren Religionsformen hat als ein so fruchtbares Prinzip einem großen Volke einen dauernden Bestand gewährt und so heilsam mehr als 1000 Jahre auf die ganze Menschheit eingewirkt. Weil die in Persien und Medien damals herrschende Religion unter den Heiden die reinste war, und weil in ihr „Lichtfunken der mosaischen Offenbarung glimmten" (Windischmann), darum erhielten die Monarchen dieser Völker von der göttlichen Vorsehung die Mission, Juda und den Tempel wiederherzustellen und so die Vorbereiter des künftigen Heilandes zu werden, den auch sie im Sosiosh erwarteten.

Für das eheliche Leben waren weise Vorschriften gegeben. Auffallend ist nur die Verwandtenehe, d. h. die inzestuose Ehe, die namentlich bei den Königen stark in Übung war. Die heutigen Parsen kennen sie nicht, wohl aber die Ehe unter Vettern, von denen ein Sprichwort sagt, sie werden im Himmel geschlossen. Die Ehe galt für unauflöslich. Vielweiberei ist wenigstens bei den jetzigen Parsen nicht Sitte. Wenn die erste Frau keine Kinder hat, so darf der Mann eine zweite nehmen, aber die erste nicht verstoßen. Die Unzucht ist aufs strengste verboten.

13. Für den Kultus war ein eigener Priesterstand bestellt, der im Aveста in sechs Kategorien zerfällt. Nach dem Fall der persischen Monarchie wurden sie auf zwei reduziert, den Zaotar oder funktionierenden Priester (jôti) und den Rathwi (raçpi) oder Diener (Ministrant). Der all-

gemeine Name im Aveſta iſt Âthravan, d. h. Mann, Prieſter des Feuers. Der Magiername wird im ganzen Aveſta ſorgfältig vermieden. Später traten an die Stelle dieſer Prieſter die mediſchen[1] Magier, im heutigen Parſismus Mobeds (Mogh-Pati = Magiervater). Ihre Aufgabe war die Erhaltung des Feuers, der Vollzug der Zeremonien, der Opfer und der Reinigungen, der Geſang der Gebete und Anrufungen, Studium und Unterweiſung im heiligen Geſetz. Sie mußten zuvor eine Weihe erhalten haben und mit dem heiligen Gürtel bekleidet ſein. Doch iſt die Magie nicht ariſch-mediſchen, ſondern ſumeriſch-babyloniſchen Urſprungs. Bei den Sumeriern waren die älteſten Zauberbücher, die von da nach Medien und zu den ſemitiſchen Euphratvölkern kamen.

Die Iranier beſaßen keine Tempel und Altäre mit Götzenbildern. Erſt Darius ſtellte die Kulte und Tempel, welche der Magier Gaotema entfernt hatte, wieder her. Was Herodot (1, 132) von den Perſern berichtet, bezieht ſich wohl auf die reinere Form des Magismus, welche wahrſcheinlich Pſeudoſmerdis vertrat, während die Achämeniden eine Beimiſchung von Tempeldienſt geſtatteten, was in dem Mithra- und Anâhitakult des Artaxerxes beſtimmt in Übung war. Klemens von Alexandrien bemerkt denn auch, die Perſer, Meder und Magier haben unter freiem Himmel geopfert, indem ſie ſelbſt Waſſer und Feuer für Götterbilder anſahen. Einige Jahrhunderte ſpäter haben ſie auch Götterbilder mit menſchlicher Geſtalt verehrt, wie Beroſus berichte, und dieſe Sitte ſei von Artaxerxes, dem Sohne des Darius, dem Vater des Ochus, eingeführt worden[2].

Deshalb opferten die Iranier im Freien, legten aber das Opfer auf einen Bündel Reiſer, damit es die reine Erde nicht verunreinige. Die Opfer des primitiven Irans waren blutige, Menſchenopfer nicht ausgeſchloſſen, aber Zoroaſter hat dieſelben beſeitigt, und Baktriana hat ſie auch nicht mehr eingeführt. Doch erwähnt das Aveſta neben Brot, Körnern, Blumen, Früchten auch Fleiſchſtücke, die man nicht näher zu beſtimmen weiß. Für das Feuer (Âtar, nicht Agni), deſſen Unterhaltung eine Hauptfunktion der Prieſter bildete, weil es das einzige Symbol der Gottheit war und zu ihrer Verehrung brannte, hatte man Altäre im Freien, ohne alle Konſtruktion. Mit Vorliebe wählte man dafür die Höhen. Der jetzige Parſismus hat eigene Feuertempel.

Unter den Opfern erlangte das älteſte, noch an die ariſche Vorzeit erinnernde Haomaopfer eine hohe Bedeutung und große Verehrung. Der Haoma iſt identiſch mit dem Soma der Inder, obwohl die Pflanze,

[1] Scholz (Götzendienſt 85 f) leitet mit Lenormant mâg vom akkadiſchen emga = erhaben, andächtig, tiefgelehrt ab. Realenzykl. XII³ 59 62. Theol. Quartalſchr. 1901, 24 ff. [2] Clem., Coh. 5. Vgl. Windiſchmann, Zoroaſtr. Stud. 129.

aus welcher dieser narkotisierende Saft gewonnen wurde, noch nicht genau festgestellt werden konnte (Asclepias s. Sacrostemma viminalis?). Der weiße Haoma stammte vom Lebensbaume, der gelbe Haoma ist ein Ersatz für denselben. Er soll wieder zu der Unsterblichkeit führen. Wie der Soma galt auch der Haoma nicht nur für einen heiligen Opfertrank, sondern auch für ein göttliches Wesen, durch dessen Genuß den Gläubigen physische und psychische Heilkraft zu teil werde. Er macht stark gegen die teuflischen Mächte und führt zum Himmel. Eine große Ähnlichkeit dieses Opfers und dieser Speise mit dem Opfer und der Speise in der heiligen Eucharistie, welche gleichfalls als ein „Arzneimittel der Unsterblichkeit" wirkt, wurde von den Missionären schon früh bemerkt. Dieses Opfer konnte sowohl in den heiligen Einzäunungen als zu Haus bereitet und dargebracht werden.

Gebete und Hymnen waren namentlich an den Festen, welche jeder Gau hatte, sehr zahlreich. Die sieben ersten Tage eines jeden Monats waren den Ahnen geweiht, die Hauptfeste des Jahres gaben Veranlassung zu allgemeinen religiösen Übungen in Gebeten und Opfern. Aber auch das ganze tägliche und jährliche Leben, das Leben von der Geburt bis zum Grabe war durch die Religion geregelt. Das Rezitieren von Gebeten war von früh bis spät, bei allen Handlungen, als Morgen-, Tisch- und Nachtgebet vorgeschrieben. Der Neugeborne wurde mit religiösen Zeremonien in das Leben eingeführt, die Totenfeier mit zahlreichen Zeremonien umgeben. Beim Sterben wurde ein Hund in die Nähe des Kranken gebracht, weil der Blick desselben gegen die Devas schützte. Gebet und Opfer für die Verstorbenen an bestimmten Tagen (1—3; 30), namentlich am Jahrestage, wurden gewissenhaft dargebracht. Den Leichen wurde wegen des Glaubens an die Auferstehung eine große Sorgfalt gewidmet. Weil sie den reinen Boden nicht berühren durften, wurden sie an Pfählen oder auf Türmen (Dakhma) aufgehängt, damit sie von den Vögeln verzehrt wurden[1]. Doch soll diese Luftbestattung medisch sein. Die alten Iranier hatten Feuerbestattung.

Es ist aber kaum zu bemerken notwendig, daß wir es hier nicht mehr mit der reinen Lehre des Avesta zu tun haben. Die mechanische Einteilung der Handlungen und Geschöpfe zwischen dem bösen und guten Geist, die endlosen Zeremonien und Exorzismen, die Verehrung der Elemente, die magische Wirksamkeit der Gebetsformeln, das Aussetzen der Toten, die inzestuose Ehe, die Sternenverehrung u. a. weisen auf eine Verschlechterung hin.

[1] Harlez, Avesta I 58 ff 64 ff. Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht: Jahrb. f. prot. Theol. 1879. Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen: ebd. 1892, Hft 3 4. Spiegel, Avesta II xxxv ff. Saussaye, Lehrb. II² 155.

14. Die Zoroastrische Schöpfung blieb nicht ohne Anfechtung. Die wiederholten Verfolgungen der Magier, namentlich unter Kambyses und Darius Hystaspis, die Umbildung der Lehre durch die Mythe von Zervan, die unter Darius Nothus versuchte Verbindung der ägyptischen mit der persischen Religion und die unter Artaxerxes Ochus bewirkten Umänderungen erschütterten die alte Religion. Der Einfluß der Griechen konnte auch nicht spurlos vorübergehen, sondern trug zur Untergrabung des Glaubens an die Macht und das Wesen der Götter bei[1]. Im Jahre 227 n. Chr. versuchten die Sassaniden, eine Neubelebung des Zoroastrismus, wie derselbe unter den Achämeniden fortbestanden hatte, durch die Magier auf nationaler Grundlage ausführen zu lassen. Später trat der Babylonier Mânî mit dem Versuch auf, den Zoroastrismus durch eine aus babylonisch-chaldäischen, parsischen, buddhistischen und christlichen Elementen gebildete reinere Religion zu ersetzen. Er fand aber bei den Magiern und den Königen einen so heftigen Widerstand, daß er im Jahre 277 gekreuzigt wurde. Unter Shapur II., dem Zeitgenossen Konstantins, begannen die Christenverfolgungen, welche 300 Jahre dauerten. Dagegen ist der Parsismus dem Islam gänzlich unterlegen. 651 starb der letzte Sassanide durch Meuchelmord. Persien nahm die Religion der Sieger an. Nur eine kleine Zahl Altperser (ca 5000) hielt sich in Yezd und Kerman, andere ergriffen den Wanderstab, um sich schließlich in Vorderindien anzusiedeln, wo sie in strenger Absonderung von den Hindus und Mohammedanern leben. Man schätzt diesen Rest auf 85000[2]. Mit Hilfe der persischen Gelehrten wird gegenwärtig eine gründliche Ausgabe des Avesta besorgt[3].

15. Das wichtigste Ereignis in der persischen Religionsgeschichte bildet für die Apologetik die babylonische Gefangenschaft, während welcher die Juden mit den Persern um so mehr bekannt wurden, als die Medoperser gerade zu jener Zeit Babylon eroberten und die Perserkönige auf das Geschick der gefangenen Juden nicht unwesentlich einwirkten. Läßt es sich, schon rein theoretisch betrachtet, nicht verkennen, daß das System des Zarathustra „dem mosaischen Monotheismus näher stand als irgend eine der vorchristlichen Religionen“[4], so legt sich geschichtlich die Vermutung

---

[1] Döllinger, Heidentum u. Judentum, 1857, 351 ff. Keßler, Realenzykl. XII[3] 193 ff.

[2] Menant, Les Parses. Histoire des communautés Zoroastriennes de l'Inde, 1898. Casartelli, La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sasanides, 1884. Kath. Missionen 1888, 181 ff.

[3] Geldner, Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, 1886 1889 1895.

[4] Windischmann, Zoroastr. Stud. 131.

um so näher, daß während jener Zeit eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden habe, obwohl es fraglich ist, ob die Achämeniden Mazdäaner waren und erst mit Kyrus die Berührung beginnt. Die heutige Religionsgeschichte sucht eine ganze Reihe religiöser Vorstellungen und Gebräuche der Juden aus dem Zoroastrismus abzuleiten. Dieser „äußere Feind" soll sogar ein Bundesgenosse der „monotheistischen Stürmer und Dränger" (der Propheten) gewesen sein, deren Gottesidee jener der Perser in vielfacher Beziehung nahe verwandt war, weil auch sie das Opfer haßten (?) und allein mit der auf- und abwogenden Flamme, dem Symbol des ewigen Geistes, ihre Gebete emporwallen ließen zum ewigen Himmelsvater[1]. Gewöhnlich leitet man ab: die Auferstehung des Leibes, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und den Glauben an Belohnungen und Strafen im Jenseits.

Vor allem soll es die Idee des Teufels, der Glaube an gute (Schutzengel) und böse Geister sein, welche von den Iraniern entlehnt seien. Kennt aber nicht bereits der Pentateuch Teufel und Engel? Spielt nicht der Teufel unter der Gestalt der Schlange schon beim Sündenfall eine folgenschwere Rolle? Stehen nicht die Cherubim als Wächter an der Pforte des Paradieses, um den Menschen die Rückkehr zu verwehren und den Genuß vom Baume des Lebens zu verhindern? Das Buch Job, Zacharias, die Psalmen haben einen von Ahriman verschiedenen Satan und behandeln die guten und bösen Engel als etwas Allbekanntes. So sehr die kritische Schule die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften verändern mag, es wird ihr doch unmöglich sein, alle vom Teufel und von seinem Anhange handelnden Stellen in die exilische und nachexilische Zeit zu verlegen. Selbst die Versucherschlange war in Babylonien wohl bekannt, lange bevor die Arier und Iranier die Grenzen der semitischen Länder berührten. Die altsemitische Dämonologie ist ein Rest der Naturreligion der Sumerier

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie 139. Schopenhauer (Werke II 734 ff) läßt, wie Rohde, das Judentum aus der Zendreligion hervorgehen. Eine Zusammenstellung der Parallelen gibt Aiken, The Avesta and the Bible 274 ff. Er zählt 17 Nummern. Gegen Stave (Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898) wenden sich auch Baudissin (Realenzyklopädie VI[3] 16 ff) und Bousset (Theol. Lit.-Ztg. 1899, 510 ff); ebenso Söderblom (Rev. de l'hist. des rel. I [1899] 260 ff. La vie future d'après le Mazdéisme, 1901). Unentschieden läßt die bei der unsichern Datierung des Avesta schwer lösbare Frage Böklen (Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902). Bousset (Die Religion des Judentums 475 ff) findet, zum Teil gegen Söderblom, namentlich auf dem Gebiete der Apokalyptik eine große Ähnlichkeit. Der jüdische Dualismus sei abhängig von dem eranischen. Lagrange (Rev. bibl. 1902, 203 ff) nimmt keine Einwirkung vor der Reform um 150 v. Chr. an.

und Akkader. Als einzig sichere Entlehnung bezeichnet Lenormant den Geist Asmodäus des Buches Tobias (= aêshma daêva).

Anzuerkennen ist allerdings, daß diese Lehre in der nachexilischen Literatur eine weitere Ausbildung und klarere Darstellung erhalten hat. Die Charakteristik ist sicherer, der Unterschied ist bestimmter; Gut und Bös, Gott und Welt, die Schöpfung Gottes und das Werk des Teufels werden einander mit vollem Bewußtsein gegenübergestellt (vgl. auch Is 45, 7 18—25. Est 3, 1—3). Damit dürfte aber auch, soweit es die unsichern geschichtlichen Verhältnisse des Mazdeismus gestatten, der Haupteinfluß bezeichnet sein, welchen die iranische Dogmatik auf das Judentum ausgeübt hat[1], wenn man nicht umgekehrt für die Iranier einen jüdischen Einfluß annehmen will. Er bestand bloß in der Anregung zu der bewußten, klaren Ausbildung dessen, was von Anfang an als Grundzug des alttestamentlichen Glaubens galt. Der ungetrübte Monotheismus, die absolute Schöpfung, die unbedingte Allmacht Gottes, die geistige Einheit zeigen im Alten Testamente von Haus aus eine reinere Quelle an; reiner auch als die assyrisch-chaldäische Religion, so daß das assyrische Reich ebensowenig das Mittelglied zwischen Iran und Judäa sein kann[2].

Dabei ist nicht zu vergessen, daß die zahlreichen Analogien kosmogonischer, hamartigenischer, eschatologischer Art nicht auf das Avesta, sondern auf den sehr jungen Bundehesch zurückgehen. Andere zeigen einen Rückfall in die Naturreligion. Anderseits ist auch im Judentum eine frühere und spätere Stufe zu unterscheiden.

§ 4.

Die griechische Religion.

Danubisch-italische Zivilisation. — Pelasgisch-dorische. — Apotheose. — Drei Stufen: Naturanbetung, Götterfamilie, Mythologie. — Pelasgische Naturreligion. — Poetische Mythologie. — Ethik. — Entsittlichende Wirkung der Mythologie. — Apollokult. — Philosophie. — Sokrates. — Plato. — Aristoteles. — Tragiker. Epikureer, Stoiker. — Mysterien. — Bedeutung derselben. Christentum. — Kultus.

1. Der indo-persischen Religion reihen wir die griechische an, welche, früher als die persische Religion vom gemeinsamen arischen Stamme abgezweigt und auf fremden Boden verpflanzt, bedeutendere Abweichungen

---

[1] Hackspill, Rev. biblique 1901, 208. Bouſſet a. a. O. 517 ff.

[2] Harlez, Journal asiatique II (1880) 150. Rev. biblique 1896, 161 ff nimmt er für den iranischen Monotheismus im Gegensatz zum arischen Polytheismus, für den prophetischen Charakter des Zarathustra und für den Glauben an den

aufweist, aber dadurch auch wirksam in die ganze Entwicklung der Kultur eingegriffen und den Übergang der alten in die neue Weltperiode vorbereitet hat. Denn nicht nur bestand zwischen Indo-Persern und Griechen das gemeinsame Band der indogermanischen Abstammung, sondern die Griechen wurden durch ihre Kolonisation und die Eroberungszüge Alexanders auch sprachlich und ideell die Vermittler zwischen dem Morgen- und Abendlande.

Im Anfang der Geschichte, nach dem Ende der quaternären Periode und der paläolithischen Zeit, findet man ein homogenes ethnisches Netz von Stämmen, die sich im Augenblick ihrer Einrichtung noch des polierten Steines bedienten, aber bald zum Gebrauch des Kupfers und der Bronze übergingen, über die Gegenden von der unteren Donau bis zu den Alpen ausgebreitet. Sie wohnten in Pfahlbauten, begruben ihre Toten in voretruskischen Grabstätten, führten die Bekanntschaft mit den Haustieren, Getreidearten, Fruchtbäume u. a. ein. Vorwiegend lagen sie den Beschäftigungen des Friedens ob und bekundeten in ihrer Industrie einen ästhetischen Geschmack, der sich in ausschließlich geometrischer Verzierung, Schnur-, Banddekoration (Spiralscheibe) im Unterschied zu der orientalischen Ornamentik aus der organischen Welt darstellte. Das Gebiet, welches sie kultivierten, erstreckte sich über das ganze rechte Ufer der Donau, Thrazien, Makedonien, Epirus, Bosnien, Italien, besonders die Lombardei, Schweiz Gallien, britannische Inseln.

Ja man will die Spuren dieser „prähistorischen" Zivilisation, mit der man die „trojanische" Kultur in Zusammenhang bringt, bis nach Afrika und Amerika verfolgen. Für Griechenland und die Inseln des Ägäischen Meeres wird es als besonders charakteristisch bezeichnet, daß sich noch keinerlei orientalischer Einfluß erkennen lasse. Doch wurde die Spirale neuestens auch in Ägypten gefunden, wohin sie wahrscheinlich durch die Phönizier gekommen ist. Dadurch wird der orientalische Ursprung wieder wahrscheinlicher. Jedenfalls war sie schon vor 1500 im Abendland. Manche wollen an die Ufer der Ostsee ihren Ursprung verlegen. Dies und die gewaltigen Schuttschichten, welche die ältesten Ansiedlungen in Troja und Tiryns bedecken, sollen bestätigen, daß ihre Anfänge über das Jahr 2000 v. Chr., vielleicht bis 3000 oder 4000, hinaufreichen[1].

Teufel jüdischen Einfluß an. Vgl. Allg. Ztg. 1896, Beil. 230. Die Babylonier haben seit dem Jahre 2000 einen Glauben an die Auferstehung. Bei den andern Semiten finden sich keine klaren Zeugnisse, aber bei dem bekannten chaldäischen Einfluß ist keine Abhängigkeit von Persien anzunehmen (Lagrange: Rev. bibl. 1902, 238). Zum Buch Tobias s. Vetter: Theol. Quartalschr. 1904, 512 ff.

[1] Jahrb. der Naturwiss. 1897, 488 ff. Bartels, Vorrömisches aus Italien: Allg. Ztg. 1898, Beil. 23. Much, Heimat der Indogermanen, 1902, 42 ff 68 ff.

2. In Griechenland kam diese danubo-italische Zivilisation in einen Kampf mit der vollkommeneren Zivilisation, die in Phrygien ihren Sitz hatte und der Kunst von Mykene den Anstoß gab. Mit dem orientalischen Einfluß kam die tiergestaltige Dekoration und die Hochbaukunst. Die pelasgische Zivilisation (hetheo-pelasgisch?) verdeckte die danubo-italische und raubte ihr den von ihr besetzten Teil Griechenlands, Epirus, und stieg hinauf bis nach Venetien. Nach den Funden Schliemanns ist für die Kunst durchweg der Einfluß der ägyptischen und assyrischen Kunst vorauszusetzen[1]. Da die „mykenische" Kultur auch in Kreta und Ägypten vertreten war und sich Objekte mit dem Namen Amenhoteps III. (ca 1440—1400) zu Knossos fanden, so ist man berechtigt, die Blüte der mykenischen Kultur in das 15. Jahrhundert v. Chr. zu verlegen. Die Religion war noch ziemlich roh. Es scheinen sich alle Symbole auf die Vermehrung der Wesen zu beziehen, wie die zahlreichen Darstellungen von nackten Frauen, von Kühen, Pferden, die nackte Göttin der Zeugung, Nachahmungen der Astarte u. a. zeigen. Tempel hat man noch keine gefunden. Sehr ausgebildet war der Totenkult. In den mit den Königspalästen verbundenen Grabmälern (Kuppelgräber) und in der kostbaren Ausstattung der Leichname wie in den Opfern ist die Ähnlichkeit mit den ägyptischen Einrichtungen für die Toten überraschend. Überhaupt gewinnt die alte Überlieferung, daß Ägypten die Nährmutter und Erzieherin Europas sei, wieder Vertrauen[2]. Doch wird vor Überschätzung des orientalischen Einflusses gewarnt, da in Kreta schon gegen 3000 v. Chr. eine Schrift griechischen Charakters gewesen sei, welche zu den Phöniziern überging[3].

Waren bei dieser pelasgischen Unwandlung bis zum 12. Jahrhundert vielleicht mehr die asiatischen Einwirkungen als die Einwanderungen tätig, so war es anders bei der Ankunft der Dorier. Diese drangen mit Waffengewalt ein, verwandelten die alten Hirtengewohnheiten in eine militärische Organisation, schufen eine neue Kunst, ließen das griechische Pantheon den vergötterten Naturkräften, welche den Grund der italischen und keltischen Kulte bildeten, folgen und verlegten sich auf den Handel und die Schiffahrt. Von da an gibt es nichts Gemeinsames mehr zwischen den Verehrern des Zeus und den Verehrern des Saturn, des Janus und der

---

[1] G. Perrot et Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité VI: La Grèce primitive, 1894. Rev. de l'hist. des rel. II (1894) 85 ff; I (1903) 352 ff. Allg. Ztg. 1900, Beil. 58. Reichel, Über vorhellenische Götterkulte, 1897.

[2] Amélineau, Essai sur l'évolution historique et phil. des idées morales dans l'Egypte ancienne, 1895. Dunin-Borkowski: Phil. Jahrb. 1902, 385 ff.

[3] Kluge, Die Schrift der Mykenier, 1897. Globus 1897, 74 f; 1905, 28 ff. Allg. Ztg. 1903, Beil. 238/239 246/247. Civiltà catt. 1904, Genn. 32 ff.

Nymphen, der Haine und der Quellen. Die Bewohner des mykenischen Griechenlands wanderten zum Teil nach Asien. Aus ihren Überlieferungen entstand das homerische Epos. In Griechenland selbst schlossen sich die verschiedenen Stammeselemente zu einer Nation von scharf ausgeprägter Eigenart zusammen, wurden durch Einwanderungen aus den Balkanländern gestärkt und durch den Seeverkehr mit den alten Kulturen bekannt.

Dadurch wurde die alte Bevölkerung, welche das südliche Europa zuerst zivilisiert hatte, unterjocht, in Stämme zerteilt und zersprengt. Ausgetrieben aus Griechenland, kamen sie später in Süditalien mit denselben Siegern in Kampf und wurden bis zum Süden von Latium aufgesogen. Mittelitalien ist die einzige Provinz, in welcher der moralischen Eroberung der Griechen und Etrusker, welche mit dem Ende der Republik entschieden war, die politische Eroberung nicht nachfolgte. Aber der griechische Geist wirkte weiter und wirkt bis heute, wenn auch der „Neuhumanismus" im Abnehmen begriffen ist.

3. Zu keiner Zeit — die Entdeckung Amerikas ausgenommen — ist auf einmal einem Teil des Menschengeschlechts eine reichere Fülle neuer Naturansichten, ein größeres Material zur Begründung der physischen Erderkenntnis und des vergleichenden ethnologischen Studiums dargeboten worden[1]. Griechische Sprache und Literatur fanden nach Aristoteles eine systematische Bearbeitung und drangen als Weltsprache bis an die fernsten Küsten und Länder. Unsere Zivilisation wurzelt in der der Anwohner des Mittelländischen Meeres, zunächst der Griechen und Römer. Ihre klassische Literatur vermittelt uns auch die fremdartigen Elemente. Beide Völker haben die Verschmelzung und Einigung der Volksstämme angebahnt.

Die griechische Religion dieser Zeit unterscheidet sich wesentlich von der alten indogermanischen durch die *Einführung der menschlichen Vorstellungen in den Götterkreis*, durch die Vergöttlichung der Menschen, die Apotheose der Heroen und Herrscher, wenn auch die Einführung weiblicher Gottheiten überall die menschliche Vorstellung verrät. Damit hat das Heidentum seine Vollendung erreicht, so sehr man auch die Loslösung von der Natur und die Erhebung der Menschheit neben das Göttliche anpreisen und die künstlerische Verherrlichung des schönsten Gebildes Gottes rühmen mag. So mußte die absteigende Entwicklung enden. Denn nur dadurch konnte es allmählich den Menschen zum Bewußtsein kommen, daß der

[1] Al. v. Humboldt, Kosmos II 183 ff 213 ff. Zur „trojanischen Kultur" s. Meyer, Geschichte des Altertums II (1893) 120 ff. Zur „mykenischen" Kossinna: Zeitschr. f. Ethnologie 1902, 178 ff. Zu dem schon von Herodot berichteten lydischen Ursprung der Etrusker s. Cara, Civiltà catt. 1902, Marzo 540 ff, Sett. 534 ff, Ott. 158 ff; 1903, Juglio 158 ff; 1904, Genn. 26 ff.

Himmel auf die Erde herabgezogen, die Heiligkeit in den Kreis der Sünde gebannt, das sittliche und soziale Leben in seinen Grundlagen vernichtet worden ist. Während das Morgenland seine Inkarnationen hat, liebt das Abendland die Apotheosen. Dort heißt es: Gott muß Mensch werden, hier: der Mensch muß Gott werden, dort saugt der abstrakte Monismus alles auf, hier zerstört der Subjektivismus das Ewige.

4. Die Religion der künstlerisch und poetisch veranlagten Griechen wird nach der mittleren Periode als eine „polytheistisch-phantastische", als eine „ästhetische Verfeinerung" des Naturalismus, als eine von dem heitern Klima des Landes durchhauchte pantheistische Naturvergötterung, als eine gemütliche Auffassung des Lebens, als Religion der Freiheit und Humanität bezeichnet. In Griechenland gab es nie eine allgemein anerkannte Religionslehre, sondern immer nur Mythologie; keine Hierarchie und keine unantastbare Dogmatik. Die Strenge gegen religiöse Neuerungen bezog sich nicht unmittelbar auf die Lehre, sondern auf den Kultus[1].

Auf das indogermanische Erbe haben später nachweisbar kleinasiatische, phönizische, ägyptische und semitische, bis Babylon reichende Einflüsse eingewirkt[2]. Die Götternamen weisen vielfach die indischen Devas auf, welche die Griechen mit den Indern gegen die Iranier als gute Geister faßten. Von den wie überall sich unserer Kenntnis entziehenden Ursprüngen abgesehen, kann man in der Entwicklung der griechischen Religion drei Stufen unterscheiden: eine Naturanbetung, eine Verwandlung der Naturkräfte in eine Götterfamilie und die Periode der eigentlichen griechischen Mythologie[3]. E. Meyer legt seiner Darstellung der griechischen Religion die Kulturstufen: Hirten- und Jägervolk, Ackerbauer und Seefahrer zu Grunde. Die ewig gleichen Naturmächte, deren Wirksamkeit regelmäßig und ungestört verläuft, wie der Sonnengott und die Mondgöttin, ja selbst die Mutter Erde, treten in Mythus und Kultus

---

[1] Zeller, Gesch. d. Phil. I⁵ 1 (1892) 47 ff. Über die Intoleranz s. Weiß, Apologie III³ 301 ff.

[2] Clem. Alex., Coh. 6. Rev. de l'hist. des rel. II (1880) 63 ff 129 ff; I (1902) 399 f. Villenoisy, Origine des premières races ariennes d'Europe: Le Muséon 1894, 62 ff 130 ff. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte I 490. Schultz, Alttestamentl. Theologie 90 f. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen I (1887), Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte, 1902, ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Für ihn beruht die Religion, welche er als Lehre auffaßt, einfach auf Denkfehlern.

[3] Welcker, Griechische Götterlehre, 1873. M. Müller, Essays II 130 ff. Meyer, Geschichte II 92 ff. Rohde, Über die Religion der Griechen: Kleinere Schriften II (1901) 314—339. Gilbert, Griechische Götterlehre, in ihren Grundzügen dargestellt, 1898. Baumgartner, Weltliteratur III 9 ff.

in den Hintergrund. Um so mehr beherrscht der Wandel der Naturerscheinungen, der ewige Kreislauf des Werdens und Vergehens, alle religiösen Anschauungen. Nach ihm ist Uranus nicht gleich Varuna, überhaupt nicht indogermanisch[1], Apollon kein Sonnengott, und die Deutung der Artemis und gar der Aphrodite als Mondgöttin entbehrt jeder Begründung.

5. Die alten Pelasger, welche, nach Homer und Herodot wie nach der Prähistorie über die mykenische Kultur, keine Griechen, sondern Barbaren waren[2], hatten zu Dodona in Epirus ihren Hauptsitz und huldigten einer Naturreligion. Nach Herodot hätten sie ursprünglich alles den Göttern geopfert, ohne bestimmte Kulte und Namen der Gottheiten zu unterscheiden. Erst später erfuhren sie aus Ägypten die Namen der Götter und fragten in Dodona an, ob sie dieselben annehmen sollen. An der Spitze stand Zeus (Dyâus, Varuna, Uranos), der Gott der Atmosphäre und des atmosphärischen Himmels mit seinen Wolken. In seinem Namen prägt sich noch die monotheistische Rückerinnerung an die frühere vedische Religion aus, wie denn auch der Name Zeus trotz aller späteren mythologischen Verdunklung der Name der obersten Gottheit blieb. Der Glaube an das Dasein persönlicher Götter war dem Griechentum so in Blut und Fleisch übergegangen, daß kaum einer die Existenz persönlicher Götter zu leugnen wagte. Der späteren Entwicklung liegt eine alte Form der Religion zu Grunde mit dem Glauben an eine höhere Weltregierung (Fatum), die schon hienieden das Böse ahndet und das Gute belohnt. Jedenfalls können wir diese Religion die alte, ursprüngliche, natürliche Religion nennen, unvollkommen zwar, aber von höchstem Interesse und nicht ohne Anhauch göttlichen Wesens[3].

Nebst dieser Verehrung des einen Gottes, des Vaters des Himmels und der Menschen, finden wir aber die Naturanbetung. Die Naturkräfte, ursprünglich als solche verehrt, verwandelten sich durch die Personifikation in eine Götterfamilie, in der Zeus König und Vater wird. Die Flüsse und Quellen waren seine Söhne und Töchter. Pallas ist die Göttin des blauen Himmels, mit dem Beinamen Athene, d. h. die Glühendstrahlende. Der Sonnengott ist Pan *(φάων)* bei den Arkadiern, Phöbus = der Leuchtende bei den andern. Später erhielt er den Beinamen Apollon, von *ἀπέλλων* = der Abwehrende (welcher schlagen und heilen kann, *ἀλεξίκακος σωτήρ*, oder von *ἀπόλλυμι* = Töter), der

[1] Dagegen Bohnenberger, Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda, 1893. Rev. de l'hist. des rel. I (1895) 206. M. Müller, Theos. 72.

[2] Miller, Die Pelasgerfrage, 1898.

[3] M. Müller, Wissenschaft der Sprache II 388. Weiß, Apologie I 478 ff. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I (1882) 47.

den Winter Vertreibende. Er ist der erste der Hirtengötter. Dione oder Demeter ist das weibliche, empfangende Prinzip, Hera die Göttin des dunkeln Himmels, Hebe die Göttin des Frühlings. Neben dem Sonnengott steht Artemis oder Helena, die Mondsgöttin, die Göttin der Jagd, mit Eos, der Göttin des Morgenrots. Der Gott des Feuers ist Prometheus, ursprünglich Hephaistos, der Gott des Blitzes. Göttin des Herdes ist Hestia. Der Gott des Meeres Potidaos heißt später Poseidon, der Gott der Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit ist Dionysus; Hermes aber ist der Gott der Finsternis, des Schlafes und des Todes. Bilder und Tempel fehlen.

6. Die pelasgische Naturreligion wurde später unter dem Einflusse der Phantasie durch die Dichter vermenschlicht, der Götterkreis in das menschliche Treiben hereingezogen und polytheistisch weitergebildet. Die Mythologie hat in das Gebiet der alten Religion hinübergegriffen und ihr fast die Lebensluft geraubt[1]. Sie hat sich an der Naturreligion, die Hesiod noch zu Grunde legt, entwickelt, ist aber nicht daraus entstanden. Schon der leichtere Ton, welchen der jonische Sänger Homer, indem er die neueren, von außen eingeführten Götter besingt, oft anschlägt, die ironisierende Darstellung des Lebens der Olympier, läßt einen Gegensatz zu einer vorausgehenden gläubigeren Richtung vermuten. Der asiatische (ägyptische) Einfluß ist bei aller Originalität des griechischen Götterhimmels kaum zu bestreiten. Die kleinasiatischen Kolonien bildeten die Brücke von der asiatischen Naturgebundenheit zu der hellenischen Art größter Beweglichkeit[2]. Man hat die spätere Periode dieser Mythologie, besonders seit dem mazedonischen Zeitalter, als die synkretistische Weiterbildung der olympischen Götterwelt bezeichnet. Herakles ist der Sonnengott; die weiblichen Gottheiten stammen fast alle von der asiatischen Naturmutter. Später hat Alexander das Entlehnte mit Zinsen zurückbezahlt. Die griechische Bildung in Verbindung mit dem Wissen der Araber, Neuperser und Inder hat ihre Wirksamkeit bis in das Mittelalter hinein ausgeübt. Die griechische Freiheit hat die durch Knechtschaft gebundenen Kräfte der Asiaten gelöst[3].

Wenn Herodot bemerkt, Homer und Hesiod haben die Theogonien oder Göttergeschichten der alten Griechen gemacht, so hat er gewiß eine

---

[1] M. Müller a. a. O. 387 425. Herod. 4, 2, 53. Döllinger, Heidentum u. Judentum 63 ff. Gaißer, Über die religiösen Grundideen in Herodots Weltanschauung, 1871.

[2] Humboldt, Kosmos II 171 ff. Fritz, Aus antiker Weltanschauung 211 ff. Sauffaye, Lehrb. II[2] 327 ff. Willmann, Geschichte d. Idealismus I 47 ff. Weiß a. a. O. III 70 ff. Stimmen aus Maria-Laach I (1902) 369 ff.

[3] Humboldt a. a. O. II 184.

historische Wahrheit ausgesprochen. Aber nicht weniger wahr ist es, daß die Dichter das Überlieferte zu Grunde legten und in der Ausbildung nur dem Genius des griechischen Volkes folgten. Plinius drückt denselben Gedanken prosaischer aus, wenn er sagt: „Menschliche Sprache hat die vielen Götter erfunden; unfähig, den ganzen Begriff der Vollkommenheit festzuhalten, zerlegte sie ihn in verschiedene Teile und schuf sich Ideale und besondere Gegenstände der Verehrung.“ [1] Die sprachliche Schule der Mythologie kommt hierin zu ihrem Rechte, aber es ist doch ein Teil des Folklorismus als berechtigt anzuerkennen. Die Sprache bildet wohl das Denken, sie folgt aber auch dem religiösen Gedanken. Der Volksglaube, von dessen Seelenkult Homer noch Reste hat, Hesiod und der Heroenkult beeinflußt sind, hat alle philosophischen Systeme überlebt und sich selbst in der späteren Blütezeit philosophischer Allerweltsbildung erhalten [2].

7. Die Dichter haben nicht nur zur Anthropomorphisierung des Götterkreises, sondern auch zur Entwürdigung desselben das Ihrige beigetragen. Der edlere, reine Ton ging verloren, das sittliche Moment, welches auch in der Naturreligion nicht zur Geltung gekommen war, wurde nicht bloß vernachlässigt, sondern verletzt und verhöhnt. Die religiöse Ethik ist die schwächste Seite in der griechischen Religion. Nichts lag dem heitern Griechen ferner, als in Gefühlen der Sündhaftigkeit oder Unwürdigkeit sich seinen Gottheiten zu nahen. Die älteren Griechen hatten kein Gefühl der Sünde, des sittlich Bösen. Humanität, Milde, Vergebung waren ihnen ebenso unbekannt als Wahrheitsliebe. Sie betrachteten die unter der Obhut der Götter stehende sittliche Welt als eine Rechtsordnung, deren Beobachtung die Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit bewirkte. Die Götter gaben das Glück und die Menschen die Tugend [3]. Doch ist billigerweise anzuerkennen, daß diese Auffassung nicht dem ganzen griechischen Altertum zur Last gelegt werden darf. Der Satz Ciceros: Virtutem nemo unquam acceptam deo retulit, niemand hat je die erhaltene Tugend auf Gott zurückgeführt, wird durch alte Zeugnisse aus dem klassischen Altertum widerlegt [4].

Homer kennt Gerechtigkeit und Gottesfurcht. Hesiod ist der erste, der uns einen, wenn auch oberflächlichen, Blick in die sittlichen Anschauungen und Bräuche des Volkes tun läßt. Hesiod ist aber pessimistisch; er wird von

---

[1] Hist. nat. 2, 4. Arnob., Adv. nat. 4, 32. Vgl. Fischer, Erkenntnistheorie, 1887, 4 ff. Cic., De nat. deor. 3, 24 36. Schmidt, Ethik I 52.

[2] Rohde, Psyche², 1898. Frey, Tod, Seelenglaube u. Seelenkult im alten Israel, 1898, 100.

[3] Saussaye, Lehrb. II² 334 ff.

[4] Theol. Quartalschr. 1841, 225 ff. Willmann, Idealismus I 322 454. Thiele, Philosophie des Selbstbewußtseins 460 f.

den Orphikern noch überboten. Die Lichtpunkte seiner Moral sind Achtung vor der Arbeit und Ehrfurcht vor den göttlichen Ordnungen. Pythagoras strebte die sittliche Hebung des Volkes an. Mit der Askese und der Lehre von der Seelenwanderung eröffnet er eine neue Richtung. Er hat zuerst einen Verein, eine Art religiöser Gemeinschaft, gestiftet. Die Lyrik ist pessimistisch[1]. Sokrates und noch mehr Plato betrachten die Tugend als Gottes Werk.

8. Aber freilich, das Vorbild der Götter war für das sittliche Leben und die Theodicee nicht förderlich. Einerseits trat jetzt Ares, der Kriegsgott, anderseits Aphrodite, die Astarte der Phönizier, in den Vordergrund. Wurde diese auch mehr ästhetisch als Göttin der Schönheit und des Liebreizes aufgefaßt, so fehlten doch die unsittlichen Konsequenzen nicht. Das Familienleben der olympischen Götter, mit ihren Ränken und Listen, ihren Leidenschaften und Lastern, ist nur als Nachbild des menschlichen Familienlebens, und nicht gerade des edelsten, zu begreifen, denn bei den Griechen war das Familienleben ein Hohn auf die Sittlichkeit. Die Verachtung der Frau war die Quelle alles Übels. In den Göttern Homers malt sich der Mensch mit allen seinen häßlichen Leidenschaften. Diese Apotheosierung der niedrigen Seite des menschlichen Lebens, diese oft packende Ausmalung der Sinnlichkeit, hat nicht wenig dazu beigetragen, eine laxe und irreligiöse Auffassung des Lebens in den weitesten Kreisen zu verbreiten. Nach Vitruv baute man die Tempel der Venus vor die Tore, um nicht Jünglinge und Frauen zur Unzucht zu reizen.

Wenn aber auch die Philosophen die Mythologie rationalistisch zu deuten suchten, weil sie sich der wüsten Dinge schämten, so haben sie doch die väterlichen Sitten nicht zu ändern gewagt, sondern selbst mitgemacht. Das Volk kehrte sich ohnedies nicht daran, wenn auch anzunehmen ist, daß es mehr auf sein Gewissen als auf die unsittlichen Götterfabeln achtete und in den Göttern immer noch die Hüter des Rechts und der Sitte, die Vergelter und Richter verehrte[2]. Es ließ sich nicht bloß bei den Gebildeten, sondern auch beim Volk „mit den Göttern bequem leben". Die Griechen blieben immer „Kinder". „Die Griechen haben überhaupt nie die Bildung einer philosophischen Religionslehre angestrebt. Auch auf die Einheit des Kultus kam es ihnen nicht an. Es genügte, wenn nur in den einzelnen

[1] Schmidt a. a. O. I 295 ff; 3—49 gibt er eine gute Übersicht über die geschichtliche Entwicklung seit Homer. Köstlin, Die Ethik des klassischen Altertums, 1887, 145 ff. Willmann a. a. O. 263 ff. Schröder, Pythagoras und die Inder, 1884.

[2] Friedländer, Die Sittengeschichte Roms III[6] (1890) 661. Ps.-Iustin., Coh. 11 12.

Staaten die Einrichtungen der altväterlichen Religion gewahrt blieben. Dies erklärt die auffallende Erscheinung, daß die so hoch und so fein gebildeten Griechen noch ganz rohe Kultusbräuche besaßen und, obgleich nicht ohne den Widerspruch ihrer besten Geister, von ihren Göttern Geschichten erzählten, wie man sie eher von wilden Polynesiern erwarten dürfte." [1] Selbst der laxe Horaz spricht von „Geschichten, die zu sündigen lehren". Auch „das Göttliche", durch welches seit Herodot das Streben nach einem einheitlichen Gottesbegriff zum Ausdruck kam, vermochte den Glauben an die Vielheit der Götter nicht zu beseitigen. „Denn diese hätte freilich das religiöse Gefühl des griechischen Volkes nicht entbehren mögen." „Ein strenger Monotheismus wäre den alten Griechen mit seiner erkaltenden Öde als Atheismus erschienen." [2]

9. Die Umwandlung der griechischen Religion in eine förmliche Mythologie wurde indes nur bei den Joniern leicht durchgeführt. Die Dorier wehrten sich energisch dagegen und gaben dadurch — vielleicht von außen (Kreta) veranlaßt — den Anlaß zu einer tieferen religiösen Auffassung, die in einem gemeinsamen Kult, in dem Apollokult zu Delphi mit seinem Orakel, seit Hesiod ihren Mittelpunkt hatte und zur Quelle der hellenischen Bildung wurde, obwohl Dionysos und seine Raserei nie ganz verdrängt wurden. Die Selbsterkenntnis und Selbstprüfung, welche hier als Grundbedingung für das religiöse Leben aufgestellt wurden, zeigten trotz des Festhaltens an der alten Religion mit ihren Greueln doch den edleren Grund des religiösen Bewußtseins, den tieferen Zug des menschlichen Herzens und der göttlichen Weltordnung. Wurde auch nicht die Sündenvergebung, so wurde doch die Sühnung und Belehrung gesucht. Reinheit, Gerechtigkeit und Erlösung galten als Prinzip schon auf Erden.

Finden wir bei den Iraniern den Sieg über die Sünde im Kampfe des Ormuzd mit Ahriman, bei den Ägyptern im Kampfe des Osiris mit Typhon, so haben die Griechen denselben im menschlichen Bewußtsein gesucht („Erkenne dich selbst", „Nicht zu viel"), sind von der Natur zur Persönlichkeit fortgeschritten. Selbst die Jonier in Attika wurden dadurch zur Zeit des Perikles veranlaßt, den Homerischen Göttern das

---

[1] Sauſſaye, Lehrb. II 84. Schmidt, Ethik I 135 ff 253 ff. Ioseph., C. Ap. 2, 33 f. M. Felix, Oct. 23. Clem. Alex., Coh. 2 7. Arnob., Adv. nat. 5, 1 ff. Lact., Inst. 4, 2. Athan., C. Gent. 11 ff 26. Greg. Naz., Or. 39, 3—6. Aug., De civ. Dei 2, 3—9. Weiß, Apologie I 291 ff. Haas, Der Geist der Antike, 1894. Ein vernichtendes Urteil über die griechische Sittlichkeit gibt ab: Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts[2], 1900, 91 ff. De Maistre, Du Pape, 1878, 432 ff.

[2] Paulſen, Einleitung in die Philoſophie[4], 1896, 287.

abstoßende menschliche Kolorit abzustreifen und sie auf ein übermenschliches, ethisches Piedestal zu erheben. Apollo wurde Hüter des sittlichen Lebens, Zeus Schirmherr des Rechts, Athene des besonnenen Rates, der Kunst und Wissenschaft[1]. Die Götter sind sittliche Mächte geworden, die Erzeuger und Pfleger des Wahren, Guten und Schönen. Die religiösen Gebräuche läßt man gelten, aber die sittlichen Gebote des Rechttuns, die Erfüllung der Pflichten gegen Vaterland, Staat und Familie sind die ersten und wichtigsten. Die Einheit von Religion und Kultur, und zwar einer freien ethisch-ästhetischen Kultur wurde in dieser Religion zum erstenmal klar erkannt. Die Verähnlichung mit Gott auf dem Wege der Erkenntnis, welche den die Welt harmonisch gestaltenden Nus anschaut, ist das Ideal der großen Philosophen und Künstler. Die Intelligenz in Form des Erkennens und des ästhetischen Anschauens bestimmt das religiöse Leben. Die Religion wird philosophisch. Gott ist die vollkommene Vernunft und wird in einem vernunftgemäßen Leben verehrt. Die menschliche Vernunft ist göttlich.

10. Aber dieselbe Philosophie, welche die Veredlung der Religion rationalistisch und ethisch anstrebte, hat auch das Fundament derselben untergraben, indem sie nicht nur die Welt naturalistisch-atomisch-pantheistisch zu erklären suchte, sondern auch den Weltprozeß mit der Götterwelt in Verbindung brachte (Theogonie) und alles in Kosmologie auflöste oder dem Zweifel preisgab. Der Skeptizismus löste ähnlich wie der orientalische Pantheismus alle erscheinenden Dinge, zu denen auch die Göttergestalten gehörten, in das Eine und Allgemeine auf. Die Philosophie wurde vom Himmel herabgebracht, endete aber damit, daß sie auch der Seele das Recht der Existenz absprach und sie untergehen ließ. Der Glaube an die Unsterblichkeit und das Jenseits wurde nur theologisch und poetisch erhalten.

Mit dem seit dem 6. Jahrhundert bemerkbaren philosophischen Streben nach einem gewissen Monotheismus, um nicht zu sagen Monismus, war zugleich die Skepsis gegen die überlieferte Religion angeregt. Theagenes von Rhegium (ca 520), Heraklit, Theodorus von Lampsaka, Demokrit u. a. suchten durch physische oder psychologische Deutung der Göttermythen die Religion zu retten, aber vergebens. Hatte schon Hesiod mit seiner Theogonie den Anfang gemacht, so arbeiteten indirekt die jonischen und eleatischen Philosophen mit ihrer naturalistischen und pantheistischen Philosophie der späteren Skepsis vor. Nach Hesiod (in der Theogonie; anders in

[1] Vgl. die Tragiker Äschylus und Sophokles bei Saussaye a. a. O. II² 321 ff. Delff, Entwicklungsgesch. d. Rel. 208 ff. Stützle, Das griechische Orakelwesen, 1891, 22 ff; Die Sibylle u. Sibyllinen, 1904. Schmidt a. a. O. I 118 ff 166 ff. Willmann, Idealismus I 142 ff 199 ff 250 ff. Dorner, Grundriß der Religionsgeschichte 89 ff 152 ff.

den Tagen und Werken mit den fünf Zeitaltern) verdankt die ganze Götterwelt einem Naturprozesse ihre Entstehung. Aus dem Chaos gingen die Erde und der Tartarus hervor. Die Erde gebar den Himmel, Gaia und Uranus die sechs Titanenpaare. Das letzte derselben, Kronos und Rheia, sind die Eltern der olympischen Götter. Kronos verschlingt alle seine Kinder bis auf Zeus, muß sie aber wieder von sich geben. Zeus und seine Brüder kämpfen gegen Kronos und die Titanen, bis endlich Zeus die Oberherrschaft erkämpft hat. Wenn er aber nun auch als Person erscheint, so ist er in Wahrheit doch nur eine Personifikation. Parallel geht die Erklärung des Bösen auf Erden durch Prometheus und Pandora: Ehrgeiz des Mannes und Leichtfertigkeit der Frau. Daher ist das erste Übel die Frau, das zweite, daß man nicht ohne sie sein kann (vgl. Cato!). Die orphische Theologie hat alles im Pantheismus vollendet.

Angesichts dieser destruktiven Arbeit der Philosophie begreift es sich, wenn der Skeptiker Protagoras (und Euripides) bemerkt: „Von den Göttern bin ich nicht im stande zu wissen, ob sie sind oder nicht sind; denn gar vieles hindert uns an dieser Erkenntnis, die Dunkelheit und Kürze des menschlichen Lebens.“[1] Wenn Pindar, Herodot, Äschylus, Sophokles noch am alten Glauben festhielten, so sehen wir schon bei Hekatäus, Thukydides, Euripides, Aristophanes den Rationalismus und Skeptizismus. Der Volksglaube wurde allgemein diskreditiert (Xenophanes, Heraklit, Antisthenes). Den Tragikern wirkten die Komiker entgegen, den ernsten Philosophen entzogen die Skeptiker (Sophisten) den Boden. Von Euhemerus von Messana (ca 300 v. Chr.) hat die historische Mythenerklärung den Namen Euhemerismus geschöpft. Die Väter (Melito, Tertullian, M. Felix, Cyprian, Augustin) stimmen ihm bei, lassen aber die Dämonen an die Stelle der vergötterten Menschen treten. Epikur degradierte Zeus samt dem ganzen Götterkreis, gab ihre Geschichte dem Spotte preis und vergötterte die Menschen. Die Stoiker erklärten die Mythologie allegorisch-naturalistisch, „so daß auch die ältesten Dichter, welche dies nicht einmal vermutet haben, Stoiker gewesen zu sein scheinen“ (Cicero, Tatian, Athenagoras u. a.). Später machten es die Neuplatoniker ihnen nach[2]. Das Orakelwesen verlor nun auch seine Bedeutung. Die Unzuverlässigkeit, Zweideutigkeit, Ungereimtheit der Orakelsprüche wurde schonungslos aufgedeckt und gegeißelt (Chrysippus, Önomaus) und konnte durch die wohl-

[1] Döllinger, Heidentum 254 ff. Cic., De nat. deor. 1, 16; 3, 23 39. M. Felix, Oct. 8 13 21 22. Lact., De ira 8. Eus., Praep. ev. 2, 6 7; 3, 7 9 14.

[2] Vgl. Brugsch, Religion der Ägypter, 1883, 4 ff. Zur philosophischen Ethik vgl. Köstlin, Ethik 159 ff. Sauſſaye, Lehrb. II² 327 ff.

wollende spätere Verteidigung (Plutarch, Sextus Empiricus) nicht mehr gerettet werden.

11. Wir haben aber der Entwicklung bereits etwas vorgegriffen. Ein Mann hat ja mit wunderbarem Erfolg in den Gang des religiösen und philosophischen Denkens eingegriffen, Sokrates. Er nahm die nationale Religion noch gläubig an und übte sie aus, obwohl er später beschuldigt wurde, daß er die städtischen Götter nicht anerkenne und neue einführe. Xenophon kann von seinem Lehrer sagen, daß er religiös war. Doch hängt dies mit seinem mysteriösen Dämonium zusammen [1], welches ihm, wenigstens in der Form des Abratens, von Jugend auf die Direktion gab und ihm den Glauben an die göttliche Offenbarung, an die Religion überhaupt aufrecht erhielt und befestigte. Das Dämonium, das Göttliche, das er in sich fühlte, der Kontakt mit der Gottheit machte Sokrates zu einem wahren Gläubigen. Er hielt es weder mit denen, welche die vaterländischen Götter einfach ignorierten, noch mit jenen, welche, wie selbst Herodot und Pindar, dieselben dem geläuterten Geschmack annehmbar zu machen suchten. Den Versuch der allegorischen Umdeutung hat er als einen eiteln gebrandmarkt. Dennoch lehrte er einen Monotheismus, den Glauben an einen einzigen, ewigen, unsichtbaren, allwissenden und allmächtigen Gott.

Er wollte, nach Cicero als der erste, tatsächlich aber nicht ohne Vorgänger (die sieben Weisen, Pythagoras), die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabziehen, weil das Physische über uns, das nach dem Tode Kommende nicht für uns sei. Die physikalischen Untersuchungen seien nicht bloß schwierig, ja unmöglich, sondern führen entweder zum Atheismus oder zum Pantheismus und Naturalismus. Nur das Menschliche sei für uns von Wert. Sokrates hat damit der religiösen und sittlichen Bildung der Griechen in Übereinstimmung mit dem Kulte zu Delphi eine andere Richtung gegeben. Im Gegensatz zu der noch naturalistischen, im sittlichen Weltgesetz ruhenden alten Ethik verwies er den Menschen nach den Vorgängen des Demokrit und der Sophisten [2] auf sein eigenes Inneres, suchte das menschliche Herz aus dem Drange der Außenwelt loszulösen und zur Einkehr in sich selbst zu nötigen, das Familien- und Staatsleben auf einen sittlichen Grund zu stellen. Er lehrte, daß nichts bedürfen göttlich sei,

---

[1] Eus. a. a. O. 15, 61, 12; 62. De l'influence du démon de Socrate: Rev. de l'hist. des rel. I (1886) 47 ff.

[2] Willmann, Idealismus I 346 ff 360 ff. Hertzberg, Geschichte Griechenlands III (1875) 95 ff. Piat, Sokrates. Seine Lehre und Bedeutung für die Geistesgeschichte u. die christl. Philosophie. Übers. v. Emil v. Öttingen-Spielberg, 1903. Jentsch, Hellenentum u. Christentum, 1903, 81 ff. Harnack, Sokrates und die alte Kirche (Reden und Aufsätze I [1904] 29 ff).

wenig bedürfen gottähnlich mache. Die Menschen verhielten sich wohlwollend gegeneinander, weil sie einander brauchten, feindselig als Konkurrenten. Damit war in der geistig-sittlichen Persönlichkeit das Fundament für das praktische, sittliche Leben gelegt, wenn er allerdings auch die Tugend auf das Erkennen zurückführte und die Ethik als rationelle Glückseligkeitslehre (Eudämonismus) auffaßte. Was war die Folge davon? Sokrates, welcher das sittlich verkommene Athen neu beleben wollte, mußte als Götterverächter und Jugendverderber den Giftbecher trinken, weshalb er von den Apologeten gern als Beispiel der ungerecht Verfolgten angeführt wurde. Diagoras (ca 415) wurde wegen Atheismus aus Athen verbannt. Die Philosophie selbst wurde verachtet[1]. Auch den besten Geistern schien sie mehr ein Mittel, den Verstand zu üben, als die Wahrheit zu erlangen. Aristoteles nennt sie „die freie Tätigkeit einer sorgenlosen Seele".

12. Plato hat nicht nur die Verteidigung seines unschuldig verurteilten Lehrers geschrieben, er hat auch in seiner Philosophie die schönste Verteidigung jener Lehre hinterlassen. Es ist ein edler Hauch, ein hoher Flug, hinweg über das Elend dieser Erde, den Leib, in welchen die Seele eingekerkert ist, zu dem allein Seienden, Ewigen, Guten, welcher durch seine Schriften geht. Man wäre versucht zu sagen, Plato war ein priesterlicher Weiser, ein vom göttlichen Genius geleiteter Dichter. Wie herrlich ist das Ideal, welches er vom Weisen entwirft! Wie trefflich weiß er dessen Freiheit von den Banden der egoistischen Triebe, der sinnlichen Leidenschaften, der bösen Lust zu schildern! Wie ergreifend läßt er in der Ertragung unverschuldeter Leiden den Heroismus des wahren Gerechten zum mitfühlenden Herzen des Lesers sprechen! Ist er nicht in Wahrheit der Theolog der hellenischen Welt, der „Erlösungsprophet" des Altertums?[2] Leider hat Plato seinem lebendigen Bilde nicht Fleisch und Blut mitgeben können, hat er vergessen, die Mittel zur Realisierung des Bildes anzugeben. Er hat nur das Bedürfnis nach Offenbarung und Erlösung geweckt.

Ob er zur Erkenntnis des einen wahren Gottes gekommen ist, bleibt bis heute strittig. Die Idee der Güte, welche er für das höchste Wesen in Anspruch nahm[3], beweist wohl eine hohe sittliche Auffassung, läßt aber den Begriff der Persönlichkeit fast ganz vermissen. Sie ist eine Abstraktion oder logische Schlußfolgerung, hat kein Wissen um sich, bestimmt

[1] Weiß, Apologie III[3] 72 ff.

[2] Eus., Praep. ev. 12, 10; 14, 13, 35. Theodor., Gr. aff. cur. S. 12. Aug., Ep. 118, 3, 20 ff. Cic., Tusc. 2, 1, 30; 22, 2, 51; De nat. deor. 1, 13, 33. Baur, D. Gundissalinus, 1903, 163 ff.

[3] Geyser, Das philosophische Gottesproblem, 1899, 39 57 ff. Eucken, Die Lebensanschauungen großer Denker[2], 1896, 32 ff 38 ff.

sich nicht selbst und bringt nichts hervor. Enthält auch seine Lehre von Gott nicht gerade einen Pantheismus mit Hinüberschwanken zu einem absoluten Dualismus, so ist doch der ethische Begriff auch nicht für einen Schöpfungstheismus zu verwenden. Die Lehre Platos über die Materie war und ist die Achillesferse seiner Philosophie. Die dualistischen, emanatistischen und theistischen Weiterbildungen der späteren Zeit lassen die Unbestimmtheit derselben deutlich erkennen. Den Ausspruch, man könne Gott schwer finden, und wenn man ihn gefunden, noch schwerer verkünden, haben die Väter viel zitiert[1], gewöhnlich aber dem Hermes Trismegistos beigelegt.

Für das sittliche Leben war dieser Gottesbegriff wohl von Bedeutung, weil er demselben nach pythagoreischem Vorgange ein ideales Ziel in der Verähnlichung mit Gott vor Augen stellte, im Streben nach Reinigung, Heiligung, Erlösung dem äußerlichen Kult der Religion die innere Welt des Gewissens gegenüberstellte. Plato sagt selbst von sich, er sei der erste und einzige Mensch gewesen, welcher Recht und Unrecht vom äußeren Vorteil und Nachteil unterschieden habe. Indem er die göttliche Providenz und die persönliche Unsterblichkeit der Seele lehrte und die Sorge für die Seele als das eine Notwendige dringend anempfahl, so verlieh er der Religion erst den sichern Untergrund. Für die Unsterblichkeitslehre ist Plato epochemachend. Trotzdem überzeugte er nur sehr wenige seiner Anhänger. Denn nur die wahren Philosophen können sich in diese Höhe des Daseins erheben. Von einer Religion für die Armen im Geiste ist keine Rede. Die Wissenschaft, das höchste Wissen um das wahrhaft Seiende, ist Bedingung der Erlösung. „Seltenen hohen Menschen reicht sie den Preis, der von jenseits winkt. Der Preis ist die Befreiung vom Leben im vergänglichen Leibe, die Vereinigung mit dem wahrhaft Seienden für immer, die Rückkehr zu allem Ewigen und Göttlichen. Ein Symbol dessen, was der Philosoph nach seinem Tod erreicht haben wird, wird die Gemeinde darin aufrichten, daß sie den Abgeschiedenen unter den Dämonen verehrt." [2]

Die Menge konnte und wollte eine solche Philosophie nicht begreifen. Es fehlte die Tätigkeit nach außen, die Rettung aus der Not, die Wiederherstellung der verlorenen Kräfte, das Wohlwollen gegen andere. Die Tugend als „Harmonie" konnte den fehlenden Begriff des Sittengesetzes nicht ersetzen. Es fehlte ihr auch der Glaube an einen geistigen und sittlichen

[1] Ioseph., C. Ap. 2, 16 31 36. Ps.-Iustin., Coh. 38. Otto, Corpus Apologetarum III 2, 122.

[2] Rohde, Psyche 585. Schmidt, Ethik I 167 f 275 ff. Köstlin, Ethik 404 ff 484 f.

Fortschritt der ganzen Menschheit, an ein religiöses Ziel im Jenseits. Der Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist, von Bösem und Gutem ist unveränderlich und unüberwindlich. Ja, Plato war vom Eudämonismus nicht gar weit entfernt und wurde genötigt, aus pädagogischen Gründen zur Leitung des Volkes die niedern Motive anzuempfehlen. Dies war das Los der durch Wahrheit, Schönheit und praktische Wirksamkeit am höchsten stehenden Theologie der griechischen Philosophie[1].

Aber Plato hat seine hohen Ideen nicht einmal in der eigenen Praxis zur Geltung bringen können. Wie mancher Schatten fällt nicht in das farbenreiche Gemälde seines Lebens! Auch Sokrates, wie ihn sein begeisterter Schüler Xenophon uns vorführt, war nach strengen sittlichen Begriffen kein Tugendheld, aber Plato krankte weit mehr an den allgemeinen sittlichen Gebrechen seiner Zeit und seines Volkes. Die Verteidigung der Sklaverei, die Degradierung der Frau, der Rat zur Aussetzung schwacher Kinder, das laxe Urteil über gewisse Laster, welche damals bei den Griechen zum guten Tone gehörten, und vieles Ähnliche zeigen zur Genüge, daß auch der edelste Vertreter der griechischen Philosophie, der „christliche Plato", obwohl er in den „Gesetzen" strenger urteilt, nicht im stande war, den religiösen und sittlichen Verfall aufzuhalten oder auch nur zu hemmen.

13. Ist vielleicht Aristoteles christlicher? Auch Aristoteles hat es in der religiös-sittlichen Erneuerung nicht weiter als Plato gebracht, eine solche auch nicht beabsichtigt. Er hat einen für das gewöhnliche Leben noch weniger brauchbaren Gottesbegriff, einen Begriff ohne Inhalt, ohne Bewegung, ohne Leben. Ist das „Vollkommene", welches das „Denken des Denkens" ist, weil es nur das Vollkommene denken kann, auch überweltlich, so ist es dadurch zugleich dem Verkehr mit der Welt entrückt. Den Begriff, welchen Plato von der göttlichen Vorsehung aufgestellt hatte, konnte Aristoteles für seinen nur mit dem eigenen Gedanken beschäftigten Gott nicht verwenden. Sein Gott hat keine Unendlichkeit, keine Kenntnis der irdischen Dinge, keine Freiheit, keine Tätigkeit nach außen[2]. Selbst unbewegt, bewegt er die Welt durch sein bloßes Sein als Zweck. Selbst seine Einheit ist durch die Sterngötter gefährdet.

Die ganze Ethik ist auf das Diesseits begründet. Aristoteles setzt das Glück in den vernünftigen Gebrauch der äußeren Güter. Plutarch hatte also recht, wenn er bemerkte, daß Aristoteles ausgezeichnete Kenntnisse, namentlich über die Seelentätigkeit, aber sehr geringe über Gott und die

[1] Clem. Alex., Coh. 6. Eus., Dem. 3, 6, 24. Huit: Annal. de phil. I (1890) 378 ff. La vie et l'oeuvre de Platon, 1893. La philosophie de la nature chez les anciens, 1901. Vgl. Zeller, Pfleiderer, Windelband u. a.

[2] Willmann, Idealismus I 507 ff. Eucken, Lebensanschauungen 60 ff.

göttlichen Dinge hatte[1]. Über das Los des ewigen Nus (Verstand) weiß er nichts zu sagen. Von einer jenseitigen Glückseligkeit zeigt sich kaum eine Spur. Ein solcher Unsterblichkeitsgedanke, der lediglich der logischen Folgerung entspringt, kann auf die Haltung des irdischen Lebens keinen Einfluß ausüben. Deshalb haben die Väter und die Aristoteliker des 16. Jahrhunderts diese Philosophie für unchristlich gehalten. Sein herbes Urteil über die von der Natur verkürzten Sklaven, Frauen, Barbaren bleibt weit hinter dem des Sokrates zurück; es verrät den vornehmen Griechen, welcher auf alle andern mit Verachtung herabschaut und die Sittlichkeit nach der Stellung und nach den äußeren Vorzügen bemißt. Der Mensch ist auch ihm nur insofern ein „politisches Lebewesen", als der einzelne im Staat aufgeht; für sich ist er nichts, wie denn außer Eudemus niemand den Wert der Einzelperson geahnt hat. Indem wir ein solch „herbes Urteil" über Aristoteles fällen, glauben wir nicht „der Wissenschaft einen Dienst zu tun", aber bei aller wissenschaftlichen Größe bleibt eben Aristoteles religiös und sittlich ganz auf antikem Boden stehen. Auch er setzt die Glückseligkeit ins Diesseits und die Erlösung in das Wissen.

14. Die Tragiker haben wohl das Leben ernst aufgefaßt, aber ein düsterer Ton des Pessimismus[2] geht doch durch ihre herrlichen Schöpfungen. Es ist der Ton der stummen, verzweifelnden Resignation, die trostlose Unterwerfung unter das Schicksal, welchem auch die Götter nicht entrinnen können. Wenn aber dies an dem grünen Holz geschah, was mußte an dem dürren geschehen? Welches wird der religiös-sittliche Zustand der Menge, das Los der niedern Klassen gewesen sein? Die unsittliche Sklavenwirtschaft, die schmachvolle Behandlung der Frauen, die öffentlichen Häuser für weibliche und männliche Prostituierte (Päderastie) lassen uns einen Blick in die grauenhafte Tiefe dieser allgemeinen Korruption werfen. Die Lust nach dem Vergnügen im Epikureismus wurde das leitende Prinzip der herrschenden Klassen, die rohe Ausbeutung mußte das Los der dienenden Klassen sein.

---

[1] Plut., Vita Alex. n. 7. Eus., Praep. ev. 15, 4, 6 ff. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, 1893. Günstiger: Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen, 1892. Jahrb. f. Philos. 1894, Hft 2 3; 1896, Hft 2 ff. Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, 1898. Knauer, Die Hauptprobleme der Philosophie, 1892, 195 ff. Rohde, Psyche 591 ff. Über die Moral s. Weiß, Apol. I 313 ff. Filkula, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles, 1895. Theol. Quartalschr. 1898, 330 ff. Piat, Sokrates 152 ff; Aristoteles, 1903, 138 ff 330 ff.

[2] Huber, Der Pessimismus, 1876, 11 ff. Baumstark, Der Pessimismus in der griechischen Lyrik, 1898. Schneider, Die göttliche Weltordnung, 1900, 427 f.

Wohl haben die besseren Naturen im Stoizismus noch einmal reagiert und dem Menschen in seinem eigenen Innern einen Grund der Tugend zu sichern gesucht. Das Streben nach der Tugend an sich sollte sogar als die Aufgabe des Weisen erkannt und erwählt werden. Allein der Stoizismus, welcher die schwersten sittlichen Verirrungen für indifferent hielt, lief schließlich auf eine Selbstvergötterung hinaus. Es gelang den Stoikern nicht, zwischen der notwendigen Entfaltung des pantheistischen Absoluten und der sittlichen Freiheit und Tugend eine Vermittlung herzustellen. Die zynische Ethik stellte den einzelnen ganz auf sich selbst (Solipsismus), ohne jede Beziehung zu dem letzten und höchsten Ziel in der Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Alls. Als letztes Mittel zur Wahrung der Menschenwürde und der Tugend wurde der Selbstmord empfohlen und angewandt[1]. Nur die Abneigung gegen das Christentum kann den Selbstmord der Stoiker mit der Selbstaufopferung der Christen, mit der Bereitwilligkeit der Märtyrer, für ihren Glauben zu sterben, vergleichen[2]. Die christliche Begeisterung für Christus, das christliche Verlangen nach dem Himmel haben nichts gemein mit jenem Akte der Verzweiflung. Das Bewußtsein von der Ohnmacht der alten Religion und Sitte war wohl mächtig geweckt, aber das erlösende Wort hat auch der Stoizismus nicht zu sprechen vermocht. Die Apathie, das „Ertrage und Entsage" Epiktets, hat ohne höheres Motiv keine Stütze im Menschen, die Tugend ohne Lohn für die meisten der Menschen, wie sie einmal beschaffen sind, zu wenig Reiz; selbst der Weisen sind es wenige, die ohne Hoffnung auf Hilfe und Erlösung in der Tugend ihre einzige Aufgabe erfüllen. Wenn man die Schilderungen der heidnischen Sündhaftigkeit in den paulinischen Briefen liest, so kann man sich eine Vorstellung von dem Unterschiede zwischen heidnischer und christlicher Sitte machen. Und doch war damals der Stoizismus weit verbreitet! Plinius bezeichnet die Griechen als Erfinder aller Laster.

Es ist bekannt, daß die Väter für die stoische Ethik, mit Ausnahme des Selbstmords, voll Lobes sind und direkt oder indirekt dieselbe für die Darstellung der christliche Sittenlehre benutzt haben (Ambrosius). Seneca und Epiktet haben bis tief ins Mittelalter hinein auf die christliche Moral eingewirkt. Die christlichen Lehrer der Vollkommenheit bis Rodriguez und Franz von Sales verdanken ihnen viel. Die Freiheit in der Ordnung, die Erhebung über alles bis zu Gott charakterisiert die moralische Richtung Epiktets. Darin besteht das Ideal der Vollkommenheit. Der Mensch ist

[1] Weiß, Apol. III[3] 85 ff. Epiktet warnt vor dem Selbstmord (Reclam 74), Mark Aurel empfiehlt ihn (32).

[2] Fritz, Antike Weltanschauung 342. Vgl. Schmidt, Ethik II 445 ff.

für die Glückseligkeit geschaffen, lehrt er mit Sokrates, Plato und Aristoteles und allen Griechen, aber für ihn besteht das Glück in der Unabhängigkeit. Diese muß sich der Ordnung des Universums konformieren und dem Gesetze Gottes unterordnen. Dazu muß man sich von den Gütern, welche nicht in unserer Gewalt sind, von Leib, Reichtum, Ehren usw. losmachen. Die Freiheit ist die Ataraxie. Sie erhebt uns über die menschliche Natur, macht uns zu Genossen und Verbündeten Gottes selbst. Wer das Enchiridion und die Dissertationen Arrians liest, der wird wirklich ergriffen werden von diesem Tiefblick des stoischen Sklaven und die Begeisterung für ihn begreifen. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß auch ihm Gott in ein abstraktes Wesen, in die allgemeine Natur oder Vernunft zerfließt. Die Teilnahme an der göttlichen Natur erreichen nur die Heroen und bevorzugten Wesen. Die Weisheit ist für eine kleine Schar von Egoismus und Eitelkeit nicht freier Philosophen. Erst indem die christlichen Theologen diese Moral mit der Erlösung und Gnade für alle Menschen verbanden, konnten sie eine der menschlichen Natur und dem Willen Gottes entsprechende, für das Leben aller wirksame Lehre daraus bilden[1].

15. Einen Ersatz für die vergebens gesuchte Erlösung glaubten die Griechen in den Mysterien gefunden zu haben[2]. Diese reichen in ihrer naturalistischen Form in ein hohes Altertum hinauf, haben sich aber, durch ägyptische (Isis-Osiris) und asiatische Einflüsse gefördert, seit der Einführung des Apollokultes und der bis ins 6. Jahrhundert zurückreichenden orphischen Lehren und Gebräuche, in denen Dionysos neben Zeus die alle Welt durchdringende und belebende Gottheit ist, immer weiter ausgedehnt. Ihre Einrichtung war der Ausdruck des tiefen menschlichen Sündenbewußtseins, des sehnsüchtigen Verlangens nach Erlösung und Heil. Man hatte ziemlich allgemein das Bedürfnis nach einer Vergewisserung wirksamer Sündesühnung. Da die Staatsreligion eine solche nicht gewährte, so griff man, selbst Euripides, nach geheimen und geheimnisvollen Einrichtungen, welche durch die streng gewahrten Geheimnisse

[1] Gonnet, Epictète, Directeur de conscience, 1900. L'Univ. cath. 15 Sept. 1900, 23 ff. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, 1895. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XI² 831 ff. Über den Einfluß des jüdischen Hellenismus auf den Stoizismus s. Theol. Quartalschr. 1870, 357 ff.

[2] Vgl. außer den Werken von Lobeck, Welcker, Preller, Döllinger, Hermann, Meyer u. a. Fritz a. a. O. 245 ff. Mach, Die Notwendigkeit der Offenb. Gottes 39 ff. Theol. Stud. u. Krit. 1887, 654 ff; 1894, Hft 4. Friedländer, Sittengeschichte III⁶ 737 ff. Rev. de l'hist. des rel. I (1895) 352 ff; II (1902) 173 ff 339 ff. Über die Nekyia s. M. Müller, Anthrop. Rel. 309 ff. Preiß, Religionsgesch. 329 ff. Dieterich, Nekyia, 1893. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer, 1897.

an sich schon einen Reiz ausübten, dem Gewissen eine Art von Beruhigung gewährten und das ewige Leben zu sichern versprachen. Das Volk fühlte sich von dem Geheimnisvollen, Symbolischen, Gefühlsmäßigen angezogen, aber selbst Gebildete hatten nach dem Bankrott des Mythenglaubens, nach dem Sturze der Philosophie und bei dem trostlosen Skeptizismus ein Verlangen nach einem positiven religiösen Halt, nach einer Offenbarung und persönlichen Verbindung mit der Gottheit, nach einem Erleben der Religion. Die Mysterien wurden ein wesentlicher Teil des religiösen Lebens und fanden selbst im Neupythagoreismus[1] und Neuplatonismus[2] eine Stelle. Sogar die Kulte der „Barbaren" waren jetzt willkommen.

Mit richtigem, religiösem Instinkte hatte man, statt wie bisher im Verstande, den Grund der Sünde im Willen gesucht und betrachtete sie nun nicht mehr als etwas Gleichgültiges, Unvermeidliches, leicht zu Verzeihendes oder durch Elend und Not wie jede andere Torheit zu Bestrafendes, sondern als ein Vergehen gegen das Gewissen, gegen Gott, das im Diesseits oder Jenseits abgebüßt werden muß, wenn Gott nicht selbst das beglückende Wort der Verzeihung spricht. Der Glaube an die ausgleichende Gerechtigkeit, an das jenseitige Leben bot dem ins Elend versunkenen Menschen einen Anker der Hoffnung, einen freudigen Blick ins bessere Jenseits, ohne mit den philosophischen Schulen ein trügerisches, höchstes Gut in diesem Leben vorzumachen. In den dionysischen Mysterien, in welchen der Held des Dramas als Mensch auftritt, der geboren wird, fehlt, leidet, stirbt, suchte man vorzugsweise Entlastung und Beseligung auf Erden und Befreiung von der Furcht vor gänzlicher Vernichtung nach dem Tode; in den orphischen strebte man nach Entsündigung und Heiligung, um durch beides eine würdige Vorbereitung für die andere Welt zu gewinnen; in den eleusinischen Mysterien war zwar der Demeterkult und die ländliche Kultur die Grundlage, aber seit dem 7. Jahrhundert war die Absicht auf die Gewinnung von Trost und Beruhigung für das Jenseits gerichtet. Freilich erschienen auch diese Reinigungen als ungenügend und weckten deshalb das Verlangen nach göttlicher Sühne zur Versöhnung der Sünder. Die Volksreligion wollte nur den Irrtum sühnen, diese Mysterien aber den Willen beeinflussen und die Seele vom Schmutze der Sünde reinigen. Ja dieselben versprachen für dieses Leben im Erlasse des göttlichen Wesens Beruhigung und für das dunkle Jenseits den Trost zu gewinnender Reinigung und Sündenvergebung[3].

[1] Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie III³ 2, 79 ff 419 ff.

[2] Kellner, Hellenismus u. Christentum 187 ff 234 ff 393 ff. Rev. de l'hist. des rel. I (1903) 29.

[3] Goblet d'Alviella: Rev. de l'hist. des rel. II (1902) 339 ff; I (1903) 1 ff.

16. Was haben aber die Mysterien in Wirklichkeit den Eingeweihten geboten? Wenn man von den symbolischen Bildern und Vorstellungen, von der geistigen Überreizung und phantastischen Überspannung, welche durch den sinnlichen Reiz den schon vorher sittlich erregten Menschen betäuben sollten, absieht, so bleibt wenig oder fast nichts übrig. In den Mysterien war ein auf die Erregung der Phantasie und Reizung der Sinne berechnetes Schauspiel, welchem Reinigungen, Opfer und Anweisungen über das entsprechende Verhalten folgten. Die mimische Darstellung aus dem Leben gewisser Gottheiten, welche die Beziehungen der Menschen auf Erden zur Unterwelt vor Augen führen sollten, die nächtliche, geheimnisvolle Feier, die religiösen Tänze und Gesänge konnten wohl das Herz betäuben, aber nicht auf die Dauer beruhigen. „Betrachte schließlich", ermahnt M. Felix, „den Götterdienst und die Mysterien: du wirst bei deinen armen Göttern finden tragisches Ende, Schicksalsnöten, Leichenbestattungen, Trauer und Wehklagen aller Art" (Isis[1], Ceres). Die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten sollte gleichsam handgreiflich vermittelt werden, so daß die Eingeweihten die Wahrheiten an sich erlebten und sie selbst innerlich auch durchlebten. Brot und Wein wurden den Göttern geweiht und die Eingeweihten zum Tische der Götter geladen, um die Kraft der Unsterblichkeit zu empfangen.

Es ist anzuerkennen, daß die orgiastischen Grausamkeiten der asiatischen Naturreligion einer reineren, sittlichen Auffassung weichen mußten, daß das Bedürfnis zur Unterweisung in der Frömmigkeit zu „einem Troste für Männer und Weiber" befriedigt werden sollte, wie schon Cicero bemerkt, aber es fehlte eben die Hauptsache, der richtige Glaube und die wirkliche Sündenvergebung. Ist es doch noch streitig, ob die Bedeutung der Mysterien nur eine sittliche, auf die Sünde bezügliche, oder auch eine religiöse, die Unsterblichkeit voraussetzende war. Man kann den großen Wert der Mysterien für die Erweckung des Sündenbewußtseins und Belebung der Tugend vollständig anerkennen[2], ohne ihnen einen höheren positiven Inhalt beilegen zu müssen, selbst wenn man von der unsittlichen Ausartung der orphischen Mysterien absieht. Indem z. B. fast jeder Athener sich vor dem Tode einweihen ließ, bekannte er, daß die griechische Volksreligion dem Blick in das Grab keine tröstliche Aussicht zu gewähren wußte. Er entzog sich aber dadurch auch dem Verdachte der irreligiösen Gesinnung. Das Gebot des Schweigens, welches die Mysterien vor Profanation sicherte,

[1] Reitzenstein, Zum Asklepius des Pseudo-Apuleius: Archiv f. Religionswissenschaft 1904, 406 f.

[2] Sauffaye, Lehrbuch II² 315 ff 325 ff 352 ff. Cic., De leg. 2, 14. Rev. de l'hist. des rel. I (1903) 19 ff.

trug auch dazu bei, den Widerspruch mit der Volksreligion zu verdecken. Die häufige Verschiebung des Eintritts bis vor den Tod läßt aber den sittlichen Ernst und die sittliche Wirkung doch ziemlich geringer erscheinen. Sokrates hat sich nicht aufnehmen lassen und sich auch nicht zu ihren Gunsten ausgesprochen. Plato, welcher nicht für die Göttermythen, aber für die Staatsreligion und die Hochachtung des Priesterstandes eintritt, tadelt die Mysterien ausdrücklich. Plutarch erklärt die in den Eleusynien dargestellten Schicksale und Wanderungen der Ceres und Proserpina astronomisch, indem er Ceres als Erde, Proserpina als Mondgöttin auffaßt. Er behauptet, die Alten hätten die Mysterien nur deshalb eingerichtet, um durch das in religiösen Dingen auferlegte Schweigen auch zur Verschwiegenheit in Dingen des bürgerlichen Lebens zu gewöhnen.

Die christlichen Apologeten waren so weit entfernt, die Mysterien als eine Vorbereitung für das Christentum zu betrachten, daß sie in denselben geradezu die Stütze des Heidentums und die Schule des verderblichsten und unsittlichsten Aberglaubens fanden. Und doch waren manche derselben vor ihrer Bekehrung selbst in die Mysterien eingeweiht gewesen[1]. Wenn man die Feier der Geheimnisse in den apostolischen Gemeinden damit vergleicht, so wird man neben äußerer Ähnlichkeit den großen Unterschied alsbald erkennen. Zwar wollen einige in den charismatischen Erscheinungen zu Korinth eine Erinnerung an die griechischen Mysterien finden, aber es fehlt nach der Darstellung des Apostels Paulus durchaus die Wirkung der Symbole, das Mittel von Bild und Aufführung. Einzelne Gläubigen haben wohl auf die Charismen einen zu großen Wert gelegt, in den äußeren Vorgängen das Wesen statt der Form gesucht, aber der Apostel weist sie zurecht und gibt allem eine Beziehung auf die religiöse und sittliche Erbauung, ohne die Charismen an sich zu tadeln oder zu verwerfen. Der tiefe, religiöse Glaube und der sittliche Ernst drücken den christlichen Versammlungen im Gegensatz zu den Schaustellungen in den Mysterien den Charakter heiliger Versammlungen auf. Es bleibt also nur der gemeinsame Charakter des Geheimnisvollen übrig. Dieser mochte dazu beitragen, den christlichen Gemeinden die Einrichtung eines Gottesdienstes zu erleichtern, manche unbefriedigte Mysten der Kirche zuzuführen. Aber die Vorbereitung auf das Christentum blieb auch in der Einrichtung der Mysterien eine vorwiegend negative, insofern die Griechen hier erst das vermißte Glück, dessen sich die „Seligen" erfreuten, suchten, aber nicht finden konnten.

[1] Vgl. Tert., De praescr. 40. Firm. Matern. 22. Clem. Alex., Coh. 1 ff. Orig., C. Cels. 2, 30. Eus., Praep. ev. 1, 4, 5. Leo I., Serm. 82, 2.

Die Hierophanten waren aus verschiedenen Gründen die erbittertsten Feinde des Christentums.

17. Die Mysterien sind mit den Opfern ein Hauptteil des Kultus. Dieser selbst ist aber bei den Griechen von geringerer Bedeutung, weil er lokal zersplittert war und mangels eines abgeschlossenen Priesterstandes und besonderer Ritualbücher, die es vielleicht in älterer Zeit gegeben hat, des einheitlichen Charakters entbehrte. Die griechische Religion ist in historischer Zeit kein Naturdienst, aber dieser klang noch durch. In der ältesten Zeit war der Kultus tempel- und bildlos, ein Tierkultus, der viele Verwandtschaft mit den Vorstellungen der Wilden aufweist. Bis in die römische Kaiserzeit herab gab es in Griechenland Altäre, auf welchen Menschenblut floß[1]. Auch in den Mysterien hatte sich manches vom Alten erhalten. Der öffentliche Kultus war eine Angelegenheit des Staates. Auch in den historischen Zeiten hatten die Griechen noch Haine und Altäre unter freiem Himmel. Die Tempel waren von einem heiligen Bezirk umgeben. In diesem Bereich war jede Unreinheit verboten. Altäre und Tempel galten als ein Asyl (Freistätte) für Schuldige, Verfolgte und Sklaven. Die Priester bildeten weder eine geschlossene Kaste noch waren sie allein befugt, den heiligen Dienst zu besorgen. Ihr Dienst beschränkte sich auf ein bestimmtes Heiligtum. Sie waren Staatsbeamte und als solche den Gesetzen und Beschlüssen der höchsten Staatsbehörden unterworfen. Gewöhnlich hatten die Götter Priester, die Göttinnen Priesterinnen.

Die Opfer waren blutige und unblutige. Gegen jene machte sich schon früh eine Opposition geltend (Pythagoras, Empedokles, Herakles, Theophrast). Den oberen Göttern opferte man weiße, den unteren Göttern schwarze Tiere. Das Opfer für die himmlischen Götter war mit einer Mahlzeit verbunden, das andere mußte ganz verbrannt und vergraben werden. Es galt wie auch das Begräbnis als eine Rückgabe an die unterirdischen Götter. Die Veranlassung zum Opfern gaben die Ereignisse des privaten wie des öffentlichen Lebens. Bei besonders feierlichen Gelegenheiten wurden Hekatomben, d. h. hundert oder mehr Tiere geopfert. Mit dem Opfer waren Gebete verbunden. Die Griechen sind überhaupt vor allen alten Völkern durch ihre Vorliebe für das Gebet ausgezeichnet. Und zwar faßten sie dasselbe nicht ausschließlich als Ritus, sondern auch als Ausdruck der religiösen Gesinnung und Empfindung auf. Eine große Rolle spielten die Mantik und Zauberei. Die Feste waren am zahlreichsten in Athen, am spärlichsten in Sparta. Gewöhnlich waren Prozessionen,

---

[1] Clem. Alex. a. a. O. 3. Scholz, Götzendienst 444. Dagegen Frey, Tod, Seelenkult 149.

Opfer und Spiele damit verbunden. Der Privatkultus schloß sich wie überall an die drei wichtigsten Momente des Lebens: Geburt, Heirat und Tod, an. In der früheren Zeit fand die Verbrennung, später das Begraben der Leichname statt. Dasselbe galt als eine heilige Pflicht, um dem Toten Ruhe im Hades zu verschaffen.

§ 5.
Die römische Religion.

Verhältnis zur griechischen Religion. Einteilung. — Die älteste italische Religion. — Moral. — Umgestaltung durch Tarquinius Priscus. — Griechische Skepsis und orientalische Kulte seit den Punischen Kriegen. — Sittenverfall. — Religiöse Restauration unter dem Kaisertum. — Religiöser und sittlicher Synkretismus. — Christentum und römische Staatsidee.

1. In der römischen Religion ist die alte italische, welche bis in die späteste Zeit sich unter dem Volke zu behaupten wußte, ja im wesentlichen die Grundlage der Staatsreligion blieb, von der späteren Form, welche unter dem griechischen Einfluß ausgebildet worden ist, zu unterscheiden. Ob Griechen und Italiker ursprünglich zusammen eine besondere Abteilung der Indogermanen bildeten, wird neuestens wieder aus vorgeschichtlichen und sprachlichen Gründen zweifelhaft gemacht. Griechisch und Römisch sollen sich nicht näher verwandt sein als andere arische Sprachen. In historischer Zeit habe allerdings die lateinische Sprache und die römische Mythologie und Religion so vieles aus dem Griechischen entlehnt, daß die Gelehrten leicht vergessen, daß der Entlehner kein völlig armer Mann war, daß es in Italien, ehe es mit Griechenland in Berührung kam, tatsächlich eine vollständig entwickelte Religion und Mythologie gab und daß eben diese vorgeschichtliche Periode des Italischen für den Erforscher der alten Ethnologie das höchste Interesse bot. Die römische Religion war ein Staatskultus, der alle Verhältnisse des irdischen Lebens begleitete, nirgends aber neue Formen hervorbrachte. Aus dem Dunkel einer halbhistorischen Zeit trat dieser Kultus im wesentlichen schon fertig hervor, und mehr als 1000 Jahre lang bewahrte er denselben Charakter in den Heiligtümern und priesterlichen Kollegien. Von einer Entwicklung ist keine Rede, nur von außen her wurden neue Elemente zugeführt, welche sich aber dem bestehenden Kultus ein- und unterordneten.

Aber die gemeinsamen indogermanischen Grundzüge sind trotz aller Verschiedenheit nicht zu verkennen. Die lebendige plastische Darstellung der Griechen hat die Götter zu lebenden Persönlichkeiten gemacht, und ihre Liebe zur Freiheit hat die starren rituellen Formen nicht ertragen. Der

verstandesmächtige und nüchterne Römer hat seine Götter nach den Abstraktionen als Wesen, Mächte (Numina) aufgefaßt, die Bedeutung für das praktische Leben in der Familie und im Staate geschätzt und den strengen Ritualismus bevorzugt, wodurch seine im Willen wurzelnde Religiosität, welche nicht geringer war als die der Griechen, an Festigkeit und Ehrfurcht gewann und über dem allgemein menschlichen Element der Griechen das partikuläre zu besserer Geltung brachte. Eusebius unterscheidet mit Varro drei Teile: Mythologie oder Legendenalter, Dichter; Erklärungen oder Theorien der Philosophen; vorgeschriebene religiöse Gebräuche. Auf dem Gebiete der beiden ersten Teile herrschte vollkommene Freiheit, aber das Ritual stand unter der Pflicht des Staates und war Sache des Zwanges.

Gewöhnlich nimmt man mit Rücksicht auf die fremden Einflüsse vier Perioden an. Die erste, nationale Periode reicht bis zu den Tarquiniern, die zweite, griechisch beeinflußte, bis zu den Punischen Kriegen, die dritte, der Verfall der römischen Religion, bis zum Ende der Republik, die vierte von der Reform des Augustus bis zum Sturze des heidnischen Kaiserreiches. Cicero teilt die römische Religion in sacra et auspicia, Heiligtümer und Wahrsagerei. Romulus habe durch die Auspizien, Numa durch den Kult die Fundamente des Staates gelegt[1].

2. Die Religion der ältesten Bewohner Italiens war eine „Bauernreligion", ein aus Naturalismus und Animismus gebildeter Fetischdienst, welcher auf die Natur Bezug hatte, aber doch auf die Kultur derselben im Landbau und Hirtenleben gerichtet war. Die Götter, welche die alten Römer verehrten, waren Kultusgötter, welche die Geschicke der Menschen bis ins einzelne lenken und den Staat beschützen. Die Götterpaare Saturnus und Ops oder Lua, Quirinus und Hora, Vulcanus und Maja, Mars und Nerio und viele andere waren beschützende, erzeugende und nährende Mächte. Die Ahnen und Genien (Laren, Penaten, Manen, Flußgenien, Genien der Tugend usw.) waren schützende, helfende Geister. Saturnus wird von der Sage als Entwilderer der ältesten Bewohner Italiens, als der Gott des Landbaus, Erdgott, Schöpfer und Geber alles Segens dargestellt. Seine Gattin Ops hatte dieselbe Beziehung auf die Erfindung der Früchte und die Stiftung eines gesitteten Lebens. Sie war die Erdmutter, das empfangend hervorbringende Prinzip. Die Feste hießen Saturnalia und Opalia. Neben diesen zwei Erdgöttern stehen die Himmelsgötter Janus (Tür) und Jana. Janus galt den einen als Welt, den andern

[1] Aust, Die Religion der Römer, 1899. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902.

als Jahr oder Sonne. Bei allen Gebeten wurde er zuerst genannt und sollte den Weg der Götter zur Erlösung eröffnen. Doch wußten die späteren Römer schlechten Bescheid über ihre Götter[1].

Bilder gab es noch nicht. In Rom sollen nach Varro 170 Jahre lang keine Bilder der Götter verehrt worden sein[2]. Dadurch wurde die auf Numa, der ein Schüler des Pythagoras sein sollte, zurückgeführte Religion unsinnlich und die Mythologie mit ihren Theogonien und unkeuschen Liebschaften und Kämpfen ferngehalten, aber es wurde auch die Vermehrung der Zahl der Götter ins Unendliche auf dem Wege der Abstraktion erleichtert. Jede einzelne Äußerung der Hauptgottheiten wurde später zu einer eigenen Gottheit erhoben, jedes Verhältnis des Lebens, jede Empfindung und Stimmung des Gemüts, Tugenden und Affekte wurden unter den Schutz einer eigenen Gottheit gestellt. Die meisten dieser Götter kennen wir nurmehr aus dem Festkalender und den Kirchenvätern, welche die Götter des Volkes (Dii plebeii) aus Erfahrung kannten (Tertullian, Arnobius, Lactantius). Besonders hat Augustin aus Varros „Altertümern" im „Staate Gottes" wertvolle Auszüge überliefert. Varro zählt 6000 Götter[3]. Petronius und Plinius sagen, man könne leichter einem Gott als einem Menschen begegnen.

Außerdem findet sich ein Verzeichnis der Götter in den Libris indigitamentorum, d. h. der Anrufungsformeln (incantamenta, indicia) der Götter, welche von den Pontifices geführt wurden und bis zu Numa hinaufreichen. Alles und jedes wurde mit Anrufung der Götter und nach dem durch mannigfache Zeichen erforschten Willen derselben begonnen. Man hielt sich peinlich an die Namen und Worte. Daher die Mahnung zum Stillschweigen (favete linguis), daß die Opfer vorschriftsmäßig, ohne Mißton, vollzogen werden konnten. Außer den speziellen Namen wurden in einer allgemeinen Formel alle etwa noch berechtigten, aber ihrer Natur nach nicht genau bekannten Götter angerufen. Deshalb spielten die Priester, deren erste die Könige waren, beim Opfer eine große Rolle. In der ältesten Zeit wurden nur die Patrizier zum Priesteramt zugelassen. Die altarischen Elemente der alten römischen Religion ersehen wir auch noch aus der Tafel der Feste, welche vor allem dem Jupiter, Mars und Quirinus gefeiert wurden. Daran schlossen sich aber die zahlreichen mit der Landwirtschaft

---

[1] Arnob., Adv. nat. 2, 29 42; 4, 1 ff.

[2] Tert., Apol. 25; Ad nat. 1 ff. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 28 ff.

[3] Vgl. Pauly, Realenzyklopädie VI 430 ff. Sauffaye, Lehrbuch II² 365 ff 401 ff. E. Meyer, Geschichte II 526 ff. Willmann, Geschichte des Idealismus I 623 ff.

(Ackerbau, Herde, Weinberg) und dem häuslichen Leben verbundenen Feste[1]. Der Kultus hatte den Zweck, die Götter oder Geister günstig zu stimmen oder Unheil abzuwenden. Dazu dienten Divination und Opfer. Die Opfer waren den Erzeugnissen des Ackers und der Herde entnommen. Da viele Bräuche noch die Symbolik einer alten Substitution zeigten, so nahm man fast allgemein an, daß früher zahlreiche Menschenopfer dargebracht worden seien. Erst im Jahre 657 sollten sie durch einen Senatsbeschluß abgeschafft worden sein. Doch wird nach den Untersuchungen Mommsens das Vorkommen eigentlicher Menschenopfer bestritten. Ihrem strengen Sinn für die Form und das Recht entsprechend, war der äußere Ritus für den Wert des Opfers die Hauptsache. „Die Frömmigkeit (Religion) ist die Gerechtigkeit gegen die Götter," sagt Cicero. Schuld und Sühne, die im Kultus eine große Rolle spielten, waren durch die Formeln der Priester bedingt.

3. Dem strengen Charakter der römischen Religion entsprach auch die ernste Moral, obwohl die abstrakten Götter und der rein äußerliche Kult nicht geeignet waren, das sittliche Streben zu stärken und zu fördern. Ihr Grundzug ist unbeugsame Gerechtigkeit und Treue, Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit. Der Eid war bei den Römern sehr geschätzt. Er war ihnen die feste, heilige Bürgschaft der Treue. Was die Griechen theoretisch durch Vorschriften, lehrten sie praktisch durch ihr Beispiel. Für die Tugend sind bei den Römern, für die Lehre bei den Griechen die Beispiele zu holen. Das römische Volk, dessen Staat ein ganzes Moralprinzip war, bildete ein Ideal von Männlichkeit in Bürgern und im Staate, vor allen übrigen hervorragend durch sittlichen Ernst, mannhafte Wahrhaftigkeit und strenges Rechtsgefühl. Die Römer setzten ihren Stolz darein, Treue und Glauben heilig zu bewahren gegen Freund und Feind[2]. Das zähe Festhalten am Ahnendienst und dem bevorzugten Kulte der Manen (Laren, Genien) weist auf die alten Wurzeln zurück. Die Keuschheit der Römer wurde allgemein gerühmt[3]. Tertullian lobt sie, weil 600 Jahre lang keine Ehescheidung vorgekommen sei. „Es gibt kein Volk des Altertums, das die inneren Verhältnisse der Familie sittlicher, strenger und rechtlich fester geordnet hätte, als das römische."[4]

---

[1] Aug., Ep. 17; De mor. eccl. 2, 8, 12. Rev. d'hist. et de littér. relig. 1899, 232 ff. Aust, Die Religion der Römer 21 f 34 ff 40 ff.

[2] Lasaulx, Der Eid bei den Römern, 1844, 26; Über die Gebete der Griechen und Römer, 1842. Aust a. a. O. 27 ff 44 f.

[3] Apol. 6. Aulus Gellius, Noctes Atticae 4, 3.

[4] Marquard u. Mommsen, Handbuch der röm. Altertümer VII (1879) 1. Cicero, De fin. 5, 22. Pro Flacco 28. Polyb., Hist. 6, 56. Tert., Apol. 6: In illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum.

Augustinus bringt noch dem gewaltigen Weltreich seine Huldigung dar. Die ersten Römer haben den Staat durch Tugenden gegründet und vermehrt. Obwohl sie nicht die wahre Verehrung des wahren Gottes hatten, so bewahrten sie doch eine gewisse Rechtschaffenheit in ihrer Art, welche für die Gründung, Vermehrung und Erhaltung des irdischen Staates genügen konnte. Denn Gott hat so an dem reichsten und herrlichen Imperium der Römer gezeigt, was bürgerliche Tugenden auch ohne wahre Religion vermögen, auf daß man erkenne, daß durch diese die Menschen Bürger eines andern Staates werden, dessen König die Wahrheit, dessen Gesetz die Liebe, dessen Seinsweise die Ewigkeit ist. Mommsen bezeichnet die Religion des römischen Gemeinwesens als die ideale Widerspiegelung des Volksgefühls, die Religiosität des in sakraler Form zu Tage tretenden Patriotismus.

4. Eine Umgestaltung fand durch Tarquinius Priscus statt[1]. Er brachte etruskische und griechische Kunst und Wissenschaft nach Rom und führte am Ende seines Lebens die griechische Religion ein. Er baute dem Jupiter auf dem Kapitol einen Tempel, der von Tarquinius Superbus vollendet wurde, während Servius Tullius der Diana einen Tempel erbaut haben soll. Dort wurden auch Juno und Minerva verehrt und allmählich andere fremde Gottheiten untergebracht, so daß dieses nationale Heiligtum zum Symbol der römischen Weltherrschaft wurde. Außerdem führte er in Rom die eigenartigen etruskischen Zeremonien[2] (Blitz- und Gedärmeweisheit) ein und erhob das Augurenwesen zu hoher Bedeutung. Durch die sibyllinischen Bücher erhielt die apollinische Religion Eingang. Den Plebejern wurde neben den Patriziern die Teilnahme am Staatskult gestattet. Nach Livius kam die Verehrung der zwölf großen Götter Griechenlands allmählich auf. Im 6. Jahrhundert waren sie allgemein Gegenstand der öffentlichen Verehrung. Im Jahre 217 wurden die Bilder dieser Götter am Forum aufgestellt. Ennius brachte sie in die Verse: Juno, Vesta, Ceres, Diana, Minerva, Venus, Mars, Mercurius, Jovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo. Klemens von Alexandrien bezeichnet Alexander als den 13. Gott (unter Alexander Severus).

Damit haben aber die Römer zugleich eine providentielle Aufgabe erfüllt. Weil sie den besiegten Völkern ihre Götter ließen und keinen Anstand

---

[1] Tert., Apol. 28. Stützle, Die Sibyllen und Sibyllinen, 1904.

[2] Die Identifizierung der römischen Götter mit den griechischen (Mars — Ares, Minerva — Athene usw.) soll übrigens schon durch die Etrusker (aus Lydien?) gemacht worden sein. Die Namen Mars, Minerva usw. seien nicht lateinisch, sondern etruskisch, also nicht indo-europäisch, urverwandt, aber nicht nachgebildet. Rev. de l'hist. des rel. II (1895) 192.

nahmen, den fremden Göttern offiziell ihr Pantheon zu öffnen, erleichterten sie den besiegten Völkern die politische Unterwerfung und begründeten unter Jupiter Capitolinus ein Weltreich von einzigartiger Bedeutung. Indem sie das griechische Reich sich allmählich einverleibten, haben sie auch die griechische Religion und Philosophie, das griechische Leben und die griechische Sprache zu allgemeiner Bedeutung erhoben. Hat Alexander der Große durch seinen Zug nach Asien der Universalreligion durch Verbreitung griechischen Denkens und Lebens den Boden geebnet, so hat die römische Universalmonarchie in der Religion und dem Rechte des Staates die feste Organisation geschaffen, welche nach Gottes weiser Vorsehung zu der Aufnahme und Ausbreitung des Christentums die heidnische Welt zubereitet hat. Die Lehre des Evangeliums von der allgemeinen Nächstenliebe, von der Gleichheit aller Menschen vor Gott konnte um so leichter Eingang finden, wenn eine Universalsprache bereits den Verkehr ermöglichte und eine Universalmonarchie die Scheidewände zwischen den einzelnen Völkern niedergerissen hatte[1], obwohl die Staatsreligion und die Kaiserverehrung der neuen Religion feindlich gegenüberstanden.

5. Mit der Periode der Punischen Kriege fing der Verfall an. Der Luxus und der fremde Einfluß wirkten zersetzend. Mit der griechischen Philosophie kam auch die griechische Skepsis nach Italien. Ennius (200 v. Chr.) übersetzte des Euhemerus Schrift in das Lateinische. Lucretius (98—55) leugnete die Existenz der Götter und verkündigte das Evangelium Epikurs. In der ganzen Weltliteratur ist die „Irreligiosität nur selten so ehrlich vertreten als durch ihn“[2]. Die Epikureer, Stoiker und Akademiker trugen in verschiedener Weise zur Untergrabung der Religion bei. Die Männer der freieren Richtung nach den Punischen Kriegen gaben den Glauben an überirdische Wesen auf und benutzten die Unsterblichen nur noch als dichterischen Schmuck. Nach Cicero ist beinahe der ganze Himmel vom Menschengeschlecht angefüllt worden. Nur Jupiter, aber in ziemlich verflüchtigter, pantheisierender Auffassung, blieb noch bestehen.

Der deutlichste Beweis für die Ratlosigkeit der nur auf das Äußere, Irdische bedachten Römer war das allmähliche Eindringen der orientalischen Kulte, selbst in Rom, worüber später Tacitus so bittere Klage führte. Der wichtigste Kult war der idäischen Mutter gewidmet. Die Bakchanalien faßten Boden. Namentlich das Frauengeschlecht wurde durch die Mysterien ungemein angezogen. Das auf die Sinnlichkeit berechnete

---

[1] Döllinger, Heidentum 463 ff. Kaerst, Die antike Idee der Ökumene, 1903. Willmann, Idealismus I 642.

[2] Sauffaye, Lehrb. II² 419.

Zeremoniell ergriff die Einfalt; in ihren Symbolen, Wundern und Geheimnissen ahnten Gläubige eine höhere Offenbarung. Der mystische Hang nach inniger Vereinigung mit dem Göttlichen fand hier vollste Befriedigung. Stärker wirkte noch die Verheißung, durch Büßungen und Sühnungen zur Reinigung und Heiligung und zu einer höheren Seligkeit im Jenseits zu führen. Die Neigung zur Aszese war eine natürliche Wirkung der sittlichen Auflösung und Zügellosigkeit. Dieselbe sittliche Schwäche, welche die Verschuldung herbeiführte, wähnte auch, sich durch äußerliche Buße von der Schuld befreien zu können. Aberglaube und Zauberei nahmen überhand. Die Prostitution und Kuppelei in den Tempeln wurde allgemein. Es gab keinen, sagt Juvenal, in dem sich nicht Frauen preisgaben[1].

6. Man hat zwar von archäologisch-philosophischer Seite wiederholt den Versuch gemacht, das römische Leben in einem besseren Lichte darzustellen[2], weil die hohe Blüte der griechisch-römischen Kultur als die Vollendung alles Geisteslebens galt und gilt. Man hat insbesondere darauf hingewiesen, daß die frivole Darstellung einzelner Dichter des Augusteischen Zeitalters und die Satiren mißvergnügter Poeten nicht als Maßstab der Beurteilung angelegt werden dürfen. Es ist zuzugeben, daß hier die Blößen offen und absichtlich zur Schau getragen werden, während in der Masse und namentlich auf dem Lande noch die alte Religion und Tugend herrschten. Dies geht auch aus den neuentdeckten Papyri hervor[3]. Noch der hl. Augustinus erzählt, viele heidnische Landbewohner haben die Taufe zurückgewiesen, weil sie sich keiner Sünde und keines Unrechtes bewußt seien.

Allein anderseits ist doch nicht zu bestreiten, daß auch ernste heidnische Geschichtschreiber, wie Cicero, Tacitus, Sallust, Dionysius von Halicarnaß, Seneca, ein sehr düsteres Bild von dem allgemeinen Sittenverfalle, der schrecklichen Verderbnis im öffentlichen wie im Privatleben, der sehr „weltlichen" römischen Gesellschaft entwerfen. Das alle Sitte untergrabende Sklavenwesen in Verbindung mit der sehr vernachlässigten Erziehung, die

---

[1] Friedländer, Sittengeschichte Roms I 293; III 268 ff. Rohde, Psyche 686 ff. Aust, Röm. Rel. 76 ff. Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer 63 ff. Weiß, Apol. III[3] 207 ff. M. Felix, Oct. 25. Aug., Ep. 138, 3 4; De civ. Dei 2, 18 ff; 6. Bludau, Die Juden Roms im 1. christl. Jahrh.: Kath. I (1903) 193 ff. Cumont, La Polémique de l'Ambrosiaster (Rev. d'hist. et de littér. rel. 1903, 417 ff).

[2] Renan, Apostel (Reclam) 255 ff. Über die hohe Kultur s. Weiß a. a. O. III[3] 48 ff. Eucken, Lebensanschauungen 183.

[3] Ägyptische Urkunden aus dem Kgl. Museum zu Berlin 1894/1896. Theol. Lit.-Ztg. 1896, 613 ff. Dufourcque, Comment, dans l'empire romain, les foules ont-elles passé des religions locales à la rel. universelle, le christianisme? Rev. d'hist. et de lit. 1899, 239 ff.

geschlechtlichen Ausschweifungen, welche die frühere bessere Stellung der Frau untergruben und durch die Gesetzgebung über die Verehelichung nicht mehr verhindert werden konnten, das schamlose Treiben der höheren Stände, die Grausamkeit bei den Tier- und Gladiatorenspielen, die Schamlosigkeit bei den Schauspielen, Fraß und Völlerei bei Männern und Frauen mit körperlichem und geistigem Ruin sind doch geeignet, ein grauenhaftes Gemälde von dem Leben jener Zeit vor Augen zu führen. Im Museum zu Neapel befindet sich ein geheimes Kabinett, in welchem die aus dem verschütteten Pompeji ausgegrabenen Nuditäten (vgl. das Satiricum des Petronius)[1] wenigstens dem größeren Publikum entzogen werden! Es mag sein, daß vieles in den heutigen Großstädten nicht besser bestellt ist, aber daneben sind doch große Tugenden, wie schon Origenes die Christen gegen ähnliche Vorwürfe verteidigte.

7. Die nach der Schlacht von Actium beginnende Friedenszeit lud auch zur religiösen Erneuerung ein. Augustus suchte eine universelle Staatsreligion auf Grund der bisherigen Volksreligion aus politischen Gründen herzustellen und ging der Reform mit gutem Beispiel voran. Er ließ es auch zu, daß nach hellenistischen Vorgängen der Kaiserkult eingeführt und verbreitet wurde, aber das Verderben ließ sich nicht mehr aufhalten. Der Stoizismus wirkte wohl etwas entgegen, aber die Catone waren ausgestorben und hatten sich ebenso ohnmächtig als der alte Cato erwiesen. Die stoische Apathie unterdrückte das Mitleid gegen die Sklaven und Armen. Seneca gab eine große Sammlung schöner Moralvorschriften, welche selbst den christlichen ähnlich sind und seit Hieronymus den Glauben an eine Korrespondenz des stoischen Philosophen mit dem christlichen Apostel Paulus veranlaßt haben[2], aber die Anklänge sind doch nur in den allgemeinen Gedanken über das sittliche Ideal und über die Unsterblichkeit vorhanden, sind oft mehr scheinbar als wirklich und meistens nur nach dem Buchstaben, nicht nach dem Geist und Zusammenhang nachzuweisen. Wie beim Stoizismus überhaupt steht auch bei ihm der Mensch neben einer logischen und physischen Ordnung der Dinge, ohne Beziehung zu einem persönlichen Gott[3].

---

[1] Friedländer a. a. O. III[6] 6 ff 22 gegen die gewöhnliche Ansicht über den römischen Luxus. Varro, Seneca und Petronius seien besonders einfach und streng gewesen. Sauffaye, Lehrb. II[2] 421 ff.

[2] Theol. Quartalschr. 1867, 603 ff; 1870, 357 ff. Kreyher, Lucius Annäus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum, 1887. Baumgarten, L. A. Seneca, 1895. Betzinger, Seneca-Album, 1899. Beurlier, Le culte rendu aux empereurs romains, 1890. Rev. bénédictine 1901, 141 ff.

[3] Eucken a. a. O. 108 f 186. Friedländer a. a. O. III[6] 651 685. Hist. Zeitschr. 1900, 193 ff. Aust a. a. O. 68 ff.

Die nahe Verwandtschaft hat es allerdings bewirkt, daß seine Aussprüche im Mittelalter, besonders in der „Nachfolge Christi", verwendet worden sind. Christlich verstanden ist er oft der Unsrige, wie schon Tertullian bemerkt.

Keiner Apologie wird es gelingen, den Charakter Senecas ganz rein zu waschen, denn seine Selbstverteidigung wegen Luxus und Besitz gipfelt darin, daß er nicht den Besten gleich, sondern nur besser als die Schlechten sein wolle. Auch bei andern (Epikur, Plato, Zeno) haben Lehre und Leben nicht übereingestimmt. Seine übergroße Konnivenz gegen Neros Laster und seine Anhänglichkeit an das irdische Gut (er besaß 300 Millionen Sesterzien) lassen seine stoischen Grundsätze und seine Tröstungen in einem zweifelhaften Lichte erscheinen. Seneca war Stoiker der Theorie, aber ein Stoiker, welcher die Welt benutzte, solange er konnte. Wenn aber der Hauptmoralist so war, kann von andern nicht viel erwartet werden. Das Hofleben jener Zeit wirft doch düstern Schatten auf die ganze höhere Gesellschaft. Ovid und Horaz zeigen bedenkliche Schattenseiten, Livius und Virgil suchen die Gottesfurcht und Treue in der alten Geschichte und Sage.

8. Seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts haben die römischen Kaiser nicht nur eine Restauration des römischen Kultus mit seiner die ganze Staatsreligion beherrschenden Kaiserverehrung, sondern auch eine innere Erneuerung der heidnischen Religion angestrebt. Sie wollten gegenüber der zerstörenden Philosophie[1] und Kritik den religiösen Sinn auch im Bewußtsein der Gebildeten beleben, den Polytheismus mittels der Dämonenlehre[2] monotheistisch umformen, dem Bedürfnisse nach Buße und Entsühnung Rechnung tragen, das Verlangen nach Offenbarung und dem ewigen Leben im Jenseits fördern und teilweise durch die orientalischen Kulte befriedigen. Die religiösen Genossenschaften (collegia tenuiorum) sollten auch den geringeren Leuten Gelegenheit bieten, am praktisch-religiösen Leben teilzunehmen und den kosmopolitischen Gedanken der Stoiker von einer allgemeinen Verbrüderung, einer Verbindung aller Völker unter einem Haupte befördern.

Die zum Teil gelungene Erneuerung zeigt allerdings, daß die Klagen über den vermeintlichen Verfall des Glaubens vielfach durch oberflächliche, auf gewisse Gebiete beschränkte Zeitströmungen veranlaßt waren, die dann von einer mächtigen Gegenströmung rückwärts gestaut wurden. Die religionsfeindlichen Stimmungen und Richtungen waren nicht außerhalb des eng

---

[1] Über die Ausweisung der Philosophen 71 75 und 93 n. Chr. s. Friedländer, Sittengeschichte Roms III[6] 669 ff.

[2] Vgl. Plutarch ebd. III[6] 517. Saussaye, Lehrb. II[2] 450 ff.

begrenzten Kreises der Gebildeten verbreitet worden. Selbst diese konnten nun dem neuen Zuge nicht widerstehen. Und eine Zeit, „welche aus eigener Kraft sich zu höheren und reineren sittlichen Anschauungen erhob als das ganze frühere Altertum, die nicht bloß einen Musonius, Epiktet und Mark Aurel hervorbrachte, sondern in der diese Verkünder einer milden, echt menschlichen Sittenlehre auch die allgemeinste Bewunderung, ihre Lehren allgemeine Verbreitung fanden, kann nicht eine Zeit des tiefsten Sittenverfalls gewesen sein, wie sie oft genannt worden ist“ [1]. Man wird zugeben müssen, daß im ganzen unter den Kaisern die sittlichen und sozialen Zustände bessere waren als in den letzten Zeiten der Republik.

Die Geschichte hat aber gezeigt, daß alle diese Versuche dem fortschreitenden Zersetzungsprozeß keinen Einhalt gebieten konnten [2]. Das „keine Hoffnung, sondern Verzweiflung“ des Tacitus hallte durch die folgenden Jahrhunderte hindurch. Nicht nur gab es neben diesen ernsteren stoischen (zynischen) Philosophen manche Spötter wie Lucian, sondern den Philosophen war auch der Götterglaube gleichgültig, das Tugendideal war die Hauptsache. Die Philosophie war „gelehrte Religion“. Den Glauben an die Unsterblichkeit wollten selbst Epiktet und Mark Aurel nicht mehr verteidigen. Die neuen Kulte mit ihrem Aberglauben und Zauberwesen, und die Mysterien (Isis, Mithra), deren sich der Neupythagoreismus und Neuplatonismus bemächtigten, sollten einen Ersatz für das religiöse Leben bieten und machten dem Christentum Konkurrenz, allein sie waren gleichfalls nicht im stande, den seit dem Tode Mark Aurels rasch fortschreitenden Zerfall des heidnischen Lebens in den Städten aufzuhalten. Der unbestimmte religiöse Zug unter den Severen mit dem kosmopolitischen Synkretismus und dem ungestillten Sehnen nach Heil durch Reinigung und Sühne bedeuten gewiß einen großen Fortschritt in Religion und Sitte, allein er stand im Widerspruch mit der traditionellen Übung und bereitete nur dem Christentum und der katholischen Kirche mit ihrem festen Lehrsystem und ihrer eng geschlossenen Organisation den Weg. Nur das Christentum hat sowohl die heidnische philosophische Restauration als die praktische religiöse Erneuerung durch

---

[1] Friedländer a. a. O. III[6] 732. Aust, Röm. Rel. 101. Rocholl, Philosophie der Geschichte II 204 212 ff. Lacour-Gavet, Antonin le Pieux et son temps, 1888. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severen, übers. von Krüger, 1888. Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr.[2], 1890, 249 ff.

[2] Weiß, Apol. III[3] 75 ff 105 ff. Eucken, Lebensanschauungen 112 ff. Willmann, Geschichte des Idealismus I 586 ff. Kellner, Hellenismus 123 ff 150 ff 299 ff. Zeller, Geschichte der Philosophie III[5] 2, 79 ff 235 ff 618 ff. Jentsch, Hellenentum und Christentum, 1903, 160 ff (Dio von Prusa), 193 ff (Lucian).

das Evangelium des Heils überwunden. Der letzte großartige Versuch unter Julian endigte mit der Anerkennung des Sieges des Christentums. Die Masse der heidnischen Bevölkerung in den Städten war verdorben, das flache Land entvölkert und verödet.

9. Stellen wir uns aber nicht auf einen falschen Standpunkt, wenn wir das Gesamtleben der Römer (und Griechen) mit christlichem Maßstab messen? Sollten wir nicht vielmehr die antike Staatsidee und die Stellung der Frau für die Gebrechen des öffentlichen und Privatlebens verantwortlich machen?[1] Die Staatsidee hat ganze Nationen unterdrückt, aber auch die hervorragenden Männer waren abhängig und unfrei. Die Sklaven waren rechtlos. Der Begriff der Nächstenliebe fehlte noch gänzlich; denn was unter Nerva und Trajan für Waisen und Arme geschah, stand bereits unter dem Einflusse des Christentums. Die Erziehung war schlecht. Der Glaube war geschwunden, die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben war dahin. Die Knabenliebe und das Hetärenwesen waren allgemein. Aber sind denn die Staatsidee und die Stellung der Frau, die Hauptquellen des Übels, nicht selbst wieder eine Anklage gegen das Heidentum? Oder wird die Sache vielleicht besser, wenn man einzelne dunkle Partien aus der Kirchengeschichte zur Parallele beizieht und nun sagt: Der Mensch ist heute nicht besser als früher? Freilich der Mensch an sich ist nicht besser, aber der gläubige Christ ist besser als der Heide, als der beste Römer und Grieche. Die Christen verfehlen sich schwer, wenn sie durch ein böses Leben Ärgernis geben, aber kein Unparteiischer wird es bestreiten können, daß die Christen im 1., 2. und 3. Jahrhundert weit über ihren heidnischen Nachbarn und Verfolgern standen. Vergebens wird man, trotz Hieronymus und Salvian, bei den Christen suchen, was Seneca (Ep. 7. 95) von den Heiden sagt.

Die besten Zeugen sind gewiß diejenigen, welche das heidnische und christliche Leben selbst zur Zeit der Restauration aus eigener Erfahrung kannten. Deren finden sich aber unter den Kirchenvätern nicht wenige. Wir erinnern nur an Tertullian, Cyprian, Augustin und Salvian. In seinem Brief an Donat macht Cyprian zunächst die Religion für die Sitten-

[1] Fritz, Antike Weltansch. 321 ff. Montesquieu, Gibbon u. a. Vgl. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums, 1887/1892. Mach, Notwend. d. Off. 239 ff. Seeck, Gesch. des Untergangs der antiken Welt, 1895 1901. Sepp, Leben Jesu III[4] (1900) 251 ff 298 ff 325 ff. Renan, Ap. 195 ff. Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, 1903, 28 ff 107 ff 312 ff. Lallemand, L'histoire de la charité I, 1902. Aug., Ep. 91, 3; 138, 3, 17. Gaston Boissier, La fin du paganisme, 1891. Dill, Roman society in the last century of the western empire, 1898.

losigkeit verantwortlich: „Sie ahmen ihre Götter nach, welche sie verehren. So werden den Unglücklichen die Vergehen zu religiösen Akten." Sodann schildert er die schreckliche Korruption mit Farben, welche leider nach den Zeugnissen der heidnischen Schriftsteller ganz echt sind. Die grausamen Gladiatorenspiele, die schändlichen Schauspiele, die verborgenen Vergehen, die Ungerechtigkeiten vor Gericht, die qualvolle Folter, die Jagd nach Geld um jeden Preis, dies und anderes, meint Cyprian, könne einem das Heidentum entleiden. Selbst die scheinbaren Güter werden vergiftet, Ehre, Reichtum, Herrschaft können keinen mehr befriedigen. Alles ist unsicher und von der Furcht gejagt. „Die antike Sinnesart zuckt nur noch selten einmal auf. Die antike Kultur, deren Wurzel und Triebkraft sie gewesen war, geht zu Grabe. Mit der Wende des 3. zum 4. Jahrhundert tritt sie in ihre Agonie. Ein allgemeiner Verfall der Kräfte, der Marasmus des Greisenalters, hatte sich längst angekündigt unter den lose verbundenen Scharen der Bevölkerung des weiten hellenisch-römischen Kulturkreises, in der das edle Blut des echten und unverfälschten griechischen und römischen Stammes nur noch sparsam floß. Jetzt bricht die Entartung unaufhaltsam hervor. Die innere Entkräftigung war es, die den äußeren Ansturm fremder Gewalten für die alte Welt so verhängnisvoll machte." [1] Man wird den religiösen Synkretismus und das Streben nach Tugend und Heiligkeit unter den Severen nicht gering anschlagen dürfen und die Berücksichtigung dieses Kultus seitens des Christentums als Mitfaktor anerkennen müssen, dennoch kann aber nicht allgemein zugegeben werden, daß „das Heidentum unterlag, weil das minder Vollkommene dem Vollkommeneren weichen muß, nicht weil es in Sünde und Laster versunken war" [2].

Und nun vergleiche man das Sittengemälde der damaligen Christen aus derselben Feder und urteile selbst! Die Christen hatten freilich eine andere Staatsidee, sie waren die Verfolgten. Die Christen wiesen der Frau eine höhere Stellung in der Familie und der Gemeinde an, werteten die Seele des Sklaven nicht geringer als die seines Herrn. Aber das ist eben gerade der Unterschied, welcher zu erklären, nicht wegzudisputieren ist! Bei vielen Völkern hat das spätere Christentum nicht immer die gleiche belebende, veredelnde Wirkung ausüben können, aber nicht, weil es ihm an innerer Kraft fehlte, sondern weil die äußeren Hindernisse zeitweilig zu mächtig waren. Trotz aller Rückschritte ist die Zivilisation, der Fortschritt im wahren Sinne des Wortes an die Fahne des Christentums gebunden.

---

[1] Rohde, Psyche 683. Rev. d'hist. et de littér. rel. 1903, 417 ff (Ambrosiaster). Grisar, Rom beim Ausgang der antiken Welt, 1901, 10 ff 53 ff.

[2] Aust, Röm. Rel. 116. Réville, La religion sous les Sévère 298 ff.

Es ist doch eigentümlich! Man verlangt von uns, wir sollen das Leben der Römer und Griechen vor Christus nicht nach christlichem Maßstabe messen, und in demselben Atemzuge versichert man uns, der Mensch sei heute um nichts besser als damals! Also ist doch wohl das Christentum etwas Übermenschliches? Augustinus schließt seine sich an Juvenal anlehnende Schilderung mit den Worten: „Dank sei unserem Herrn Jesus Christus, der uns gegen jene Übel eine besondere Hilfe geschickt hat. Denn wen würde jener Strom der schrecklichen Schlechtigkeit des Menschengeschlechtes nicht mit sich fortreißen, nicht überfluten und in die Tiefe versenken, wenn nicht das Kreuz Christi in einer so großen Masse von Autorität erhaben und fest eingefügt wäre!“

§ 6.

Die germanische Religion.

Verwandtschaft mit der arischen Religion. Christliche Einflüsse. Verwandtschaft mit der orientalischen Naturreligion. Sittlichkeit. — Mythologie. — Kultus.

1. Auch die Germanen, wie Tacitus die zahlreichen einander befehdenden deutschen Stämme wegen ihrer gleichen Leibesbildung zuerst nannte, waren ein Zweig des großen indogermanischen Völkerstammes. Die Übereinstimmung in den alten Sagen und Märchen der deutschen Völker bezeugt die Einheit der Quellen und weist bei der vielhundertjährigen Trennung der germanischen Stämme in eine tiefe Vergangenheit zurück, welche sich gar nicht selten bis vor die Zerstreuung der arischen Völker aus Indien erstreckt. Wird doch neuestens der germanische Norden als Sitz der Arier betrachtet[1]. Doch ist die Religion und Kultur der Germanen vielfach überschätzt worden. Die neueren Untersuchungen haben gezeigt, daß auch die Hauptquelle der Götterlehre, die Edda, durch christliche Einflüsse modifiziert worden ist. Sogar der Gebrauch der Schrift drang erst mit dem Christentume durch. Das einzige Schriftstück aus dem deutschen Heidentume, das auf uns gekommen ist, besteht aus zwei im Jahre 1841 in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts zu Merseburg gefundenen Zaubersprüchen. Das Wessobrunner Gebet aus dem 8. Jahrhundert ist ein christliches Produkt. Ähnlich verhält es sich mit dem Heliand (9. Jahrhundert) und Muspilli oder Gedicht vom Weltbrand, mit den Heldensagen und Märchen. Die ältesten Denk-

[1] Kossina, Die ethnologische Stellung der Ostgermanen (Indogerman. Forschungen VII 276—312). Die vorgeschichtliche Ausbreitung der Germanen in Deutschland: Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 1896, 1 ff. Die indogermanische Frage archäologisch beantwortet: Zeitschr. f. Ethnologie 1902, 161 ff. Much, Die Heimat der Indogermanen, 1902. Dagegen Allg. Ztg. 1903, Beil. 238/239.

male der deutschen Sprache sind die Glaubens- und Abschwörungsformel des Bonifatius und das Glossar des Mönches Hero von St Gallen zur Zeit Pipins.

Die anfängliche germanische Religion hat mehr Verwandtschaft mit der orientalischen Naturreligion als mit der griechisch-römischen Religion. Wie gewöhnlich wird auch hier der Animismus und Seelenkult als das älteste Element der Religion betrachtet. Einen Beweis dafür gibt es ebensowenig als für den Monotheismus. Zur Zeit des Cäsar und Tacitus hatte der Götterkult schon eine gewisse Festigkeit. In der Kulturentwicklung stehen die Germanen gegen die Griechen um ein ganzes Jahrtausend, gegen die Römer um mehr als ein halbes Jahrtausend zurück.

Tacitus schildert die Religion der Germanen als einen einfachen, bildlosen Götterdienst. In heiligen Hainen verehrten die Germanen secretum illud, quod sola reverentia vident. Die Mantik war sehr weit verbreitet, namentlich wurden die Pferdeorakel geschätzt. Die Götter nennt Tacitus mit römischen Namen: Mercurius, Mars, Herkules. Bei einzelnen Stämmen erwähnt er noch andere, teilweise eingewanderte Götter (Isis). Die Leichname wurden nicht den Feinden überlassen. Die allgemeine Leichenbestattung wurde in Grabhügeln aus Rasen vollzogen. Getränke, Speisen, Pferde und Waffen wurden mitgegeben. Die Priester, wenn es solche im eigentlichen Sinne gab, genossen ein hohes Ansehen und waren zugleich Richter. Das Leben war ziemlich roh. Ursprünglich führten die Germanen ein Nomadenleben mit Polygamie und Frauenkauf. Erst allmählich wurde durch die Frauen der Ackerbau eingeführt. Die Kinder wurden ausgesetzt, getötet und verkauft. Von der gerühmten Sittenreinheit war keine Rede, die Runen der Edda beweisen vielmehr, daß Stolz, Übermut, Wollust, Grausamkeit, Betrug, Hinterlist, Mord die Götter ebenso charakterisieren wie jene des heitern Olymp[1]. Tacitus rühmt die Scheu vor dem Göttlichen, die Sittenreinheit und Hochachtung vor dem Weib. In den Sagen wird der Mut und Verstand gerühmt. Sieg, Ruhm und Reichtum sind die am heißesten ersehnten Güter, die Wahrhaftigkeit gehört nicht zu den Haupttugenden. Ein allgemeines Laster war die Trunksucht. Überall zeigt die Moral einen Mangel an religiösen Motiven.

2. Für die Mythologie[2] nehmen viele Forscher (Grimm, Wolf, Simrock) den Monotheismus zum Ausgangspunkt (Odhin = Allvater), welcher

[1] Stimmen aus Maria-Laach I (1888) 419 ff. Lippert, Religionen 19 ff. Theol. Quartalschr. 1858, 446 ff. Hist. Zeitschr. 1897, 45 ff. Chamberlain, Grundlagen 177 467 483 502 ff. Arnold, Cäsarius von Arelate, 1894, 174 ff (naturalistischer Aberglaube bei Kelten und Germanen).

[2] Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, 1895. Hermann,

nach indogermanischer Analogie von Dyâuspitar (Zio, Tiwaz) als höchster Gott, als der Gott zu erklären ist. Jenes Unerforschliche, von welchem Tacitus berichtet, offenbarte sich ihnen im Weltall unter drei Gestalten, nämlich als Schöpfung (Tuito), als Erhaltung (Wodan) und Regierung (Donar). Die Beziehung zur Natur ergab Wind-, Donner-, Himmels-, Feuer- und Erdgottheiten, die aber nicht vorwiegend Naturwesen waren, sondern in der Natur sich offenbarten. Die entwickelte Mythologie ist nordisch, bei den deutschen Stämmen findet man wohl Stammes- oder Volksgötter, aber kein System.

Eigentümlich ist der germanischen Mythologie der Zug der Wehmut, welcher sie durchweht. Die Götter ahnen ihren herannahenden Untergang. Derselbe wird durch die Schuld der Götter, vor allem Odhins, motiviert und findet einen drastischen Ausdruck im tragischen Tode Baldurs, des reinen Gottes, den alle liebten, der mit allem Glanz des göttlichen Lebens ausgestattet war, so daß die Götter bei dem Sterben desselben fühlten, es gehe mit der Weltordnung zu Ende. Der Tod des reinsten der Götter liegt wie ein Meltau auf der Herrlichkeit der ganzen, dem Untergange geweihten Götterwelt, ohne daß die Hoffnung der Auferstehung winkt. Das Tragische (die Macht des Schicksals) ist zur eigentlichen Substanz des religiösen Bewußtseins geworden, wie in Hellas das Schöne und in Rom das Nützliche. Weil der naturalistische Stand der alten Religion mit dieser Idee schwer vereinbar ist, so nehmen viele Forscher einen christlichen Einfluß hierfür an[1].

Die Götter werden als Asen und Wanen unterschieden. Letztere waren wahrscheinlich die Götter eines andern Stammes. Die Asen und Wanen gingen ein Bündnis ein, kraft dessen der Ase Hönir als Geisel in Wanaheim weilt, während die Wanen Njördr und seine Kinder Freyr und Freya unter den Asen leben. Öfter kommen die Götter in Gruppen (Triaden) vor. Die eddische Trias ist: Odhin, Hönir, Loki; die sächsische:

Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung, 1898. Rev. de l'hist. des rel. II (1897) 55 ff.

[1] Saussaye, Lehrb. II² 490 ff. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein, 1882, 159 ff. Viel höher stellt Köcher, Gab es bei den Germanen Menschenopfer? Archiv f. Anthropologie 1884, 23 ff, die „reine und geistige Religion" der Germanen. Die Menschenopfer wie die Opfer im eigentlichen Sinne und einen besondern Priesterstand verneint er. Deppe, Die altdeutsche Gemeinde und ihre Namen: Korrespondenzblatt f. Anthropologie 1892, 25 ff 34 ff, stimmt in der Hauptsache Tacitus zu. Über den christlichen Einfluß vgl. neben Jonsson auch Schierenberg, Die Eddafrage im Jahre 1894: Zeitschr. f. Ethnologie 1894, 322 ff. Meyer, Mythologie der Germanen, 1903. De la Saussaye, The Religions of the Teutons, 1902.

Donar, Wodan, Saxnot (= Tyr?). Tacitus stellt Mercurius (Wodan), Mars (Tuito, Zio, Tyr) und Herkules (Donar) zusammen. Odhin, Thor waren die Hauptgötter Norwegens, Freyr der Schwedens. Das spätere Zwölfgötterſyſtem umfaßt 13 oder 14 Götter: Odhin, Thor, Baldur (Hönir), Njördr, Freyr, Tyr, Bragi, Heimdall, Hödur, Vidarr, Vali, Ullr, Forſeti, Loki. Außerdem gab es Göttinnen (Aſinnen), welche den Göttern an Heiligkeit und Macht gleichſtanden, und Rieſen und Zwerge. Von den Göttinnen ſind namentlich drei zu nennen, die als „drei himmliſche Mütter" den drei höchſten Gottheiten, Tuito, Wodan, Donar, als Gemahlinnen zugeſellt waren, nämlich Berchta (die prächtige Sonne), Holda (die gütige Erde) und Freia (die ſchöne Venus). Im Kult wurde Berchta mit Holda identifiziert (Bercht-Holda). Ihre Wochentage waren Freitag, Samstag und Sonntag, während Dienstag, Mittwoch und Donnerstag den drei Göttern geweiht waren.

Die Götter ſind wie nirgends von äußeren Bedingungen abhängig, nicht überweltlich, ſondern mit der Erde entſtanden. Mit dieſer verſchwinden ſie auch wieder. Der Jahreskreislauf nahm das Hauptintereſſe der Germanen in Anſpruch. Daraus fand eine Übertragung auf den Weltlauf ſtatt und wurde der Mythus des Weltenjahres gebildet. Dieſer *Mythus des Weltenjahres*, durchſchlungen von dem gewöhnlichen Jahresmythus, bildet die Grundlage der religiöſen Weltanſchauung der Germanen. Zio-Tyr hatte urſprünglich die Stelle des Zeus. Von dieſer hat ihn Odhin-Wodan, der Windgott, verdrängt. Dieſer wird aber auch zum Kriegsgott und zum Gott der Weisheit. Baldur und ſein Sohn Forſete ſind weiſe Richter. Die Göttinnen, wie Berchta und Holda, ſtanden den weiblichen Arbeiten, Spinnen und Weben, vor. Eine große Rolle ſpielen in der Edda die *Rieſen*, mit denen die Aſen verwandt ſind, im Volksglauben die *Elfen*, Wichte, Zwerge.

3. Der *Kultus* war nicht einheitlich geregelt, ſondern mit dem öffentlichen und privaten Leben verbunden. Er bekundet eine ziemlich niedere Kulturſtufe, auch wenn man die Menſchenopfer als unerwieſen betrachtet und die Opfer mehr als religiöſe Feſtmahlzeiten auffaſſen wollte. Der Charakter war ausgeprägt mantiſch und magiſch. *Ethiſch* war die ganze Grundauffaſſung der Götterlehre als Abbild des Weltenlaufes, der mit dem Verluſt des Paradieſes beginnt und im Untergang ſein Ende findet. Die ſchuldbeladenen Götter (Verlangen nach Gold) erwecken das Mitleid ihrer Verehrer. Dadurch wird das Gemüt religiös erregt. Das Böſe iſt nicht bloß häßlich oder lächerlich, wie bei den Griechen, oder ſchädlich, wie bei den Römern, ſondern ſittlich verwerflich. Das Schuldbewußtſein und Sühnebedürfnis bilden den leitenden Grundgedanken.

§ 7.

Die chinesische Religion.

China, Indien und Ägypten. — Geschichte und Kultur. — Sprache und Literatur. — Drei Religionen: Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus. — Älteste Religion. Monotheismus. — Opfer- und Ahnenkult. Shang-ti. — Konfuzius. — Tschutse. — Laotse. Der Taoismus. — Trinität. — Messiasidee. — Der Buddhismus in China. Die Volksreligion mit ihren Geistern und Tempeln. Magie im Taoismus und Konfuzianismus. Tierstatuen. — Staatsreligion und Ahnenkult. — Hindernisse der Mission. — Moral. — Die Japaner. Ihre Volksreligion. Shintao. — Konfuzianismus und Buddhismus. Kultus. — Das Ko und das Kin.

1. Von den Japhetiten gehen wir zu den Hamiten und Semiten über. Den Übergang kann uns um so mehr die chinesische Religion vermitteln, als dieselbe nicht nur dem Ursitze der arischen Religionen nahe steht, sondern auch mittels des Buddhismus mit der indischen Religionsentwicklung in enge Verbindung getreten ist und anderseits mit den ägyptischen Gewohnheiten, besonders hinsichtlich der Beerdigungsgebräuche, eine merkwürdige Ähnlichkeit aufweist[1].

2. Die etwa 330 Millionen zählenden Chinesen, wie man nach französischer Schreibweise die Shinesen zu nennen pflegt, sind eines der bedeutendsten Kulturvölker des Morgenlandes, dessen wahrscheinliche Überlieferung bis ins Jahr 3000 hinaufreicht. Sie sind aus dem Nordwesten eingewandert, gehören der turanisch-mongolischen Rasse an und haben vielleicht eine Verwandtschaft mit den westasiatischen, akkadisch-sumerischen Kulturvölkern, von denen sie jedenfalls vieles entlehnt haben[2]. Mit der Mehrzahl der arischen Stämme auf der Halbinsel diesseits des Ganges sind sie Träger von sehr eigentümlichen, in mehrfacher Beziehung höchst merkwürdigen und keineswegs niedrigen Kulturzuständen. Die Kultur geht nicht nur in ein sehr hohes Alter hinauf, sondern ist auch, wenngleich modifiziert und mit Keimen des Zerfalls geschwängert, doch im ganzen konserviert, während die Kultur der andern Kulturvölker (Phönizier, Assyrier, Babylonier) verloren gegangen ist. Sie nähert sich unter allen asiatischen Entwicklungen unserer Kultur am meisten. Die ältesten, allerdings etwas zweifelhaften Nachrichten über Hoang-ti im 26. und Yao im 24. Jahrhundert (2386) lassen uns bereits ein religiöses, sittliches und staatlich geordnetes Volk erkennen. Die sichere Geschichte beginnt mit dem

[1] Amélineau, Les coutumes funéraires de l'Egypte ancienne, comparées avec celles de la Chine, 1896.

[2] De Moor, Essai sur les origines de l'empire chinois, 1900.

Geschlechte der Tscheu (1122—249 v. Chr.), seit 841 besteht eine zuverlässige Chronologie[1].

Die Bousssole hatten die Chinesen schon 1250 Jahre vor Ptolemäus. Geographische Vermessungen des Landes führten sie bereits in der ältesten Zeit aus. Papier, Plattendruck und Pulver waren ihnen längst vor der Berührung mit dem Abendland bekannt. Die Industrie in Seiden- und Baumwollzeug, Möbeln und Gefäßen und Farbwaren erfreute sich einer hohen Blüte. Freilich hat schon Voltaire nicht ohne Grund bemerkt, die Natur habe den Chinesen die Organe gegeben, alles zu finden, was ihnen nützlich sei, aber nicht darüber hinauszugehen. Im Nützlichen sind sie groß geworden, während sie, vielleicht wegen ihrer Abgeschlossenheit und politischen Unfreiheit, keinen tieferen Blick in den Zusammenhang und die Ursachen der Erscheinungen hatten, keine einzige Theorie auffanden. Sollte dies im Mangel der Begabung seinen Grund haben? Der Fortschritt der stammverwandten Japaner scheint nicht für die Bejahung zu sprechen. Indes haben die Chinesen doch etwas gelernt. Sie haben im 2. Jahrhundert v. Chr. mittels einer Handelsstraße durch die Wüste Gobi Anschluß an die Kultur der alten Welt gesucht. Dadurch bereitete sich ein Umschwung des wirtschaftlichen Lebens vor, um bald auch das künstlerische und wissenschaftliche Leben zu ergreifen. Es beginnt eine Glanzperiode ihres Schaffens, welche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts reichte[2].

3. Die chinesische Sprache unterscheidet sich von allen andern durch eine überraschende Eigentümlichkeit, durch hohes Altertum und starre Unwandelbarkeit. Von sämtlichen Sprachen des Altertums ist sie die einzige, welche noch heute gesprochen wird und im Munde einer größeren Anzahl von Menschen lebt als irgend eine andere (China, Mandschurei, Korea, Japan, Cochinchina)[3]. Sie zählt, durch Jahrhunderte geschult, zu den höchst entwickelten Sprachen. Ursprünglich bestand sie aus 214 Bilderzeichen, aus welchen das Weitere abgeleitet wurde. In diesen symbolischen Ausdrücken haben die Chinesen ihre Sitten und ihre Lebensweise dargestellt. Die Geschichte berichtet darüber nichts, weil es sich hier um eine vorhistorische Zeit handelt. Ohne zu einem alphabetischen System zu gelangen, haben sie ihr syllabarisches System so ausgebildet, daß sie jetzt 30000 bis 40000 Schriftzeichen haben, doch kommen sie mit 5000 bis 6000 aus. Die

[1] Dahlmann, Der Schöpfer des modernen China (Kaiser Che-Hoang-ti 221—209 v. Chr.): Stimmen aus Maria-Laach II (1900) 481 ff.

[2] Derf., Chinas alte Kultur im Lichte der jüngsten Funde und Forschungen: ebd. I (1902) 33 ff 133 ff.

[3] Huc u. Gabet, Wanderungen durch das chinesische Reich², 1865, 137 ff. Baumgartner, Weltliteratur II 459 ff.

Zeichen sind ideographisch und phonetisch zugleich. Die Schrift geht von oben nach unten und von rechts nach links[1].

Das Geschichtsbuch der Chinesen, Shu-King, dessen ältester Teil aus den Jahren 2255—2206 stammt, behandelt die Zeit von 2356 bis 947 v. Chr. Das Yi-King, das älteste Buch der Chinesen, war ursprünglich eine Sammlung von Ausdrücken über Ideen, welche von jeher die Chinesen bei der Bildung ihrer ontologischen, moralischen, sozialen und politischen Begriffe beschäftigten. Allein um das Jahr 1140 v. Chr. wurde es von Wen Wang, dem Prinzen von Tscheu, aus einem philosophischen Werke in ein Buch lächerlicher Divinationen verwandelt. Die chinesischen Erklärungen des zweiten Teiles sind durchaus falsch. Mit Unrecht glauben daher die Chinesen, alle Weisheit darin zu finden, und berufen sich Apologeten auf diesen vermeintlichen Beweis für die Uroffenbarung[2]. Das Se-ki und das Bambusbuch (Tshuk-shu) beginnen die Geschichte unvermittelt mit den Taten und Ereignissen aus der Regierung des Hoang-ti aus dem 26. Jahrhundert. Im 6. Jahrhundert v. Chr. hat Konfuzius die Reste gesammelt und in einem Buche redigiert, aber wohl auch etwas umgestaltet. Da der Kaiser Shi-Hoang-ti aus der Dynastie der Tscheu um das Jahr 213 v. Chr. alle Bücher mit Ausnahme jener, die sich auf Heilkunde, Weissagungskunst und Landwirtschaft bezogen, verbrennen ließ und gegen diejenigen, welche Abschriften aufbewahren wollten, große Strafen festsetzte, so konnten nachher die religiösen Vorstellungen des Altertums nur noch traditionell im Sinne des Konfuzius rekonstruiert werden. Doch war neben dem Tao-te-King[3] gerade die gründliche Umarbeitung des Shu-King durch Konfuzius in einzelnen Exemplaren aus dem Auto da Fé gerettet worden. Auch die ältere Nationalliteratur der Chinesen enthält eine große Anzahl alter Gesänge, größtenteils populäre. Der Kaiser Wu-ti (140—86 v. Chr.) hat den nachhaltigsten Einfluß durch die Stellung, welche er dem literarischen, politischen und sozialen Leben einräumte, ausgeübt. Bildung, nicht Geburt, berechtigen zur Teilnahme an der Regierung[4]. Das Mandarinentum steht jedem offen, welcher die Prüfungen bestanden hat.

Die klassischen Bücher werden King (was von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbt wird, aus alter Zeit stammt) genannt, um ihr höheres Ansehen

---

[1] Huc u. Gabet, Wanderungen[2], 1865, 137 ff. Gießwein, Die Hauptprobleme d. Sprachwissenschaft, 1892, 14 f 22 49 67 221. M. Müller, Anthrop. Rel. 102.

[2] Harlez: Journal Asiatique 1887, 424 ff. Science cath. 1887, 705 ff.

[3] De Rosny, Le Texte du Tao-Te-King et son histoire. Bibliothèque de l'école des hautes études I (1889) 323 ff. V. v. Strauß, James, Chavannes u. a.

[4] Dahlmann, Die Renaissance des Altertums in China: Stimmen aus Maria-Laach I (1901) 62 ff.

zu bezeichnen. Kanonisch heißen sie, weil ihre Natur und Zahl durch eine Art Kanon bestimmt ist; nicht von einer religiösen Autorität, die es vielmehr nicht gibt, sondern durch die Autorität des Fürsten und der Gelehrten. Die Kings zerfallen in große und kleine. Die großen steigen in die alten Zeiten Chinas hinauf, enthalten die primitiven allgemeinen Traditionen und gelten als redigiert von Konfuzius. Die kleinen Kings sind Werke der Schüler des Konfuzius und anderer neueren Gelehrten. Unter den Hans (206 v. Chr. bis 265 n. Chr.) fixierte man aufs neue den Kanon der fünf großen Kings, des Urkundenbuches (Shu-King), des Buches der Gebräuche und Zeremonien (Li-ki), des Liederbuches (Shi-King), des Buches der Musik (Yok-ki), des Buches der Wandlungen (Yi-King). Das Tshun-tshiu (Frühling und Herbst) ist eine trockene Chronik des Staates Lu von 722 bis 480. Letztere Schrift ist sicher ganz von Konfuzius verfaßt. Außerdem gehört noch zur klassischen Literatur das Hiao-King. Zweiten Ranges sind die vier Shu, welche besonders über die Lehre des Konfuzius Aufschluß geben. Das Sse-ki ist eine historische Denkschrift des Sse-ma-tsien (145—86 v. Chr.), des chinesischen Herodot.

Das Abendland wurde, abgesehen von einer Gesandtschaft des Mark Aurel nach China, zuerst durch Missionäre (Franziskaner, Ruisbroeck) und Reisende (Marco Polo im 13. Jahrhundert), welchen die Kreuzzüge den Weg zum Groß-Chan geebnet hatten, dann durch die eifrigen und gelehrten Missionäre aus dem Jesuitenorden seit dem 16. Jahrhundert, deren linguistische und geschichtliche Werke über die Chinesen noch heute die Grundlage unserer Kenntnis des sonderbaren Volkes bilden, näher mit dem Reiche der Mitte bekannt.

4. Man muß drei Religionen der Chinesen unterscheiden. Die ursprüngliche verliert sich in das graue Altertum und lebt nur in einzelnen Zügen fort; dagegen sind die Systeme des Konfuzius, Lao-tse und Buddha heute noch in Blüte. Die ersteren sind mehr Reformatoren als Religionsstifter, weshalb man insbesondere den Konfuzianismus nur als Restauration der alten Religion zu betrachten pflegt. Dazu kam später der Buddhismus. Die Gelehrten und Aufgeklärten halten am Konfuzianismus fest, die große Masse hängt am Buddhismus. „Der Konfuzianismus, die Lehre Lao-tses und Buddhas haben mit ihren tausend abergläubischen Vorstellungen den Chinesen in seinem angebornen Stolze verknöchern lassen, und er will es gar nicht einsehen, daß gerade diese Lehrsysteme jenen Zustand der Unbeweglichkeit, der mumienartigen Vertrocknung und einer ewig unmündigen Kindheit über ihn gebracht haben," schreibt ein Missionär [1].

[1] Kath. Missionen 1896, 23; 1897, 224 f 243 f. Sauffaye, Lehrb. II² 70.

5. Über die älteste Religion (Sinismus) ist es mangels sicherer Nachrichten schwer, ein endgültiges Urteil abzugeben. Weil später der Himmel und seine Ordnung bei den Chinesen eine große Rolle spielt, nehmen manche neuere Gelehrte an, die chinesische Religion habe mit dem Sterndienst oder Sabäismus oder überhaupt mit dem Naturdienst angefangen. Neben dem Tierkult und dem Sterndienst habe sich die Auffassung und Verehrung der Natur als Dualismus eines aktiven, hellen, männlichen und eines passiven, dunkeln, weiblichen Prinzips geltend gemacht. Ebenso wurden die fünf Elementarformen und Kräfte: Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde, verehrt. Die ältesten Götter seien in Verbindung mit den Elementen vorkonfuzianisch, etwa 2000 Jahre v. Chr. Diese alten Anschauungen bilden zugleich die Grundlage des Taoismus (Faber). Ein bedeutsames Überbleibsel ist der Dienst des „großen Drachen", der bei allgemeinen Unglücksfällen, namentlich bei Trockenheit als „Drachen des Regens" angerufen wird. Wenn alle Gebete und Prozessionen nichts helfen, so verwandelt sich das Bitten in Fluchen und Verwünschen, und der Papierdrache wird zerrissen. Andere (Réville) folgern aus der Verehrung der Geister für den Anfang einen Shamanismus, d. h. eine ausschließliche Geisterverehrung mit fetischistischer Richtung.

Endlich wird von vielen (Legge, Harlez, Strauß und Torney)[1] ein in der Verehrung des Himmels bestehender ursprünglicher Monotheismus verteidigt; doch ist zuzugeben, daß derselbe nicht im höchsten Sinne zu fassen ist. Gegen die Entwicklung aus dem Zustande ursprünglicher Wildheit spricht gerade beim chinesischen Volke die klare Tatsache, daß seit 30 Jahrhunderten die Religion bis zum entartetsten Polytheismus und Materialismus herabgesunken ist. Anderseits kann man aber bei der sprungweisen Entwicklung aus dem Vorhandensein des Monotheismus im 15. Jahrhundert v. Chr. nicht ohne weiteres auf einen ursprünglichen Monotheismus und auf Spuren der Uroffenbarung schließen.

Da alle Religionen Asiens in demselben Boden wurzeln, so kann man allerdings auf jede anwenden, was von den Toda gesagt wurde: „Soweit sich urteilen läßt, besteht die Religion der Toda nur aus Aberglauben und sonderbaren Gebräuchen; vielleicht aber vermögen wir den tieferen Sinn derselben nicht zu verstehen, vielleicht sind es entartete Überbleibsel eines einst höher stehenden Kultus." Die gemeinsamen Züge sind Ahnenverehrung und Opfer (jährliches Totenmahl) mit dem Übergang zur Ver-

[1] Strauß u. Torney, Der altchinesische Monotheismus, 1885; Essays zur Religionswissenschaft, 1879, 24 f; Altägyptische Religion II (1891) 22 f. Harlez: Science cath. 1889, 278 ff. Les religions de la Chine, 1895. Muséon 1894, 5 ff 97 ff 221 ff.

ehrung der Ahnenbilder und zum Fetischismus. Daraus folgt die Fürbitte der Vorfahren im Jenseits und die Schädelverehrung. Mit Unrecht hat man der alten chinesischen Religion den Glauben an die Unsterblichkeit und das jenseitige Gericht abgesprochen. Sodann findet sich die Verehrung gewisser Naturgegenstände und Gewalten, der Tiere, der Sonne und der Sterne, der Bäume und des Waldes. Die alten chinesischen Bücher fassen die chinesische Religion in die Worte zusammen: „Die Alten opferten dem Shang-ti und ehrten ihre Ahnen." [1]

6. Der Glaube an *einen Gott*, einen höchsten Gott, der Glaube an Geister, besonders an die guten Geister (Shin), himmlische, irdische, menschliche (der Ahnen), und damit an die Unsterblichkeit der Seele und eine ewige Vergeltung, bildete die Grundlage. *Opfer* und ein ausgedehnter *Ahnenkult* dienten zur Gottesverehrung. Einen eigenen *Priesterstand* kennen die Chinesen so wenig als eine Offenbarung und Mythologie. Wenn aber der Himmel sich nicht durch „Reden" offenbart, so gibt er doch durch „Tun" (Regen, Sonnenschein usw.) seine Meinung und seinen Willen kund. Den Kultus besorgen Staatsbeamte im Namen des Kaisers. Das große Opfer für Shang-ti war dem Kaiser vorbehalten. Zum *Opfer* werden Tiere, Früchte, Weihrauch gebraucht. Der Name des höchsten Gottes war *Shang-ti*, d. h. höchster Meister, Herr, oberster Kaiser, woraus sich erklärt, daß einzelne in Shang-ti die Bezeichnung für die Vorgänger der chinesischen Kaiser, der Söhne des Himmels (Tien-tse), vermuteten. Die Zusammensetzung des Namens in der monosyllabischen Sprache der Chinesen soll dazu dienen, jede Zweideutigkeit, welche mit einsilbigen Namen verbunden ist, zu beseitigen. Der zweisilbige Name ist daher ein Name in der vollen Kraft des Wortes und läßt keine Mißdeutung aufkommen. Renan hat sich getäuscht, wenn er behauptet, Gott habe im Chinesischen keinen Namen. Shang-ti steht sogar noch höher als *θεός*, Deus, Dyâus, weil es keinen Plural zuläßt. Die Könige holen sich oft *Offenbarungen* desselben im Naturlauf, im Regen, Sonnenschein, Hitze, Kälte, Wind usw. Die natürliche, politisch-soziale und sittliche Weltordnung sind identisch.

Wenn Shang-ti der *Himmel* (Tien), der höchste Himmel genannt wird, so ist dies so wenig als ursprünglich bei den Indern vom materiellen Himmel zu verstehen, denn es walten stets die persönlichen Beziehungen auf Gut und Bös vor. Nach dem kaiserlichen Lexikon ist Tien „der Große, der oben weilt und alles hienieden ordnet", der „Große und Einzige". Der Himmel bedeutet die Vorsehung. Der Himmel straft und belohnt, demütigt und segnet. Er gibt seinen Willen durch die Stimme des Volkes

[1] *Ratzel*, Völkerkunde II² (1895) 706 ff.

zu erkennen. Shang-ti und Tien wechseln oft in demselben Satze. Die Chinesen widmeten wohl dem Himmel einen Kult, aber ihre Anbetung galt dem Shang-ti. Im I-li, dem ältesten Ritualkodex, heißt es: „Am Tage des Unglücks bringt man das höchste Opfer dem Shang-ti — man bringt Gaben dar dem Himmel (Tien) zur Zeit des Wintersolstitium." Alle Wesen haben ihre Substanz im Himmel, erhalten ihre besondere Existenz und Form von Shang-ti. Man muß hieraus folgern, daß die ursprüngliche, seit dem 15. Jahrhundert bezeugte Religion Chinas der vollkommenste spiritualistische, moralische Monotheismus war, welchen das Altertum je außerhalb Judäas gekannt hat[1]. Dies wird durch die Inschriften bestätigt. Eine unlängst entdeckte Inschrift aus dem Jahre 133 v. Chr. lautet: „O Himmel so blau! Es gibt nichts, was nicht von dir beschützt wird. Der Himmel und die Menschen sind zusammen vereint, und das Weltall ist Eins (gleichartig)."[2]

Man ist auch erst unter der Regierung der Hans gegen die Epoche unserer Zeitrechnung und nach Einführung des Buddhismus auf den Gedanken verfallen, die Geister unter sichtbaren Zeichen darzustellen. Unter den Tangs, gegen das 7., 8. und 9. Jahrhundert, fing man an, Symbole in das Innere der buddhistischen Statuen in China einzuschließen. Im Anfang existierte der Gebrauch nur für die großen Idole der großen Tempel. Später dehnte er sich auch auf die kleineren Statuen aus. Zu dieser Erscheinung gehören nun auch die verschiedenen Gegenstände, welche im Innern einer Statue in einem Tempel zu Hue gefunden wurden: ein Stück Baumwollzeug, ein Gebinde Seidenfaden, ein kleiner runder Spiegel und ein buddhistisches Schriftstück in chinesischer Sprache. Nach einem alten chinesischen Werke sind diese Gegenstände Symbole für das Fleisch, die Nerven und Sehnen, welche die Inkarnation der dargestellten Gottheit vervollständigen müssen. Der Spiegel zeige das Schauen an. Die geheimsten Handlungen und Gedanken der Menschen reflektieren sich in ihm.

7. Im 6. Jahrhundert traten Kong-tse und etwas früher, aber noch gleichzeitig mit ihm, Lao-tse als Reformatoren auf, jener mehr Moralist, dieser philosophischer Spekulant. Dadurch sind die zwei älteren Religionssysteme der Chinesen, der Konfuzianismus und Taoismus,

[1] Strauß u. Torney, Essays 31. Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte, 1882 (optimistisch!). Saussaye, Lehrb. I² 56 ff. Faber: Zeitschrift f. Missionskunde 1886, 103 187 236 f. Harlez, Les religions de la Chine, 1891. De Moor, Essai sur les Legendes chinoises, 1901. Dagegen Rev. de l'hist. des rel. I (1900) 1 ff.

[2] M. Müller, Theos. 359 A. 2.

gegeben. Nimmt man hinzu, daß, abgesehen von den Gelehrten, den ungelehrten Bonzen (Priestern) und den Lehrern, der Chinese überhaupt freier in seinem Glauben ist als selbst der Amerikaner, so wird man eine Ahnung von dem schwer unterscheidbaren, bis zum Skeptizismus und Atheismus gehenden Religionsgemisch der Chinesen haben. Der Chinese wählt das himmlische Wesen aus, welches ihm die beste Stütze zu bieten scheint. Selbst die Gelehrten, welche offiziell an den Kult des Konfuzius gebunden sind, tragen kein Bedenken, zu übermenschlichen Wesen der andern Kulte ihre Zuflucht zu nehmen. Der Buddhismus hat den Konfuzianismus beeinflußt und sich mit dem Taoismus vermischt, welcher der Buddhismus im einheimischen Gewand ist.

Kong-tse (Khung-fu-tse = Meister oder Lehrer Khung), der Lehrer aus dem Geschlechte Kong, hieß ursprünglich Tschung-ni, lebte etwa 551 bis 479 v. Chr., in politisch bewegter Zeit, ein vielfach beunruhigtes Leben[1]. Von Jugend an widmete er sich dem Studium. Mit 22 Jahren trat er öffentlich als Lehrer auf und versammelte eine große Schar Wißbegieriger um sich. In seiner Heimat Lu beteiligte er sich längere Zeit als Beamter (Minister) an den öffentlichen Geschäften. Als Reformator der Religion wollte er weniger Neues schaffen als das Alte sammeln und erhalten, um der verkommenen Gesellschaft seiner Zeit den Spiegel des besseren Ahnengeschlechtes vor Augen zu halten. Er ist zunächst Herausgeber, aber nicht Verfasser der klassischen Literatur, und nur auf Grund derselben hat er ein Moralsystem ausgebildet, welches die feste Ordnung des Himmels und das Beispiel der alten Weisen zur Geltung bringen sollte. Alles ist vom Himmel geordnet. Der Himmel ist der wahre und alleinige Herr des Reiches. Er wählt, wen er will, zum Vertreter und überträgt ihm seine Vollgewalt über die Völker. Die Souveränität ist ein vom Himmel gegebener Auftrag, eine geheiligte Sendung, die so lange währt, als einer seine Pflicht nicht vergißt. „Der, welcher für mich sorgt, ist mein Fürst; wer mich mißhandelt, ist mein Feind!“[2]

Obwohl er sich an die religiösen Anschauungen seines Volkes anschloß und sich selbst am Kultus beteiligte, ja großes Gewicht auf Wiedereinführung der alten Zeremonien, besonders der Totenverehrung legte, so ist doch seine Stellung zur Religion zweifelhaft. Er betrachtet den Shang-ti, den er

[1] G. v. d. Gabelentz, Konfuzius und seine Lehre, 1888. Dietrich, Konfuzius' Leben, Wirken und Einfluß: Allg. Missionszeitschrift 1894, 106 ff 212 ff 262 ff 303 ff. Dvorák, Chinas Religionen, 1895 1903. A. Dorner, Die chinesische Religion, insbesondere bei Kongtse und Laotse, in ihrem Verhältnis zum Christentum: Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswiss. 1900, 161 ff.

[2] J. L. de Lannessau, La Morale des Philosophes Chinois, 1896.

übrigens außerhalb der Zitate selten nennt, als die einzige Gottheit, aber nur als ein abstraktes, unpersönliches Neutralding. Alles ist Naturprodukt. Der Mensch kehrt wieder in die Natur zurück und verschwindet. Der Ahnenkult, welcher mehr die Vergangenheit als die Zukunft und das Jenseits zum Zwecke hat, ist ein Mittel, das Ideal des Weisen zu beschreiben und einzuschärfen. Daraus begreift sich, daß seine Lehre, wenn sie auch anfänglich die Annahme eines allmächtigen und vergeltenden Gottes nicht ausschloß, bald in Pantheismus und Positivismus ausartete und den skeptischen und atheistischen Geist, welcher heute noch die gebildeten Kreise beherrscht, grundlegte.

Man bestreitet zwar öfter, daß Konfuzius seine Moral ohne Gott rein auf das Diesseits beschränkt, auf eudämonistischer Grundlage aufgebaut habe. Im wesentlichen zeigt er doch eine Abneigung gegen alles Ideale und Übersinnliche, wenn er auch zwischen dem Ideal der Weisen und der Masse unterscheidet und nicht den Erfolg zum Motiv des Handelns macht. „Die goldene Regel der Reziprozität, andere zu behandeln, wie man selbst behandelt sein will“ [1], als Grund der Humanität, hat nur eine tiefere sittliche Bedeutung, wenn die weiteren Regeln der Bergpredigt, welche auf eine jenseitige Vergeltung hinweisen, damit verbunden werden. Sie entspricht bei Konfuzius der andern Maxime: Die Tugend liegt in der Mitte, die aus der griechischen Ethik (Aristoteles) bekannt ist. Das Gleichgewicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, in der Familie, im öffentlichen Leben, im Staate, ist die vielgepriesene Ordnung des Himmels, die einem ziemlich trockenen Systeme von Moralregeln aufgezwängt ist. Das religiöse Leben geht im Staat auf, der wieder in der Familie mit der väterlichen Gewalt und kindlichen Pietät Grund und Vorbild hat. Der Kaiser, der Sohn des Himmels, der Beherrscher des Reiches der Mitte, so genannt, weil er ursprünglich in der Mitte des Landes wohnte, ist das Organ der Weltvernunft; die Priester sind seine Beamten, die Kultushandlungen sind Staatsakte, die religiösen Feste Staatsfeste. So sehr Konfuzius wünscht, daß die Fürsten als weise und liebevolle Väter die Tugend befördern und das Volk beglücken, wie es in der Vorzeit gewesen sei, der Mensch gilt nur als Glied des Staatsorganismus, die Religion ist ein Teil der Politik.

Daher ist es nicht zu verwundern, daß dieser Reformator, welcher, selbst eine Verkörperung des chinesischen Charakters, Religion und Weisheit in den unmittelbaren Schutz und in das Belieben der Staatsgewalt stellte, trotz seiner persönlichen Mißerfolge, die ihn gegen Ende seines Lebens sehr düster stimmten, bei der Nachwelt zu hohem Ansehen gelangte, und daß

[1] Sauſſaye, Lehrb. I² 63.

seine Moral bis auf den heutigen Tag nicht nur bei den Chinesen, sondern auch bei den Religionsforschern in hoher Achtung steht. Kein Volk hat die Moralgesetze zu einem so hohen Grade von Reinheit gebracht. Denn Konfuzius hat nicht nur für die Familie und den Staat die Autorität und Pietät zu den Grundpfeilern des privaten und öffentlichen Lebens gemacht, sondern auch die Liebe zu den Menschen gepredigt und für die Feinde Gerechtigkeit verlangt.

Freilich besteht all dies heute nur mehr in der Theorie. Die Urteile über das wirkliche Leben gehen selbst bei genauen Kennern weit auseinander. Die Chinesen sollen besser sein als ihr Ruf. Von eigentlicher Sittlichkeit kann indes kaum mehr die Rede sein. Der frühere Verkehr mit den Fremden und die Freiheit der Bewegung im Reiche der Mitte für Nichtchinesen hat seit der 200 Jahre herrschenden Mandschudynastie einem förmlichen Abschluß gegen das Ausland weichen müssen. Nur der Gewalt nachgebend haben die Chinesen einige Freihäfen eröffnet und den Fremden Zutritt gestattet. Aber bei jeder Gelegenheit lodert der Fremden- und Christenhaß wieder auf und fordert blutige Opfer[1]. Auch die vielgerühmte Pietät gegen die Eltern und Kinder ist vom Utilitätsprinzip untergraben. Ein weit verbreitetes taoistisches Buch enthält besondere Warnungen gegen die Vernachlässigung der Eltern im Alter und nach dem Tod und gegen das Aussetzen der Kinder, besonders der jungen Mädchen.

8. Ein späterer Philosoph, der größte unter den Chinesen seit der christlichen Ära, Tschu-hi, gen. Tschu-tse (Tschu-Lehrer), geb. 1129 n. Chr., war in der Metaphysik ein Gegner des Konfuzius, indem er semimaterialistisch die Welt aus einem höchsten Prinzip und zwei sekundären, einem aktiven und rezeptiven, erklären wollte. In der Moral folgte er aber Konfuzius und Meng-tse, dem größten Lehrer nach Konfuzius. In einem 1602 verfaßten Resumé seiner Lehre ist von der Bildung des an sich guten, nur durch die Berührung mit der Außenwelt befleckten Herzens, von der Pflicht, sich zu besiegen und zu bessern, von der Besserung der Fehler und von dem Unterricht in den Regeln der Moral die Rede. Seine Hauptregeln sind: „Zwischen Vater und Sohn ehrfurchtsvolle Zuneigung; zwischen Fürst und Untertan Recht und Pflicht; zwischen Gatten Unterscheidung der Stellung; zwischen alt und jung Ehrenvorrang; zwischen Freunden Treue. Man muß viel lernen, fragen, sorgfältig studieren, mit anhaltender Aufmerksamkeit nachdenken, klar unterscheiden, handeln, die Prinzipien mit Geradheit und Aufrichtigkeit anwenden. Jedes Wort sei wahr und auf-

[1] Kath. Missionen 1876, 145 ff; 1892, 69 ff; 1893, 23 ff; 1900, 1 ff. Dvořák, Chinas Rel. I 255.

richtig, jede Handlung recht und respektvoll. Halte den Zorn zurück, unterdrücke die Wünsche, verbessere die Fehler, gehe vom Bösen zum Guten fort, handle nach Pflicht und laß dich nicht vom Gewinn bestechen. Laß das Gesetz der Moral glänzen, rechne nicht auf das Interesse; tue andern nicht, was dir selbst unangenehm ist. Wenn du einen Mißerfolg hast, so suche den Grund in dir selbst und klage andere nicht an."

Dazu bemerkt Harlez[1]: „Man kann diesen Lehren eine wahre Weisheit und Hoheit nicht abstreiten. Unglücklicherweise fehlt die wesentliche Basis und das Prinzip des ganzen sittlichen Lebens, die Idee Gottes. Daher haben sie im allgemeinen nur einer oberflächlichen und wesentlich gebrechlichen Tugend die Entstehung geben können." Wir können noch beifügen, daß diese „gottlose" Moral zur allgemeinen Korruption und zum Ruin des Reiches geführt hat.

9. Der „ältere Weise" Lao-tse (= ehrwürdiger Lehrer) soll im Jahre 604 geboren und noch mit Kong-tse in der Stadt der Tscheu zusammengetroffen sein. Der Geschichtschreiber Se-ma-tsien hat die Unterredung beider Rivalen überliefert[2]. Im Jahre 666 n. Chr. ist er vom Kaiser Kao-tsong kanonisiert und seither wie ein Gott verehrt worden. Sonst ist über sein Leben nicht viel bekannt, denn er war Spekulant und wollte nicht wie Kong-tse auf das Volk einwirken.

Seine Lehre legte er in dem Tao-te-King nieder, dessen Erklärung aber nicht geringe Schwierigkeiten bereitet[3]. Tao (Vernunft, Weg, Gesetz), das (oder der) bereits im Shu-King genannt wird, ist das erste Prinzip, das unbegreifliche, vollkommene Wesen, welches schon vor der Entstehung des Himmels und der Erde existierte. Es war körperlos, unsichtbar, überall gegenwärtig, der Urgott aller Dinge, der Grund alles ethischen Verhaltens, der Schutz der Guten und der Retter der Sünder. Shang-ti, der Gott des Himmels oder der Sonne, ist von ihm geschaffen. Alles ist vergöttlicht. Das ganze System ist idolischer Pantheismus, hat mit dem späteren Brahmanismus nicht wenige Ähnlichkeiten, wenn auch eine direkte Beeinflussung unwahrscheinlich ist. Die einen sehen hierin „das allgemeine Gesetz, das sich im Gange des Universums in allen Einzelheiten kundgibt", andere ein „lebendiges persönliches Wesen". Abweichend vom Sinismus und Konfuzianismus,

---

[1] Controverse 1888, Juin, 237. Faber: Zeitschr. f. Missionsk. 1886, 136. Huc u. Gabet, Wanderungen[2] 1865, 36 ff 46 ff 154 243 ff 254 ff.

[2] Harlez a. a. O. Oct., 200. Vgl. Douglas, Confucianism and Taoism, 1889. Rosny, Les origines du Taoisme:. Rev. de l'hist. des rel. II (1890) 161 ff; Le Taoisme, 1892. Dietrich: Allg. Missionszeitschr. 1894, 220 ff.

[3] Caras, Lao-tzes Tao-Te-King, Chinese-Englishe, 1898. Harlez, Textes Taoistes traduits des originaux chinois, 1891.

aber übereinstimmend mit dem Buddhismus hat der Taoismus Priester, Mönche und einen Oberpriester. Die Priester und Priesterinnen, welche ein eheloses Leben führen und Magie, Sterndeuterei, Nekromantie und viele andere abergläubische Gebräuche treiben, betrachten ihre Religion als die Urreligion der ältesten Bewohner Chinas. Sie heißen Tao-sse oder Doktoren der Vernunft, weil ihre Hauptgrundlehre, welche Lao-tse aufgestellt hat, die Existenz einer Urvernunft, welcher die Welt ihr Dasein verdankt, annimmt. Doch ist das Buch in China wenig bekannt. Der neueste Übersetzer benutzte fünf Handschriften, vier aus Japan und eine aus Paris!

Auch den Taossen ist das „Buch der Vernunft und Tugend" sehr dunkel. Es erinnert an die Lehren des Pythagoras und Plato. Mit älteren Missionären und Abel Rémusat wollen manche Religionsphilosophen darin die Lehre von einem dreieinigen Wesen finden, welches die Welt erschaffen habe[1]. Der Tao-te-King sei das beste Produkt unter allen Schriften, in welchen die religiöse Forschung außerhalb des Kreises der alttestamentlichen und neutestamentlichen Inspiration ihre Ergebnisse niedergelegt habe. Nicht durch Reflexion, sondern durch Intuiton ist ihm Gott unmittelbar gewiß, Gott, dessen Name nicht ausgesprochen werden kann, der über alle endlichen Kategorien erhaben ist. Er ist bewußter Geist und heiliger Wille, aber ohne die Beschränkung des endlichen Geistes und Willens. Ebensowenig ist seine Wirksamkeit im All beschränkt. Er ist lautere Güte, Gnade, Milde, Langmut; die Vollursache der Welt im Entstehen, Bestand und Vollendung; wie der Schöpfer, so auch der Erhalter und Regierer der Welt, der vorsorgliche Vater der Geschöpfe. Der Shang-ti ist sein irdischer Stellvertreter, Vater und Mutter seiner Welt.

10. Schon die alten Missionäre haben das Urprinzip, welches als farblos, unermeßlich (i), lautlos (hi), körperlos, immateriell (wei) beschrieben wird, trinitarisch zu deuten gesucht. Das erste Prinzip sei das Überseiende oder das Nichtsein, die Namenlosigkeit und Ursprünglichkeit sowohl hinsichtlich der andern göttlichen Prinzipien als wie der Welt. „Der Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund, der Namenhabende ist aller Wesen Mutter." „Beide sind desselben Ausgangs (Wesens) und verschiedenen Namens (verschiedene Personen)." Das zweite Prinzip sei des ersten Inhalt und Fülle, des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild, des überseienden und daher namenlosen Wesens Offenbarung und Name,

[1] Huc u. Gabet a. a. O. 242 ff. Schell, Die Tao-Lehre des Lao-tse: Jahrb. f. Phil. 1887, 403 ff. Strauß u. Torney, Essays 75. Vgl. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit, 1888, 34 ff. Zu den älteren Missionären (Stanislaus Julien) vgl. Zeitschr. f. Missionskunde 1886, 255. Plath: Abhandlungen der Bayr. Akad. I. Kl., IX. Bd, 3. Abt.

weil selbst Namen habend, der Welt Schöpfer, Urvater und Herr, des Anfangs Urheber. Das dritte Prinzip sei der ausströmende Geist, der doch in Gott bleibt. Er ist unsterblich, heißt das tiefe Weibliche, des tiefen Weiblichen Pforte, des Himmels und der Erde Wurzel. Diese drei Potenzen sollen wirklich eine Trias in Gott, und nicht etwa kosmische Prinzipien vorstellen. Denn es werde ausdrücklich von einem göttlichen Lebensprozesse, der mit einer Dreiheit abschließe, gesprochen, so daß diese Dreiheit die überweltliche Ursache der Schöpfung sei. „Tao erzeugt Eins; Eins erzeugt Zwei; Zwei erzeugen Drei; Drei erzeugen alle Wesen." Nach Tschu-tse hat das erste Prinzip ohne Prinzip die zwei andern, und diese haben Himmel und Erde hervorgebracht. Himmel und Erde haben durch ihre gemeinsame Aktion den Menschen erzeugt. So käme die Gotteslehre des chinesischen Theosophen der Offenbarungslehre von der Trinität sehr nahe.

Woher hatte er seine Weisheit? Er beruft sich selbst auf die Offenbarung durch Gott. Aber dies hat er mit andern Religionsstiftern des Altertums gemeinsam. Man will eine Andeutung des Gottesnamens Jahve bei ihm gefunden haben[1]. Die Zerstreuung der Israeliten infolge der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft lege die Vermutung nahe, daß eine Berührung zwischen Israel und China stattgefunden habe. Ja, der Fortschritt der Völkerkunde mahne mehr und mehr von der Anschauung ab, solche Berührungen in der frühen Urzeit für unwahrscheinlich zu halten. Die Seefahrten Salomons (1 Kg 9, 26 ff), der Name Sinim (Is 49, 12) deuten auf einen Einfluß der Juden hin. Die Chinesen haben eine Erinnerung an geistige Einflüsse aus dem fernen Westen. Lao-tse berufe sich auch öfters auf ein altes Buch, aus welchem er vielleicht die Auslegung des Namens Jahve schöpfte.

Diese Hypothese wurde schon wiederholt aufgestellt[2], sie kann aber historisch weder bewiesen noch widerlegt werden. Auch wenn das Land Sinim China ist, so geht die Berührung über das Äußere noch nicht hinaus. Spätere Erinnerungen beweisen nicht für so frühe Beziehungen. Seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. beginnt der Reihe nach jüdisch-babylonischer, dann

[1] Schell, Die Tao-Lehre des Lao-tse: Jahrb. f. Phil. 1887, 425 f gegen M. Müller, Einleitung in die Religionswissenschaft 300. Zu Is 49, 12 vgl. die Kommentare. Schon Osorius, a Lapide u. a. haben an China gedacht. Gesenius z. Wort. LXX: ἐκ γῆς Περσῶν. Vulg.: de terra australi.

[2] Wiseman, Zusammenhang 547 ff. Theol. Quartalschr. 1829, 101 f. Laouenan vgl. § 2, S. 65 A. 2. Antonini, La personne de l'éternel d'après la doctrine antique des Chinois. Congrès Frib. I (1898) 115 ff. Zu dem Verkehr mit dem Abendlande vgl. auch Humboldt, Kosmos II 221 ff 247 ff. Rev. de l'hist. des rel. II (1894) 319 ff. Zur Missionierung vgl. Huc u. Gabet, Wanderungen², 1865, XXVIII.

indischer, arabischer, europäischer Einfluß. Aber wie weit ist von da bis zu dem Namen Jahve und zu der Trinitätslehre! Für die spätere christliche Ära wissen wir, daß christliche Sendboten schon im 5. und 6. Jahrhundert von Konstantinopel aus bis ins Königreich Kathai (China) kamen[1]. Nach der 1625 entdeckten Inschrift von Singan-fu (781), die von dem Haupte der nestorianischen Kirche verfaßt worden war, unterliegt es keinem Zweifel, daß schon im Jahre 635 die christliche Religion verbreitet war und im 8. Jahrhundert eine christliche Kirche bestand[2]. Daraus erklärt sich aber die frühere Lehre nicht. Lao-tse hat doch gewiß keine hebräischen Bücher gelesen. Freilich beruft er sich auf alte Bücher, diese sind aber wie bei Konfuzius chinesische Bücher, denn beide bauen auf dem Grunde der alten Religion auf. Der Name Jahve wäre ihm um so weniger Veranlassung zu trinitarischen Lehren geworden, als es nicht einmal die Juden zu einer faßbaren Trinitätslehre gebracht haben.

11. Freilich stellt man uns nun die Aufgabe, einen zureichenden Grund für seine Lehre anzugeben. Allein dies wäre nur notwendig, wenn wirklich diese vermeintliche Trinitätslehre von den brahmanischen pantheistischen Triaden wesentlich verschieden wäre. Dies ist aber keineswegs der Fall. Dem Lao-tse fehlt für seinen Gottesbegriff schon der volle Begriff der Persönlichkeit. Noch weniger ist an einen persönlichen Unterschied in demselben zu denken. Die pantheistisch-kosmische Beziehung ist so wenig widerlegt, daß sie schon aus dem Hervorgehen Taos aus dem Nichtsein gefolgert werden muß. Auf diese Weise konnte auch Hegel trinitarisch lehren. Zwischen der Alternative: entweder aus dem Alten Testament oder unerklärlich, gibt es also in der Tat noch ein drittes. Der ganze indisch-orientalische Geist spricht gegen diese hohe Auffassung des Taoismus. Eine Beziehung auf das Alte Testament oder gar eine Gleichstellung mit dem Prologe des Johannesevangeliums könnte diesem nur gefährlich werden; nicht als ob diese Schriften von chinesischer Theosophie abhängig wären, aber die absolute Notwendigkeit der Offenbarung dieses christlichen Geheimnisses könnte dann nicht mehr evident nachgewiesen werden.

Mit der Symbolik könnte man darauf hinweisen, daß es unmittelbar in der Natur der Drei zu liegen scheine, die Zahlsignatur des göttlichen Wesens zu sein. Denn in allen alten Religionen erscheint die Gottheit als

---

[1] Barthold, Zur Geschichte des Christentums bis zur mongolischen Eroberung, 1901. Stimmen aus Maria-Laach I (1902) 151 f.

[2] Zeitschr. f. kath. Theol. 1885, 74 ff. Theol. Lit.-Ztg. 1898, 108. Akten des kath. Kongresses München 1901, 372 f. Rev. de l'hist. des rel. I (1898) 353. The cath. Univ. Bull. 1902, 175 ff. Moor, Essai 7. Civiltà catt. 18, 10, 1272 (1903), 715 ff.

eine Dreiheit vereinigter, ein Ganzes für sich bildender Götter. Aber sie sind personifizierte Naturmächte, kosmische Potenzen, welche mit der mosaischen Religion nichts zu tun haben, bezeugen aber doch, daß der Mensch sich genötigt sieht, die höchste konkrete Einheit als Dreiheit zu denken.

Wir brauchen uns aber nicht mit allgemeinen Reflexionen zu begnügen. Denn es ist neuestens wieder von Sprachkennern nachgewiesen worden, daß im Tao-te-King weder von Jahve noch von der Trinität die Rede ist. Die betreffende, einzige Stelle sagt von Tao, dem ersten Prinzip aller Dinge, welches in sich selbst ist, ohne Namen, weil es nicht durch den Geist noch durch die Sinne erreicht werden kann: Dasselbe ansehend, sieht man es nicht; es nennt sich deshalb das Unbegreifliche: i. Ihr hört es und versteht es nicht; deshalb heißt es das den Sinnen Unzugängliche: hi. Ihr wollt es berühren und erreicht es nicht; deshalb heißt es das unendlich Feine: wei. Es gibt also gar keinen Namen I-hi-wei = Jehovah, sondern drei Worte i, hi, wei, und so erklären es auch die Kommentatoren. Diese drei Worte bezeichnen aber keine Personen[1].

12. Ähnlich verhält es sich mit der Messiasidee, dem Ideal des Weisen, welches stark an Platos Ideal erinnert. Nachdem Lao-tse die Weisheit mit frischen Farben geschildert hat, gibt er das Ideal derselben in der persönlichen Existenz der Weisheit, im heiligen Menschen, welcher alle andern Geschöpfe an Heiligkeit und Ebenmaß der Tugenden übertrifft. Man will in der Schilderung die Charakterzüge des isaianischen Gottesknechtes (Is 11, 12; 50, 4 ff; 56) finden. Er ist sanftmütig und voll Selbstverleugnung, mild und geduldig. Unzugänglich für persönliche Gunst und Ungunst, erhaben über die Kleinlichkeiten und Vorurteile der Menschen, ist er der ideale König und das Ebenbild Taos. Er erforscht die Herzen der Menschen und ist stets ein guter Helfer seiner Geschöpfe, nimmt die Schuld des gesamten Volkes vor dem Höchsten auf sich.

Mußte aber Lao-tse wirklich den Isaias kennen oder ist diese Schilderung eine Folge der Uroffenbarung, der Überlieferung der Urzeit, auf welche er sich so oft beruft? Auch hier halte ich ersteres für durchaus unwahrscheinlich, so unwahrscheinlich als beim Idealmenschen Platos. Die Spuren der Uroffenbarung anerkenne ich ohne weiteres, glaube aber, daß diese nirgends zu einer so ausgebildeten Messiaslehre führten, nicht einmal bei den Juden. Der große Unterschied zwischen der alttestamentlichen Messiasidee und der heidnischen liegt in dem Begriffe der konkreten Persönlichkeit

[1] Harlez: Science cath. 1889 Avril, 273 ff, mit Berufung auf die Abhandlungen der Belgischen Akad. 1884. Religions de la Chine 7 f. Rosny, Rev. de l'hist. des rel. II (1890) 162 ff.

des Messias, in der zuversichtlichen Erwartung eines solchen von Gott gesandten Idealmenschen. Eine mystische Schilderung eines Ideales nach den Wünschen des menschlichen Herzens spricht wohl für den hohen sittlichen Charakter des Theosophen und Dichters, aber nicht für den Glauben an einen wirklichen zukünftigen Messias. Wir können wieder auf denselben gelehrten Sinologen verweisen, da er ein ähnliches Mißverständnis der Lehre des Konfuzius berichtigt. Christliche Apologeten berichteten von demselben, er habe gesagt, „daß es bis jetzt hier keinen Heiligen gegeben habe, daß aber später einer im Westen (von China) aufstehen werde, und daß, wenn man 500 Jahre warten müsse, dies nicht zu viel sein würde, um ein solches Gut zu besitzen und die Erleuchtung, welche er über die Erde verbreiten werde, zu erlangen". Nun findet sich aber diese Stelle gar nicht in einer Schrift des Konfuzius, sondern in einer Schrift eines Schülers seines Rivalen, des Lao-tse, nämlich des historisch unsichern (5. Jahrhundert v. Chr.) Lih-tse. Dieser läßt aber, um seinen Lehrer zu verherrlichen, den Konfuzius diese Worte sagen. Sie handeln also von der Gegenwart. „Die Leute des Ostens haben einen Heiligen. Dort ist weder eine Regierung noch eine Unordnung; man spricht dort nicht und glaubt freiwillig. Ohne daß etwas einen Einfluß ausübt, geht alles von selbst. Er ist unmeßbar, unbegreiflich. Das Volk weiß ihm keinen andern Namen zu geben." Dieser kann nur Lao-tse sein[1]. Der oben zitierte Missionär berichtet weiter, daß die Chinesen allein auf die Zeit hoffen, „wenn mit der Ankunft Kiun-tses (Hirt, höchste Wahrheit) die rechte Ordnung wiederhergestellt werden soll. Sollte nicht dieser Kiun-tse, von dem die Bücher der Likiki reden, Jesus Christus sein?"

Nichtsdestoweniger sind die tiefe Spekulation und die erhabene Moral des Taoismus durchaus anzuerkennen. „Die Ontologie des Lao-tse hat Gesichtspunkte von großer Erhabenheit, seine Moral ist von großer Reinheit. Aufgefaßt, wie man es muß, und entkleidet von seinen Äußerlichkeiten eines paradoxen Mystizismus, ist sein System in sehr engen Rahmen das tiefste und weiseste, welches das Altertum je hervorgebracht hat. Manchmal trifft es mit evangelischen Wahrheiten zusammen, und man möchte oft glauben, wenn man den Tao-te-King durchgeht, irgend ein Buch unserer Aszeten vor sich aufgeschlagen zu haben."[2] Solche Lehren sind z. B., daß der weltliche Gewinn schließlich Verlust sei, daß Barmherzigkeit das

[1] Harlez: Controv. 1888, Oct., 196 ff. Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 1407 f. Sauffaye, Lehrbuch I² 65 wird noch Konfuzius vorausgesetzt.

[2] Harlez: Annales du Musée Guimet XX 25. Vgl. Rev. de l'hist. des rel. I (1892) 379. Happel, Altchin. Reichsrel. 39 ff.

Geheimnis der Kraft sei, daß man das Böse mit Gutem vergelten müsse. Das Buch schließt mit den Worten: „Des heiligen Menschen Weise ist Tun, nicht Streiten." Preist er das Tun und Nichttun des Menschen, so bezieht sich das Tun auf das, was sein soll, das Nichttun auf das, was nicht sein soll. Nicht auf dem Tun, sondern auf dem Sein, auf der Hingabe an Tao beruht der sittliche Wert[1]. Doch artete der Taoismus bald in lächerlichen Aberglauben und Magie aus.

13. Frühzeitig, sicher schon im 1. Jahrhundert v. Chr., hat der Buddhismus (Buddha = Fo-to, Fo) in China Eingang und immer weitere Ausbreitung gefunden. Bewahrte er auch in den offiziellen Schriften seinen alten Charakter, so erhielt er doch äußerlich ein ganz anderes Aussehen. Er verband sich vielfach mit dem Taoismus, der, seiner Spekulation entkleidet, zu einer Volksreligion umgewandelt wurde, während der Konfuzianismus bis heute die offizielle, die Staatsreligion blieb. „Der Kultus des Himmels ist noch der kaiserliche Kultus, der Ahnendienst die Grundlage der Volksreligion, die Bücher des Konfuzianismus die Klassiker Chinas."[2] Bei einer Christenverfolgung in Korea wurde einer Christin vorgeworfen, daß die Christen weder den König noch die Mandarine noch die Eltern noch die Ahnen ehren.

Das Volk kümmert sich im übrigen um die Dogmatik wenig. Für die Masse sind weder der alte Philosoph Lao-tse und die Thaumaturgen seiner Schule, noch die buddhistischen Heiligen, noch der Prinz der Weisheit und seine Schüler, noch der höchste Herr, welcher von seinen Ahnen angebetet wurde, der gewöhnliche Gegenstand der Verehrung und Anbetung, so zahlreich auch die Tempel sind, welche diesen Heroen geweiht sind. Die Masse hat vielmehr ihren Olymp mit einer Menge von Genien, guten und bösen, und mit ihren hochgeschätzten Exorzisten, vergöttlichten Menschen, bevölkert, zu denen sie zu jeder Zeit ihre Zuflucht nimmt. Das ganze flache Land ist mit diesen geweihten Gebäuden bedeckt[3]. An den Rändern der Straßen, in den Gärten und Äckern, auf den Bergen, in den Wäldern, an den Mauern der Häuser, überall finden sich diese Kapellen, welche den durch Priester oder Kaiser apotheosierten Menschen geweiht sind, aber den menschlichen Charakter dieser Helden nicht verwischen wollen. Dieselben haben mehr Analogien mit den Heiligen der christlichen oder jüdischen Kirche als mit den heidnischen Göttern. Verdiente Männer werden dadurch geehrt, der Glaube an die Unsterblichkeit wird

[1] Strauß u. Torney, Essays 94 ff. Saussaye, Lehrb. I² 69 ff.

[2] Ebd. I² 74. Huc u. Gabet, Wanderungen² 243. Brandt, Die chinesische Philosophie und der Staats-Konfuzianismus, 1898.

[3] Harlez: Controv. 1887, 332.

geweckt, die Verbindung mit den Seelen der Abgestorbenen wird aufrecht erhalten. Das einmal gegebene Beispiel regt zur Nachahmung an. Schnell erheben sich neue Kapellen.

Die Gelehrten, deren indifferente Haltung schon erwähnt wurde, schließen die Augen und stellen sich, als ob die alte Religion überall herrsche. „Es gibt überall Kapellen; wer kennt sie und wirft einen Blick in ihr Inneres?" antwortete einer derselben, um vor dem Fremden Furcht und Aberglauben zu verbergen. Daneben existieren Gebäude, welche den Personifikationen der am meisten gefürchteten Krankheiten gewidmet sind, wie der Pest, dem Asthma, den Pocken, dem Nerven-, Augenleiden usw., und wieder allen zusammen in einem „an allen zehn Teilen (des Leibes) fehlerhaften Wesen". Dies hängt mit der Magie zusammen, welche den Taoismus und Konfuzianismus beherrscht, bei jenem vorwiegend mit Lebenselixieren, bei diesem als Geomantie (Feng-shui), welche bei der Wahl der Lokalitäten eine große Rolle spielt. Das Verbot, Blut zu vergießen und das Leben eines Tieres zu schädigen, verrät den Einfluß des Buddhismus. Auf diesen weist es auch hin, wenn in den Tempeln Tierstatuen aufgestellt werden (Löwe, Tiger, Schlange; Fuchs, Frettchen, Hase, Ratte). Selbst mitten zwischen Buddhas findet man das Bild des „unsterblichen" Fuchses aufgestellt, des „Beschützers der Gesetze und Inspirators der guten Handlungen". Weil Buddha vor seiner Verklärung in früheren Erdläufen nicht bloß als Mensch, sondern auch als Tier geboren worden ist, so werden in manchen Tempeln Haare, Knochen, Federn verehrt, die von seinen früheren Tierleibern herstammen sollen. Alles ist auf den Utilitarismus und Materialismus eingerichtet: der Glaube, die Religion, das Gebet. Kein Gott soll ungeehrt bleiben, keiner beleidigt werden, welchem Ideenkreise er auch angehören mag. Elemente, Tiere, Krankheiten, Konfuzius, Lao-tse und Buddha stehen in bester Harmonie.

14. Der Ahnenkult, aus der alten Religion und der einfachen Lehre des Konfuzius hervorgegangen, auf der Kindesliebe begründet, ist das einzige vereinigende Band, sozusagen die einzige Religion Chinas. Es mag einer glauben, was er will, die Verehrung der Ahnen bleibt davon unberührt. Jedes Haus und jedes Grab hat seine Ahnentafeln, und einigemal im Jahre findet vor denselben eine Gedächtnisfeier statt, wobei Goldpapier (als Ersatz für frühere Opfer) und Wohlgerüche verbrannt, Kerzen angezündet, Blumen, Speisen und Getränke vorgesetzt, Kniebeugungen und Verneigungen des Hauptes gemacht werden. Besonders geschieht dies am ersten Tage des Jahres. Früher wurden den Toten auch Frau und Hausgesinde nachgeschickt. Noch jetzt töten sich Frauen auf dem Grabe ihrer Männer. Den Chinesen erscheint es als das größte Unglück, keine Kinder

zu haben, welche nach ihrem Tode der nötigen Sorge obliegen können. Deshalb wollen alle in der Heimat begraben sein. Der Konfuzianismus, dessen Haupt mit Aristoteles verglichen wird, ist die Moral der chinesischen Religion; der Taoismus, in welchem die Seele nur eine reinere Form der Materie ist, bildet die materialistische Doktrin; der Buddhismus repräsentiert die Metaphysik[1].

In ganz China hat eine berühmte Formel Geltung: die drei Religionen sind nur eine. Die Religion ist synkretistisch. Alle sind Anhänger des Konfuzius, Lao-tse und Buddha oder eigentlich nichts. Sie verwerfen jedes Dogma, jeden Glauben und sagen: Die Religionen sind verschieden, die Vernunft ist eine, wir sind alle Brüder. Die Bonzen (Priester) werden verachtet, während die Lamas in der Mongolei und Tibet, deren Charakter überhaupt viel weicher und ehrlicher ist, geehrt sind. Die Pagoden sind im Verfall. Gilt dies in erster Linie von den besseren Klassen, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß die Chinesen im allgemeinen gleichgültig gegen die Religion sind. Wird ja sogar von den armen und dürftigen Bergbewohnern berichtet, daß sie noch unempfindlicher als die andern seien. Indes möchte ich daraus nicht den Schluß ziehen, daß die Chinesen ohne Religion leben[2]. Denn hängen sie auch nur aus Gewohnheit an abergläubischen Gebräuchen und gelten sie als geborne Schauspieler, so spricht doch die zähe und allgemeine Gewohnheit für das religiöse Gefühl. Mit Recht hat Baron von Hübner in seinem „Spaziergang um die Welt" bei den Chinesen und Japanern zwischen den Gebildeten und dem Volk unterschieden. „Man bleibe nur während einer halben Stunde in der Nähe der Gläubigen, man betrachte den Ausdruck ihrer Physiognomie, und man wird dann schwerlich behaupten, daß diese Leute irreligiös seien." Dasselbe folgt aus den Wallfahrten, besonders nach der Insel Putu, dem chinesischen Mekka, im Thusan-Archipel. Der Ahnenkult und die Leichenfeierlichkeiten beweisen wie in Ägypten für sich den Glauben an ein anderes Leben.

Auch die durch den Buddhismus eingeführte Aszese spricht hierfür. Fehlt es auch an Männerklöstern, so sind namentlich im südlichen China die Nonnenklöster desto zahlreicher. Freilich ist die Aszese vielfach mechanisch, besonders das Gebet, welches mittels sog. „Gebetsmühlen" verrichtet wird, die bald mit der Hand, bald vom Winde oder von einem Wasserrade gedreht werden. Auf buddhistischen Steinpyramiden flattern mit tibe-

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 355.

[2] Huc u. Gabet, Wanderungen[2] 263. Vgl. Annalen des Glaubens 1889, Nr 363, 96.

tanischen Gebetsprüchen beschriebene Bänder[1]. Der Verkehr mit der Gottheit geschieht meist auf schriftlichem Wege, indem man die Wünsche aufschreibt und das Papier verbrennt.

15. Aus all dem dürfte hervorgehen, daß die gegenwärtige chinesische Religion die Spuren der Uroffenbarung möglichst verwischt hat. Man hat sie rationalistischerseits (vgl. Voltaire) überschätzt, um die Notwendigkeit der Offenbarung zu leugnen; man hat sie aber auch christlicherseits überschätzt, um die Spuren der Uroffenbarung kenntlicher zu machen. Alles weist vielmehr auf einen tiefen Verfall hin. Dies ist besonders in Tibet der Fall, wo der Oberlama als Götze verehrt wird. Nichtsdestoweniger werden den christlichen Missionären die größten Schwierigkeiten gemacht[2]. Die Fortschritte der Mission sind aber auch deshalb noch gering, weil die Religion staatlich ist und durch den Ahnenkult mit dem Familien- und Staatsleben innig verwachsen ist. Der Enthusiasmus für ihre alten Weisen und ihre Schriften bildet für die Chinesen, besonders für die Gelehrten und Würdenträger, neben dem Gegensatz der allgemeinen Gleichgültigkeit gegen das Dogma das größte Hindernis für den Eintritt in den Weg der Wahrheit. Bei ihnen findet das Wort der Schrift ganz besonders Anwendung: „Frage deinen Vater, und er wird dir Kunde geben, deine Ahnen, und sie werden es dir sagen" (Dt 32, 7).

Diese Bemerkung kann gleich auf alle alten Kultur- und Schriftreligionen ausgedehnt werden. Die durch Jahrtausende hindurch als heiliger Schatz verehrten Religionsurkunden haben im Verein mit den traditionellen Einrichtungen einen religiösen, dem Charakter und den Verhältnissen zusagenden Konservativismus geschaffen, der nur schwer überwunden werden kann, weil seine Beseitigung einen Bruch mit der ganzen Vorzeit und Geschichte, mit den häuslichen und staatlichen Einrichtungen nach sich zieht. Das Christentum will aber nicht als geduldete Religion neben die alten treten, sondern macht Anspruch auf Alleinberechtigung.

16. Über die Moral ist beim Konfuzianismus und Taoismus schon die Rede gewesen. An schönen Moralprinzipien fehlt es den Chinesen nicht. Der Grundgedanke der Pietät gegen Eltern, Vorgesetzte, Ahnen, Gott ist

---

[1] Kath. Miss. 1882, 40; 1887, 55; 1897, 214 f. Huc u. Gabet a. a. O. 149.

[2] Über die katholische Mission in China s. Hist.-polit. Bl. II (1900) 898 ff. Kath. Missionen 1897, 51; 1900, 15 69 ff; 1902, 254. Reiffert, Zehn Jahre in China, 1896. L'Univ. cath. 1900, 15 Nov., 376 ff. Über die protestantische Mission s. Allgem. Missionszeitung 1900, 106 ff 183 ff 225 ff. Über die neuesten Ereignisse s. Hist.-polit. Bl. II (1895) 604 ff; II (1900) 135 ff. Pieper, Unkraut, Knospen und Blüten aus dem „blumigen Reich der Mitte", 1900. Stimmen aus Maria-Laach I (1901) 539 ff.

auch ganz geeignet, veredelnd auf alle Verhältnisse einzuwirken. Die chinesische Himmelsgottheit erscheint als die sittlich-soziale Lebensordnung des ganzen Volkes. Die fünf gesellschaftlichen Verhältnisse: zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, älteren und jüngeren Brüdern, Freunden und Genossen, Fürsten und Untertanen, wurden von Konfuzius geregelt. Dennoch versichern alle kompetenten Reisenden und Missionäre, daß die sittliche Verderbnis alle Kreise der Gesellschaft angefressen habe und die chinesische Moral so vag, skeptisch, unzureichend, kindisch sei, daß sie nur mit der Religion unserer Vorfahren vor 2000—3000 Jahren verglichen werden könne. Ein optimistischer Chinese, der in Lyon einen Vortrag hielt, in welchem er über den religiösen wie über den politischen und militärischen Stand gleich übertriebene Behauptungen aufstellte, hätte sich schon aus Huc und Gabet, deren Prognose durch den chinesisch-japanischen Krieg durchaus bestätigt worden ist, eines Besseren überzeugen können. Als Proben für das Familienleben, das sehr gerühmt wird, können angeführt werden: die Lage der Frauen, wenigstens solang das junge Ehepaar bei den Schwiegereltern wohnt, die Unsittlichkeit und die Vielweiberei, das Ersticken oder Aussetzen neugeborner Kinder. Der Selbstmord ist häufig bei Männern und Frauen. Denn das eigene und fremde Leben und Leiden werden gering geschätzt. Der Tod wird nicht gefürchtet. Die Chinesen sterben ruhig, ohne Kampf, wie eine Lampe, welche ausgeht. Deshalb ist durch drakonische Gesetze und die ausgesuchteste Tortur für die Einhaltung der Gesetze gesorgt, aber doch sind Lug und Betrug allgemein. Die materiellen Interessen beherrschen das ganze Leben. Das Elend und der Pauperismus sind wohl in keinem Lande so groß wie in China. Neben der Übervölkerung werden die Sucht zum Glücksspiel, der Hang zum Opiumrauchen und geschlechtliche Ausschweifungen als Hauptursachen angegeben[1]. Die Erniedrigung der Frau wird zu einer Quelle der gemeinsten Leidenschaften.

17. Die Japaner sind ein aus Mongolen und Malaien gemischtes, nach andern ein tungusisches oder mit Afrikanern verwandtes Volk von alter Kultur. Demgemäß ist auch ihre Religion ein Gemisch von Natur-, Ahnen- und Heroenkult[2]. Der Einfluß Indiens zeigt sich darin, daß man

[1] Huc u. Gabet, Wanderungen[2] 109 ff 189 ff 280 ff. Exner, China, Skizzen von Land und Leuten, 1889. Lanessan, La morale des philosophes chinois, extraits des livres classiques de la Chine et de l'Annam, 1896. Kath. Missionen 1890, 53 ff; 1895, 96; 1898, 219 ff.

[2] Sauffaye, Lehrb. I[2] 78 f. Zu den behaarten Ainos, welche gewöhnlich als Urbewohner, von andern als in Japan eingewanderte herabgekommene Asiaten betrachtet werden, s. Kath. Missionen 1886, 206 ff. Beweis des Glaubens, 1894, 243 f. Stimmen aus Maria-Laach I (1897) 31.

neuerdings in Japan Sanskritwerke entdeckte. Von China kam der Konfuzianismus seit 280 n. Chr. auf das Inselreich herüber. Die Königin Jingo Kogo brachte 192 v. Chr. von einem Seefeldzuge gegen Korea die ersten chinesischen Bücher heim. Die Chinesen hatten später ein solches Ansehen, daß man Franz Xaver fragte, warum denn seine Lehre den Chinesen nicht bekannt gewesen sei? Der Konfuzianismus verband sich mit der Landesreligion, welche im Gegensatz zu dem seit 552 n. Chr. eindringenden Buddhismus chinesisch Shin-tao = Weg oder Lehre der Geister, japanisch Kami-no-mitschi (Stimme der Geister) genannt wird. In dem Werke Shinto, das von einer gelehrten japanischen Frau des 12. Jahrhunderts verfaßt wurde, liegt die letzte Entwicklungsstufe der alten naturalistischen Religion vor. Im 13. Jahrhundert gründete ein Mönch Shin Ron eine buddhistische Sekte (Ryobu-Shinto), der die große Masse des Volkes angehört, während die tonangebende Klasse seit dem 18. Jahrhundert wieder am Shinto festhält[1]. Doch ist 1877 die Erklärung desselben zur Staatsreligion (1868) fallen gelassen worden. 1889 wurde die Kultusfreiheit verliehen.

Der höchste Gott, der im Himmel wohnt, ist Tenka (= Tien?), während Himmel und Erde im Anfang vorausgesetzt werden. Von den Geistern (Kamis) wurden im Laufe der Geschlechter die Inseln des japanischen Reiches, die ganze Welt, Sonne und Mond gezeugt. Dabei entstanden sieben Himmels- und fünf Erdgötter, abstrakte Begriffe, welche aber bereits buddhistischen Einfluß verraten. Daneben besteht als wesentlicher Teil eine Verehrung der Ahnengeister mit dem Glauben an die Unsterblichkeit, welcher aber durch den Buddhismus wieder vielfach verdrängt wurde. Auch der Tierkult (Hahn, Fuchs, Hund u. a.) fehlt nicht. Die Menschen sind ein Produkt der Sonne und des Mondes. Das Herrscherhaus stammt von der Sonnengöttin (Amaterasu) ab. Der Mikado, welcher durch die Revolution vom Jahre 1868 nach dem Sturze des feudalen Großhauptes, Shogun, wieder in sein Recht eingesetzt wurde, hat das Prädikat Ten-si = Himmelssohn (Mikado = hohe Pforte; Tenno = Herr, Kaiser ist Titel des Mikado) und gilt für so heilig, daß er mit Umschreibung Dairi = kaiserlicher Palast genannt und fast wie ein Gefangener vom Verkehr mit der Außenwelt abgeschlossen wird.

Der Kultus besteht aus Opfern, Gebeten, Reinigungen, Festen mit Prozessionen und Mahlzeiten[2]. In den Vorhöfen der Tempel wird Wasser zur Reinigung aufgestellt und durch die Priester ein reines Feuer unter-

---

[1] Davids, Buddhismus 249. Die alten Mythen nach dem Kojiki (712) s. Saussaye a. a. O. I² 79 ff. Rev. de l'hist. des rel. I (1904) 1 ff.

[2] Ebd. I² 83 ff. Kath. Missionen 1885, 6 f; 1898, 98; 1899, 5 ff.

halten. Zu dem Heiligtum der Sonnengöttin in Nikko, nördlich von Kiotho, „das Herrliche", werden zahlreiche Wallfahrten veranstaltet. Die Mönche tragen gewöhnliche Kleidung und heiraten.

18. Ein antichristlicher Japaner der Gegenwart meint, zwei Lehren regeln das gegenseitige Verhältnis der Menschen, die Lehre des Ko und Kin des Konfuzius (Koshi). Die Lehre des Ko handelt von den Beziehungen der Verwandten und schreibt je nach dem Grade der Verwandtschaft die Liebe oder Freundschaft im Verkehr vor. Die Lehre des Kin bestimmt die Art und Weise, in welcher man seinen Respekt und seine Unterwerfung gegen jede Autorität bekundet. Wenn die Menschen dieser doppelten Lehre gehorchen, meint der Japaner, so werden alle in ihren Häusern glücklich sein und im Frieden mit aller Welt stehen[1]. Gehorsam gegen die Eltern und Lehrer (Obrigkeit) gehe über alles andere. Dadurch werde der Staat erhalten. Deshalb ist er durchaus gegen die Annahme und Einführung des Christentums. Er gibt sich vielmehr der Hoffnung hin, die Religion des Konfuzius werde bald über alle andern triumphieren, da sie die beste für die Regierung der Welt sei. Die Ordnung des Konfuzius gilt als das Höchste![2] Auf dem Kongreß der Religionsgeschichte zu Paris 1900 empfahl ein Japaner den Buddhismus als die Zukunftsreligion Japans[3]. Auf dem Kongreß zu Basel 1904 redete ein Japaner einer Verbindung von Buddhismus und Christentum das Wort. Im übrigen ist der Japaner ziemlich indifferent und materialistisch. Diese Stimmen beweisen aber doch, daß ein Bedürfnis religiöser Erneuerung und Ordnung vorhanden ist. Dieselbe ist ohne das Christentum nicht durchführbar[4]. Zwar geht die Bekehrung langsam, aber einstens wird doch auch hier der Ruf erschallen: „Galiläer, du hast gesiegt."

Der Buddhismus hat es in Japan wie in China und Korea dahin gebracht, daß unter dem Volk ein grober Götzendienst herrscht. Er hat

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 389. Jasui Tchiuhei, Benno oder des Irrtums Darlegung, 1889. Harlez: L'Univ. cath. 1889; Août 497 ff. Kath. Missionen 1895, Nr 10 11. Munzinger, Die Japaner. Wanderungen durch das geistige, soziale und religiöse Leben des japanischen Volkes, 1898.

[2] Ähnlich meint A. v. Peez (Allg. Ztg. 1904, Nr 418), Japan werde sich wohl eine Religion aus konfuzischen Lehren und europäischer Wissenschaft bilden, und glaubt, mit den Siegen der Japaner haben die Missionäre ihre Rolle ausgespielt und ihr Verbleiben könne nur aufreizend wirken!

[3] Rev. de l'hist. des rel. II (1900) 146 ff; II (1904) 242 f.

[4] Zeitschr. f. Missionskunde 1886, 144; 1888, 129 ff; 1891, 1 ff. Pesch, Gottesbegriff 61. Annalen des Glaubens 1888, Nr 357, 82 f. Kath. Missionen 1895, 27; 1898, 230; 1902, 97 ff 253 f; 1905, 107 ff. Marnas, La religion de Jésus Christ ressuscité au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle, 1897.

keine theologische Entwicklung durchgemacht, sondern sich aufs engste mit dem einheimischen Aberglauben verbunden und ist auf der niedrigsten Stufe stehen geblieben. In vielen Tempeln finden sich unzählige der schauerlichsten Götzenbilder. Manche sind mit Klümpchen von gekautem Papier, welche Andächtige gegen die Statue gespieen haben, beklebt. Wenn das Papier am Götzen hängen bleibt, so ist die Bitte erhört. Oft macht man auch ein lärmendes Geräusch, um den Gott, dessen man bedarf, zu rufen. Dieser Gottesdienst wird durch eine zahlreiche Priester- und Mönchskaste vermittelt. Die Bonzen suchen durch Kleidung und Zeremonien das Volk anzuziehen. Sie selbst gelten als sehr unsittlich, wissen aber den Glauben des Volkes an das Jenseits und die Furcht vor den Höllenstrafen für sich auszubeuten. Der Einfluß auf den Shintoismus konnte nicht ausbleiben, so daß Buddhistisches und Shintoistisches kaum mehr zu unterscheiden sind und Bonzen und Volk den Glauben an Buddha und Shinto mit dem Aberglauben vertauschen. Abgesehen von den vielen Götzenbildern sind die buddhistischen Tempel buntscheckiger und auch architektonisch bedeutender als die der Shintoisten, „Myas". Die Lotosblume ist ein sicheres Kennzeichen des Buddhakultus. Die Shintoisten streben noch mehr nach einem sittlichen Leben. Körperliche (Phallus- und Kleisdienst) und geistige Reinheit gilt als Hauptpflicht. Der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tod ist noch besser erhalten als bei den Buddhisten, deren Nirvâna ein sinnliches Paradies ist. Im allgemeinen soll der Japaner dem Mikado gehorchen und dann den Eingebungen seines Herzens folgen, welches, da es von Natur gut sei, ihn immer richtig leiten werde.

Die Buddhisten trennen sich prinzipiell in zwei schroff entgegengesetzte Sekten der Schu und Nitschiren. Beide verehren Amita Buddha, d. h. einen Buddha, der stets ein übermenschliches Wesen war und nicht erst durch Apotheose zur Würde erhoben wurde. Aber die Schusekte verehrt ihn als Erlöser, welcher alle Werke der Aszese überflüssig gemacht habe. Sie lassen ihre Bonzen heiraten und Fleisch essen, verrichten keine Bittgebete, sondern schreiben alles dem Glauben zu. Dieser „vergeistigte, sozusagen protestantische Buddhismus, welcher Weltflucht, Zölibat, Klosterleben, Enthaltung vom Fleischgenuß und andern Satzungsdienst verwirft und das Wesen der Religion in die Andacht des Gebets und der werktätigen Frömmigkeit setzt"[1], gilt als Hauptgegner des Christentums. Schon zur Zeit des Franz

[1] Zeitschr. f. Missionskunde 1886, 143. Zur Frauenfrage s. Allg. Ztg. 1887, Beil. 257. Ratzel, Völkerkunde II² 727. Allg. Missionszeitschr. 1888, 548. Zum Ganzen s. Stimmen aus Maria-Laach I (1897) 31 ff. Kath. Miss. 1902, 102 f. Haas, Gesch. d. Christentums in Japan, 1902. Allg. Ztg. 1904, Beil. 72. Besonders ungünstig werden die amerikanischen und englischen Missionäre beurteilt.

Xaver müssen diese Buddhisten am zahlreichsten gewesen sein. Ihre Gegner sind die Nitschiren, die Anhänger des „Sonnenlotus". Sie verwerfen im Sinne des Buddha den Erlöser und suchen die Erlösung in der Ausübung guter Werke und in strenger Askese. Sie gelten als äußerst fanatisch und unduldsam.

Mehr als die andern mongolisch-malaiischen Völker Asiens hat sich das japanische Volk der europäischen Kultur zugewendet. Im Unterricht und im Staatswesen haben die abendländischen Einrichtungen Eingang gefunden. Dadurch ist auch die Stellung der Frau eine andere geworden. Entgegen dem dreifachen Gehorsam der Frau gegen die Eltern, den Gatten und die Kinder wird jetzt in Japan die „Frauenfrage" aufgeworfen und der Frau in der Familie und Gesellschaft eine würdigere Stellung zu verschaffen gesucht. Aber bisher hat in Jung-Japan diese Kultur mehr zur Förderung des Skeptizismus als des Christentums beigetragen. Unter den 47 Millionen leben kaum 130 000 Christen, etwa 57 000 Katholiken, 50 000 Protestanten. Der japanische Buddhist zu Basel zählte 300 000 Christen.

§ 8.
Die ägyptische Religion.

Verhältnis zu den Semiten und Negern. — Ahnenkult. Chinesen. Indogermanen. — Die Literatur. — Verschiedene Charakterisierung der Religion. — Ptah, Râ, Amon, Osiris. — Triaden und Enneaden. Monotheismus, Polytheismus, Pantheismus. — Grundanschauungen. — Sabäismus. Mythenbildung. Typhon. Ursprung der ägyptischen Religion gänzlich unbekannt. — Ein geschlechtlicher Dualismus. Osirismythe. Götter der Toten, Elementargötter und Sonnengötter. — Der Tierdienst und Fetischismus. — Pantheistischer Naturalismus. — Kult und Sitte. Sorge für die Toten. Unsterblichkeit. — Einbalsamierung und Auferstehung der Toten. — Vollendete Sittenlehre. — Bild des ägyptischen Lebens.

1. Den Übergang zu den Semiten mögen die Ägypter bilden. Sie nehmen eine ganz eigentümliche Stellung in der Religions- und Sprachgeschichte ein. Gewöhnlich gelten sie als Hamiten, aber die Ägyptologen sind noch ganz uneins darüber, ob die ägyptische Sprache mit der semitischen nahe verwandt oder ihr ganz fremd sei. Neuerdings will man zwischen den semitischen und afrikanischen Sprachen eine Verwandtschaft finden, welche auf mehr als auf eine bloße Entlehnung durch die Hamiten hinweist. Es wird sogar die Vermutung gewagt, daß Afrika die Heimat der Semiten sei[1]. Ja, die Hypothese, daß die hamitische Sprache ein älteres, noch

[1] Nöldeke, Die semitischen Sprachen, 1887. Abel, Über Wechselbeziehungen der ägyptischen, indoeuropäischen und semitischen Etymologie, 1889. Zimmern,

flüssigeres Stadium der Sprachentwicklung darstelle und für die semitische und indogermanische Sprachenfamilie die Voraussetzung bilde, ist nach den Untersuchungen von Abel und andern aller Beachtung wert. Auch die Anthropologen wollen so viele Ähnlichkeiten nicht bloß der Nordafrikaner (Libyer, Nubier), sondern selbst der Kaffern mit den Semiten finden, daß sie eine arabisch-afrikanische Rasse aufstellen[1], obwohl das schlichte Haar und der südliche Teint mit dem kraushaarigen Neger nichts gemein hat. Dadurch ist wenigstens ein kulturelles Band zwischen den Ägyptern und Semiten, zwischen der ältesten babylonischen und der ältesten ägyptischen Kultur hergestellt. Beide haben ihre Wurzeln im Zweistromland. Es entspricht nicht mehr der Wahrheit, wenn man das alte Ägyptische im Lande des Nils als eine unabhängige Konzentration geistiger Tätigkeit sowohl in Religion als Sprache darstellt, deren Elemente jenseits des festgewordenen Semitismus und Arismus zu suchen seien[2]. Davor hat man sich allerdings zu hüten, daß man die Berührung nicht zu eng macht. In der Körperbildung wie in der Religion hat der Ägypter gewiß seine Eigentümlichkeiten. Der alte Ägypter hat nichts von einem Kaukasier in der Haltung und im Leben, seine Religion vereinigt erhabene Seiten mit groben Partien, welche sich bei Semiten und Ariern nicht finden[3].

Dem entspricht aber auch die Völkertafel Gn 10, falls man nicht Eigennamen, sondern Völkernamen annimmt und, entgegen dem bisherigen Axiom, daß die Sprache ein Rassenmerkmal sei, dieselbe nicht geographisch, sondern ethnographisch auffaßt. Von Ham leiten sich Kusch, Mizraim, Put, Kanaan ab. Kuschs Sohn ist Nimrod, der erste Gewalthaber auf Erden. Er gründet das erste Reich in Sinaar mit den Städten Babel, Erech, Akkad, Kalne. Von hier aus wendet er sich nach Assur und baut die Städte Ninive, Rehobot-Ir, Keloch und Resen. Von Mizraim leiten sich ebenfalls eine Anzahl von Völkern ab. Von Kanaan stammen Sidon, Chet und die kanaanitischen Stämme[4]. Ham bedeutet der „Schwarze", „Braune", nach der Farbe des Bodens, ägyptisch Kam-t, Kemi. Das

---

Vergleichende Grammatik der semit. Sprachen, 1898, 5 ff. Erman, Ägyptische Grammatik[2], 1902, 1 ff. R. de la Grosserie, De la parenté entre l'Égyptien, les langues Sémitiques et les langues Indo-Européennes (Le Muséon 1894, n. 1—4). Maspero, Histoire 16. De Moor, Essai sur l'origine du peuple égyptien, 1896, 70 ff.

[1] Strauß u. Torney, Altägyptischer Götterglaube II (1891), 100 f. Ratzel, Völkerkunde I 24 f 137. Lenormant, L'histoire ancienne I 263 ff.

[2] M. Müller, Religionswissenschaft 148.

[3] Rev. de l'hist. des rel. II (1886) 27.

[4] Kittel: Theol. Studien aus Württemberg 1886, 203. Hommel, Altisraelitische Überlieferung, 1897, 35 ff.

griechische *Αἴγυπτος* kommt wahrscheinlich von Hakuptah, Stadt des Ptah (Memphis). Dahin gehörten die Phönizier, Ägypter und Äthiopier, heute die Fellahs von Ägypten, die Nubier, Abessinier und Tuaregs, mit einer Mischung weißen Blutes auch die Berber. Man teilt deshalb die allgemein semitische Gruppe ein in Semiten: Babylonier, Assyrier, Kanaaniter, Araber, Sabäer; und Hamito-Semiten: Phönizier, Ägypter und Libyer[1]. Ihnen gingen die Urkuschiten voraus; östlich im Zweistromland ein kuschitisches Elam, westlich Sumerier und Akkader. Die Kuschiten begegnen uns auf ägyptischen Monumenten als die Bewohner Nubiens und umfaßten später auch die Neger, die aber von der kaukasischen Rasse der Ägypter anthropologisch und kraniologisch wesentlich verschieden sind.

2. Wie die Bevölkerung Afrikas aus Asien immer wahrscheinlicher gemacht wird, so stellt sich auch der Zusammenhang der religiösen Anschauungen und Gebräuche immer klarer heraus. Auch bei den Negern bildet der Ahnenkult die Grundlage, läuft aber in Himmels- bzw. Sonnen- und Mondkult aus. Ebenso ist der Ahnenkult durch zahlreiche ägyptische Gräber bezeugt. Nun zeigt aber die chinesische Religion die Einheit von Ahnen- und Himmelskult, und diese bildet auch die Grundlage für die weitere Entwicklung der ägyptischen Religion. Diese Entwicklung ist in den einzelnen Nomen verschieden, folgt aber demselben Gesetze. So zeigen auch die Religionen der afrikanischen Naturvölker bei den verschiedensten Stämmen und Sprachgruppen einen einheitlichen Typus: Ahnen- und Himmelskult mit nur graduellen Unterschieden[2].

Größer ist allerdings der Unterschied von der arischen Mythologie. Ägypter und Indogermanen haben das unbegreifbare Wesen, das namenlose Göttliche durch Worte zu erschöpfen und durch Gleichnisse und Bilder zu veranschaulichen gesucht. Die Ägypter erstrebten dies durch die philosophische Betrachtung des Ursächlichen alles Geschaffenen, die Indogermanen durch dichterische Anschauung der Wirkungen in der Welt der Erscheinungen.

---

[1] Rocholl, Philos. der Gesch. II 221 225 f, nach Hommel. Grimme (Das Gesetz Chammurabis und Moses', 1903, 25) nennt Äthiopien den in jeder Hinsicht originellsten Winkel der semitischen Welt.

[2] Gloatz, Der altägyptische Götterglaube mit besonderer Berücksichtigung des gleichnamigen Werkes von Dr V. v. Strauß u. Torney: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 610 ff; S. 607 ist die neuere Literatur angegeben. Vgl. auch Wiedemann, Ägyptische Geschichte, 1884; Die Religion der alten Ägypter, 1890. Archiv f. Religionswiss. 1904, 471 ff. Maspero: Rev. de l'hist. des rel. I (1892) 1 ff. Amélineau: Rev. de l'hist. des rel. I (1898) 116: Berührungspunkte zwischen Ägypten und China. Flinders Petrie, Religion and Conscience in early Egypt, 1898. Sayce, The religion of ancient Egypt and Babylonia, 1902.

Die Ägypter legten sich bei der staunenden Bewunderung des Lichtes die Frage nach dem unsichtbaren Ursprunge des Lichtes vor, die Indogermanen fanden in dem Namen des Lichtes den höchsten Ausdruck für seinen Schöpfer und verehrten im Werke den Meister.

3. Die ägyptische Literatur ist dagegen einzig in ihrer Art. Sie ist in Texten und Inschriften auf Denkmälern und auf Papyrus niedergelegt. Die Inschriften auf den alten Denkmälern haben durchaus die Buchstaben zur Grundlage, sind aber in Hieroglyphen (Bildern; ideographische oder Begriffszeichen und phonetische oder Lautzeichen), die älteren Papyri in der altägyptischen, die jüngeren in der Volkssprache des mittleren und des neuen Reiches (neuägyptisch) geschrieben. Das Altägyptische ist als gelehrte Literatursprache bis in die römische Zeit verwendet worden. Diese beiden Sprachen bilden zusammen die heilige Sprache der Ägypter, welche als die älteste Schriftsprache der Welt gilt[1], aber bei den semitischen und turanischen Chaldäern Vorbilder hatte. Nach Erman soll sie aus Arabien stammen. Das Demotische ist die Volkssprache der griechischen Zeit, in einer eigentümlichen Schrift geschrieben. Das Koptische, die Sprache der christlichen Ägypter, ist mit griechischer Schrift geschrieben. Das trockene Klima hat es ermöglicht, Papyrusrollen Jahrtausende hindurch unversehrt zu bewahren. Der Papyrus Prisse reicht bis über das Jahr 3000 hinauf. Aber so zahlreich die Literatur ist, ein kanonisches Buch existiert nicht bei den Ägyptern. Es gibt viele Dokumente, welche, wie namentlich das berühmte Totenbuch (zu Turin; neuerdings ein vollständiges aus einem Papyrus des Ani), dessen erste Redaktion in die 12. Dynastie hinaufreicht, seit der 18. Dynastie über Religion und Sitte erfreulichen Aufschluß darbieten[2], aber eine offizielle Bedeutung haben sie doch nicht. Auch die Ritualbücher für den Kultus der verschiedenen Götter und für das Einbalsamieren der Leichen, hatten kein kanonisches Ansehen. Klemens von Alexandrien berichtet, die Ägypter haben ihre Weisheit in 42 hermetischen Büchern (Hermes Trismegistos) zusammengefaßt.

Die Ägypter galten den Alten als die Repräsentanten der Religion; ihre Priester als „aller göttlichen Dinge kundig", die „Väter der philosophischen Disziplinen", zu denen Thales, Pythagoras, Pherekydes, Anaxa-

[1] Baumgartner, Weltlit. I 109 ff. Zeller, Gesch. III[5] (1892) 224 ff. Erman, Ägypt. Grammatik[2], 1902, 2.

[2] The Book of the Dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum[2], 1894. The Book of the Dead. The Papyrus of Ani. The Egyptian text with interlinear translation etc. by E. A. Wallis Budge, 1895. Vgl. Wiedemann: Le Muséon 1896 Jan. Archiv f. Religionswissensch. 1904, 481 ff.

goras, Plato u. a. gewallfahrtet sind[1]. Eusebius beruft sich auf Sanchuniathon für die Behauptung, daß der Polytheismus bei den Phöniziern und Ägyptern seinen Anfang genommen und von da zu allen Völkern gekommen sei. Herodot sagt von den Ägyptern, sie seien überaus gottesfürchtig, mehr als alle andern Menschen, verehren einen einzigen Gott, ohne Anfang und Ende. Das Urteil des Vaters der Geschichte ist nach den einen durch die Geschichte und Archäologie vollauf bestätigt, nach den andern zu einem verhängnisvollen Vorurteil für die Forschung geworden. Denn es ist, wie schon die Alten (Manetho, Chäremon, Hekatäus von Abdera, Jamblich) bemerkten, ungemein schwer, die ägyptische Religion zu bestimmen. Die Inschriften und Schriftwerke der späteren Zeit harmonieren nicht mit den älteren. Zahlreiche lokale Verschiedenheiten erschweren die Auffindung der gemeinsamen Grundgedanken, wenn solche überhaupt vorhanden sind. Die Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre ist zwar ungeschichtlich, aber eine solche zwischen Volksglauben und Theologie ist wohl zu beachten. Dieser hielt stets an der Existenz der Einzelgötter fest.

Nicht weniger hat die vielbewegte Geschichte des „göttlichen Ägyptens" zur Veränderung der Religion beigetragen. Zwischen dem ersten memphitischen Grabe, welches eine Zeichnung eines Königs der dritten Dynastie — im ganzen zählt man bis zu Alexander dem Großen nach dem unter den beiden ersten Ptolemäern lebenden Oberpriester und Geschichtschreiber Manetho 30 Dynastien — trägt, und den letzten gravierten Steinen zu Esneh unter dem Kaiser Philippus Arabs sind vielleicht 5000 Jahre Zwischenzeit. Ohne die Invasion der (phönizischen?) Hirten, die äthiopische und assyrische Herrschaft, die persische und griechische Eroberung und die tausend Revolutionen seines politischen Lebens zu rechnen, hat Ägypten während dieser 5000 Jahre viele Wechsel des moralischen und intellektuellen Lebens durchgemacht[2].

---

[1] Döllinger, Judentum u. Heidentum 445 f. Schultze, Gesch. d. Untergangs d. Heidentums II (1892) 233 ff. Stimmen aus Maria-Laach I (1902) 365 ff gegen Erman, der über die ganze ägyptische Wissenschaft den Stab bricht. Zu den hermetischen Schriften vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. XII² 92. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und früh-christlichen Literatur, 1904 und Archiv f. Religionswiss. 1904, 393 ff. The Journal of Theol. Stud. 1904, 395 ff. Eus., Praep. ev. 1, 9, 19 ff. Orig., C. Cels. 1, 12.

[2] Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient⁵, 1893, 161 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 182 ff. Sayce, Lehrb. I² 88 ff. Strauß u. Torney (Altägypt. Götterglaube I 21 f) unterscheidet drei Perioden: 1. Das alte Reich. Mena vereinigt noch im 5. Jahrtausend ganz Ägypten zu einem Reich und erbaut Memphis, welches während der sechs ersten Dynastien Königssitz bleibt. Zur 4. Dynastie (3400—3220) gehören die Erbauer der großen Pyramiden. 2700 Höhe-

4. Ist es zu verwundern, wenn auch die Ägyptologen ähnlichen Wechseln unterworfen sind? Die ältere Schule (de Rougé u. a.), welche die ägyptische Religion für ein 3000 Jahre hindurch unveränderlich bewahrtes einheitliches Ganze betrachtete, ist von der neueren Schule abgelöst worden, welche den Entwicklungsgedanken in die alte Erbschaft hineingetragen hat. Maspero verteidigte früher den ursprünglichen Monotheismus, tritt aber jetzt als Anwalt des ursprünglichen Polytheismus auf, welcher freilich schon in der vierten Dynastie von dem Monotheismus abgelöst worden sei. Er gibt auch einen nicht zu verachtenden Grund für seinen Wechsel an: „Man hat sich immer durch irgend eine vorgefaßte Idee leiten lassen. Die einen, welche überall die Einheit Gottes finden wollen, haben überall die Beweise einer monotheistischen Auffassung gesucht, und indem sie die Zeugnisse, welche gegen ihre Theorie zeugten, vernachlässigten, haben sie zu ihrer Genugtuung bewiesen, daß die ägyptische Religion eine monotheistische Religion ist. Andere, besonders überrascht durch das Vage der göttlichen Formen und wahrnehmend, daß dieselben ohne Mühe ineinander übergehen und sich absorbieren, haben unter den verschiedenen kundgegebenen Doktrinen verschiedene Nuancen des Pantheismus zu erkennen geglaubt. Für Gewisse folgt der Polytheismus, und zwar der roheste Polytheismus, bis zur Evidenz aus dem Zeugnisse der Monumente. Einige entdecken überall die Sonne und die Sonnenkulte; andere denken, die Götter seien nur konkrete Repräsentationen der abstraktesten metaphysischen Ideen. Alle scheinen mir recht zu haben in irgend einem Punkte, unrecht in der Mehrzahl der Punkte." Als Ausgangspunkt wählen den Monotheismus de Rougé, Chabas, Lauth, Pierret, Rocholl, Baumgartner, Budge, den Pantheismus oder pantheistischen Henotheismus Brugsch, Strauß, den Henotheismus Le Page Renouf, den Sonnenkultus Lepsius, den Naturdienst Lieblein, den Animismus Tiele, gemischte Vorstellungen Pietschmann, Wiedemann, Meyer, Maspero, Ebers, Amélineau[1].

Maspero bemerkt gegen Brugsch, er habe anfangs auch gemeint, daß die Ägypter von ihrer Kindheit an zum Begriffe der göttlichen Einheit

punkt. 2. Das mittlere Reich. Alte thebanische Zeit unter der 12. Dynastie. Zeit der Hykšos (2100 bis Mitte des 19. Jahrhunderts). 3. Das neue Reich. Neue thebanische Zeit. 18. Dynastie. 19. Dynastie. Dritte Kulturstufe unter den letzten Rameſſu der 20. Dynastie bis 1140; Sinken mit der 21. bis 25. Dynastie (1140 bis 665). Perserherrschaft 665—424. Vgl. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, 1895, 343 ff. Neuestens will man das Grab des ersten Königs, Menes (ca 5000 v. Chr.), entdeckt haben. Allg. Ztg. 1897, Beil. 276.

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1898) 5 ff. Sayce a. a. O. I² 141 ff. Baumgartner, Weltlit. I 91 ff 107 ff. Wiedemann: Archiv f. Religionswiss. 1904, 472 f.

gelangt seien und daraus ein ganzes System der Religion und symbolischen Mythologie gezogen haben. Seitdem er aber die Texte selbst studiert habe, sei er anderer Ansicht geworden. Er habe sich gestehen müssen, daß die Texte nicht jene tiefe Weisheit atmen, welche andere darin wahrgenommen. Die Ägypter haben zwar eine hohe Stufe der Zivilisation erreicht, aber sie seien immer halbe Barbaren geblieben. Die Zeit sei ihnen günstiger gewesen als andern Nationen, weil ihre Werke erhalten worden seien und uns ein Urteil über das Schönste und Reizendste, was sie gemacht haben, gestatten. Wenn man aber näher zusehe, so ändere sich der Gesichtspunkt. Um alles in zwei Worten zu sagen: Thutmes III. oder Rhamses II. sind näher bei Mtesa von Zentralafrika als Alexander oder Cäsar.

Ihre Religion bietet dieselbe Mischung von Grobheit und Raffinement dar, welche man im übrigen findet. Der größte Teil ihrer Mythen ist ihnen gemeinsam mit den wildesten Stämmen der Alten und Neuen Welt. Ihre Praktiken bewahren das Siegel primitiver Barbarei, und ich glaube, daß die Menschenopfer unter gewissen Verhältnissen selbst nicht unter den großen thebanischen Pharaonen verschwunden waren. Die Religion war in eine Form gebracht durch Barbaren und hat von ihnen ein so starkes Gepräge erhalten, daß 100 Generationen die Härten nicht mildern konnten. Die Ägypter hatten den metaphysischen Geist, aber welche Metaphysik konnte aus einer so naiven Auffassung von der Welt und den Dingen hervorgehen? Deshalb könne er den Begriff der ägyptischen Gottheit und ihrer Einheit, welchen Brugsch, de Rougé u. a. annehmen, nicht zugeben. „Ich nehme die ägyptische Religion für das, wofür sie sich gibt, für einen Polytheismus mit seinen Widersprüchen, seinen Wiederholungen, seinen manchmal unanständigen, manchmal grausamen, manchmal für einen Modernen lächerlichen Dogmen, mit seinen Familien von halbmenschlichen Gottheiten, welche der Fromme um so mehr liebte oder begriff, je besser sie ihm selbst glichen.“ [1] Hartmann findet die religiöse Bedeutung des theologischen Systems der Ägypter darin, daß unter strenger Festhaltung der naturalistischen Basis ein metaphysischer Monismus angestrebt und herausgebildet werde, der als die spekulative Vollendung des henotheistischen Grundgedankens bezeichnet werden könne.

5. Wer wollte angesichts dessen schon ein endgültiges Urteil abgeben? Dennoch wird man, falls man beide Seiten, die monotheistische und die polytheistische, unterscheidet und hinter dem äußeren Gewande den inneren

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1889) 45. Vgl. Brugsch, Religion u. Mythologie der alten Ägypter II (1888). Hartmann, Religiöses Bewußtsein 213. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter 9 ff 62 f.

Gedanken sucht, ohne die strengen späteren Begriffe der Theologie zu fordern, der Mehrzahl der gründlichsten Ägyptologen vertrauen dürfen, wenn sie versichern, daß der alte Glaube sehr entschieden die Einheit Gottes, die Schöpfung der Welt und die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe[1]. Der Umstand verleiht der ägyptischen Religion gerade einen ganz originellen Charakter, daß sie, scheinbar mit einem Widerspruche behaftet, äußerlich polytheistisch, in Wahrheit aber monotheistisch war. Muß Maspero selbst das frühe Auftreten des Monotheismus und das spätere Ausarten desselben in Polytheismus zugeben, so ist von vornherein ein monotheistischer Grundgedanke wahrscheinlich. Die ältesten Dokumente, welche wir haben, die von der dritten und vierten Dynastie, erwähnen neben den mythologischen göttlichen Personen häufig Gott, den einen Gott, den einzigen Gott[2], allerdings ohne anzudeuten, daß dieser Gott allein Gott sei. Es mag sein, daß die Auffassung manchmal auf die Lokalgötter ging, aber es ist immerhin bemerkenswert, daß in den ältesten Dokumenten neben dem polytheistischen Schein und Ausdruck der monotheistische Gedanke zur Geltung kommt. Je mehr man sich den ersten Zeiten nähert, um so weniger zeigt sich das Wahre durch Zutaten verwirrt. Die Grabgebete und Hymnen haben diesen Gedanken beibehalten, als er bereits durch den Naturalismus polytheistisch ausgeartet und der Polytheismus durch die Vereinigung der Lokalgötter und die Einführung fremdländischer Gottheiten befördert worden war.

Es ist etwas kühn, wenn v. Strauß an die Spitze des alten Götterkreises den selten erwähnten Nu (Nun) stellt und als Himmelsgott (Himmelsozean) auffaßt, diesem Schu und Tefnut beigesellt, aus Nu, der Nut und dem Erdgott Seb (Queb) eine Trias bildet, welcher der gütige Usiri (Osiris) gegenübergestellt wird, der seinerseits wieder durch Usit (Isis) und Hor (Horus) eine Ergänzung, in Set und Nebt'hat einen Gegensatz findet; allein dieser alte Neunerkreis ist wenigstens geeignet, einiges Licht in die Entstehung der ägyptischen Mythologie zu bringen. Es ist immerhin möglich, daß die dem ältesten Neunerkreise vorangestellten Sonnengötter und ihre Zusammenfassung zu einer abstrakten Einheit das Werk einer späteren reflektierenden Zeit sind. Allerdings treten in den Urkunden der ältesten Zeit bereits die verschiedenen Lokalgötter auf, so daß die Triaden nicht

[1] Vigouroux, Die Bibel III 15 f. Pesch, Gottesbegriff in den heidn. Relig. d. Altert. 116. Gloatz, Der altägypt. Göttergl. 619 ff. Pierret, Essai sur la Mythologie, 1879. Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 119 f. Robioux: Annal. de phil. II (1887) 54. Science cath. 1891, 15. Nov., 1057. St Clair, Creation Records discovered in Egypte, 1898.

[2] Brugsch a. a. O. II 90 f. Strauß u. Torney, Altägyptischer Götterglaube I 348 f.

ein kosmologisches Element (Brugsch) der ägyptischen Religion darstellen, sondern aus der Vereinigung benachbarter Lokalgötter (Vater, Mutter, Sohn) entstanden sind (Maspero).

In Memphis wurde der Gott Schu unter dem Namen Ptah oder Patah = Bildner, Former (Hephästos), der alles schafft, als der zuerst Seiende die Wesen geschaffen hat, verehrt. In Anu, biblisch On, griechisch Heliopolis, war Râ, in Theben (Reichstempel von Karnak) Amon (Zeus), Nut (Hera), Khons (Herakles) Gegenstand der Verehrung, in Abydos (Thinis) Osiris. Nach einer alten Urkunde sind aber Amon, nach Plutarch[1] = Urwesen, Weltall, Râ (Sonne, Sonnengott) und Ptah ein Gott, als Verborgener Amon (der Tägliche), als Ewigkeit und Unendlichkeit Ptah und als Städtebauer Râ genannt. Der Zeit nach folgen Râ, Ptah, Amon aufeinander. Als später Oberägypten das Übergewicht bekam, wurde der höchste Gott auch zur Bezeichnung der Vereinigung von Ober- und Unterägypten Amon-Râ genannt[2]. Will man dies mit Maspero eine Erfindung der Priester Thebens zu Gunsten ihres Gottes Amon nennen, so beweist es doch, daß die einzelnen Lokalgottheiten an sich einheitlich aufgefaßt wurden. Osiris, der personifizierte Amon, an dessen Namen sich die ganze spätere Entwicklung der ägyptischen Religion anknüpft, der nach Herodot allein allgemein angenommen wurde, bezeichnet ursprünglich gleichfalls den höchsten Gott. Er ist der „unvergängliche Gott", wohltätig, erbarmungsreich, verborgen, einzig, wunderbar; Ausgedehnter, Erdenker alles dessen, was da ist, Schöpfer des Himmels, der Erde, des Wassers und der Berge, Bildner des Wesens und Schöpfer seiner selbst[3]. Er ist mit andern Worten ein anderer Name des höchsten Wesens, weshalb die ursprünglich namenlose Gottheit auch „Namenreicher" heißt. Auch die Geheimlehre der Priester zu Anu kannte nach Jamblich und einer Papyrusurkunde einen einzigen Gott, der sich in drei Personen teilt, nach Jamblich in Amon, Ptah, Osiris, nach der Urkunde in Amon, Râ und Ptah. Schon zur Zeit der Pyramiden war der weltschöpferische Gedanke als unsichtbare Kraft Amon, als Wahrheit und Kraft Ptah, als guttätig Osiris[4]. Die einheitliche Gottheit wurde an den verschiedenen Orten unter verschiedenen Namen verehrt, ohne daß es zu einem Bruche mit den alten Göttern kam. Daraus geht schon hervor, daß kein Anklang an die christliche

---

[1] Brugsch, Religion u. Mythologie der alten Ägypter II 745.

[2] Schenke, Amon-Ra, 1904.

[3] Kayser, Über die theol. Lehre der alten Ägypter: Katholik II (1882) 620. Vigouroux, Die Bibel III 15 f. Strauß u. Torney, Altägypt. Göttergl. I 39 f. Himmel ist bei den Ägyptern weiblich, Erde männlich.

[4] Brugsch a. a. O. II xii.

Trinitätslehre vorliegt. Die ägyptische Religion tritt überhaupt gern in modalistischen Triaden, in „mythologischer Dreieinheit" auf. Man fand auf einem Zylinder die Triade mit drei Köpfen über dem abstrakten Symbol der Gottheit dargestellt. Später erscheinen sie gewöhnlich als Vater, Mutter, Kind; Usiri, Usit, Hor; Set, Nebt'hat, Anupu; Amon, Nut, Khonsu.

6. Die verschiedenen Personen repräsentieren nicht die Attribute, wie man es so gern geglaubt hat, sondern nach priesterlicher Symbolik die göttlichen Rollen, die Funktionen des höchsten Gottes (Nuter, Bezeichnung für Gott bzw. die göttliche Kraft, welche die Dinge erzeugt, belebt und verjüngt), des einzigen und verborgenen Gottes, welcher in jeder dieser Formen seine Identität und die Fülle seiner Attribute bewahrt. Es sind „sinnvolle Appellativa", Appellativa der Himmelserscheinungen (Himmel, Sonne, Mond usw.). Jeder der Namen im großen Neunerkreis, außerhalb dessen es keine selbständige Gottheit gab, bezeichnete ursprünglich den Sonnengott selbst. Râ, der Sohn des Seb und der Nut, wurde das Haupt der Götter und der Menschen. Er ist nach der späteren Auffassung (Tum-Râ) aus sich selbst erzeugt (causa sui), die verborgene Allkraft in allen Dingen und Göttern[1].

Die Triaden und Enneaden (Schu-Seb, Tefnut, Oueb, Nut, Osiris, Isis, Set, Horus, Nephthys), welche zusammen die zwölf Götter des mittleren Reiches (12.—15. Dynastie) ausmachen, entstanden wohl durch die verschiedene Auffassung des Horus, Râ, Osiris. Sie waren durchaus künstlich, denn sie stellten oft Mythen ohne Band nebeneinander. Aber gerade durch die künstliche Bildung zeigt es sich, mit welcher Macht des Bedürfnisses die göttliche Einheit sich hervordrängte oder sich trotz der Hindernisse befestigte[2]. Überall wurde unter einem Lokalnamen der höchste Gott verehrt, mit der übrigens natürlichen Tendenz zum Polytheismus, die Vollkommenheiten des Gottes, den man anbetet, im Augenblicke, in welchem man anbetet, zu häufen. „In den königlichen Pyramiden begegnet man noch dem Zuge hinsichtlich der Elementargötter, der höchsten theologischen Abstraktionen." Indem an der Spitze der Triaden und Enneaden ein höchster Gott steht, aber der höchste Gott zugleich der Schöpfer der übrigen Götter ist, welche Personifikationen der verschiedenen Teile der Welt

[1] Strauß u. Torney a. a. O. I 112 252 301; II 279 ff; über die Trinitätslehre II 324 ff 381 ff.

[2] Hippol., Phil. 4, 43. Rev. de l'hist. des rel. II (1886) 35. Brugsch a. a. O. II x 187; vgl. S. 123 ff. Amélineau: Rev. de l'hist. des rel. I (1898) 124 ff 158 ff: Mittleres Reich Enneaden aus Heliopolis über ganz Ägypten; neues Reich (seit 1800) Triaden. Endlich durch philosophische Abstraktion ein Gott, Amon-Râ, schon 1400 oder 1500 Jahre vor Sokrates und Plato, griechische und christliche Lehre von Gott antizipiert.

sind, so konnte er als Kollektivbegriff nicht ganz von der Welt unterschieden werden, so daß der ägyptische Monotheismus in polytheistischem Gewand einen pantheistischen Zug erhielt.

Will man doch in der Ogdoas von männlichen und weiblichen Gottheiten zu Hermopolis nicht nur die Ogdoas des Valentinus, der vier mannweibliche Gottheiten hatte, sondern sogar die Hegelsche Spekulation erkennen: Nun (Nunet) = Chaos oder Feuchtigkeit, d. h. die ruhende Materie, Heh (Hehet) = Lufthauch oder die Zeit, d. h. die Bewegung — zusammen das Sein; Kek (Keket) oder die Finsternis, d. h. das Leere, und Nenu (Nenut) oder die Ruhe, d. h. die Untätigkeit, der kosmische Niederschlag — zusammen das Nichts. „Dies ist offenbar der höchste Grad der ägyptischen Spekulation." Über das Alter dieser Spekulation ist man aber noch nicht im reinen. Jedenfalls war die alte Kosmogonie eine Theogonie[1]. Als Urprinzip wurde, wie Athanasius bezeugt, das Wasser (Nun?) angenommen, aus welchem das Licht (Râ) erzeugt wurde. An dem Saistempel der Neit (Isis) = Athene hat man die Inschrift (Plutarch) gefunden: *ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονός καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον*, deren pantheistische Färbung durch die Gegenüberstellung von Ex 3, 14 f, Sir 43, 29 35 sehr in die Augen fällt. Sie ist, wie der Weltgott, mannweiblich, Vater der Väter und Mutter der Mütter, Osiris — Isis.

Ein ähnlicher Ausspruch findet sich im Totenbuch, wo Râ (Osiris) von sich sagt: „Ich bin der große Gott, der da selber ward." „Der große Gott, der da selber ward, ist das Wasser, das ist Nu, der Vater der Götter."[2] Eine Inschrift zu Dendera lautet: „Offenbarung des Lichtgottes Râ, seiend von Anfang an, Thot, welcher ruht auf der Wahrheit. Was seinem Herzen entquillt, das wird sofort, und was er ausgesprochen hat, besteht in Ewigkeit hin." Brugsch will in Thot (Hermes) sogar eine Formel für die Offenbarung des göttlichen Geistes durch das Wort finden, ähnlich wie im Logos des Johannesevangeliums. Fügt man noch bei, daß „das Licht das A und O der altägyptischen Weisheit ist, welche das Dasein und das Wesen des Schöpfers aus seiner höchsten Offenbarung innerhalb der Schöpfung erschloß", so erhält man noch weitere Berührungspunkte. Die großen Hauptgottheiten sind vorwiegend Lichtgottheiten, und

---

[1] Vgl. Strauß u. Torney, Altägypt. Göttergl. I 239, nach dem 17. Kapitel des Totenbuches. Brugsch, Rel. u. Mythol. II 12 ff 56 ff 88 ff 100 ff 125 ff 139. Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 269 ff.

[2] Strauß u. Torney a. a. O. I 122 230 310. Science cath. 1891, 1072. Brugsch a. a. O. II VII f 50 ff 125 ff 183. Baumgartner, Weltlit. I 102. Dagegen Maspero: Rev. de l'hist. des rel. II (1889) 1 ff. Annal. de phil. chrét. 1897 Mars, 683 ff.

der Hauptinhalt der Mythologie bezieht sich auf das Schicksal des Sonnengottes. Das bei den Ägyptern häufige Gottessymbol des Auges bezeichnet nicht bloß die Allwissenheit, sondern gleichsam das schöpferische Sehen, den bilderzeugenden Blick. „Wir sehen die Dinge, weil sie sind; sie sind aber, weil Gott sie sieht" (Aug.).

7. Diese Grundanschauungen blieben bis zu unserer Ära so ziemlich die gleichen. „Die Urvorstellungen in der ägyptischen Lehre von der Welt, das Glaubensbekenntnis, daß die Welt der Leib Gottes sei, welchen er durch seinen Willen und durch das Wort aus dem Chaos in neunfacher Gliederung geschaffen habe, um seiner Seele als Wohnung zu dienen, daß alle Glieder der Neunheit von seiner bewegenden schöpferischen Kraft durchdrungen seien, um in ihrem Zusammenhang die harmonische Ordnung des Kosmos in dem periodischen Wechsel des Entstehenden und Vergehenden in Ewigkeit hin zu erhalten: das sind die Grundpfeiler, welche dem gewaltigen Gebäude der ägyptischen Religion und Mythologie als Stützen dienen" (Brugsch). Wie weit diese Ideen zurückgehen, zeigt die Tatsache, daß die mit der Kosmologie verflochtenen Götter (Nu, Schu, Tefnut, Seb, Nut) nicht unter den Haupt- oder Schutzgottheiten der Gaue und Bezirke vorkommen. Aber wie an der Spitze das eine, namenlose göttliche Wesen stand, so konnte auch keine Philosophie und Mythologie diesen Glauben an das eine Göttliche ganz zerstören. Von dem höchsten Wesen Nuter erhielten die Götternamen der Mythologie ihr Verständnis. Amun bezeichnet die im verborgenen unsichtbar wirkende Kraft der Natur, Chnum und Ptah die bildende oder formende Kraft im ewigen Kreislauf der Dinge, Usiri die periodisch tätige Kraft der Sonne, Anhur die der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper vorgesetzte Kraft usw.

Im Totenbuch ist (Kap. 17) in der Auffassung des einen Gottes, als dessen Glieder eine Neunheit von Göttern bezeichnet wird, ebensowohl die physische und metaphysische als die historische Theorie der Auslegung versucht. Ethisch wurde namentlich Osiris gedeutet (Familienleben): Vater, Isis Mutter, Horus Sohn, Nephthys Schwester. Physisch und metaphysisch ist Osiris das feuchte Element, der Nil, Isis die Erde, Horus die Welt der Erscheinungen. Der Ursprung der vier Urstoffe oder Elemente, aus denen die Welt besteht, ist in Ägypten zu suchen (Râ=Tum, Schu, Queb, Osiris = Feuer, Luft, Erde, Feuchtigkeit). Historisch erhielten die Götter die Namen und Titel der Pharaonen, z. B. Râ der erste Pharao (= das große Haus) in Theben. Der König galt als leiblicher Sohn des Gottes Râ[1].

[1] Amélineau: Rev. de l'hist. des rel. I (1898) 47 ff. Erman, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum, 1885/1887, 88 ff 694 ff. Reitzenstein: Archiv f. Religionswiss. 1904, 402 ff. Wiedemann ebd. 475.

Diese Entwicklung verhinderte es auch, daß in Ägypten der Gedanke eines Gottes ohne Namen, eines Allherrschers zur Erkenntnis der notwendigen Einzigkeit des übersinnlichen Gottes, zum vollen Monotheismus führte, wie es bei den Indern geschah; freilich erst als sich die mythologische Schaffens- und Glaubenskraft erschöpft hatte, auf dem Wege verstandesmäßigen Forschens. Und auch dann blieb das Gefundene als wirksame Anerkenntnis auf wenige Bevorzugte beschränkt. In Ägypten ist dieses Bestreben zu früh eingetreten, so daß man nicht über die Mythologie hinauskam. Man ist zu den begrifflichen Göttern fortgeschritten, hat aber die alten daneben bestehen lassen.

8. Der eigentliche Polytheismus machte sich zuerst durch eine Naturvergötterung, und zwar durch den Sabäismus, geltend. Diesen löste die Mythenbildung ab. Daß Typhon durch semitisch-phönizischen Einfluß als Repräsentant des bösen Prinzips in die Osirismythe hereingekommen sei, wird neuerdings entschieden bestritten[1]. Der damit identische Set (auch Tebha, griech. Typhon), von den Hykšos mit Sutech (= Baal der Semiten) verschmolzen, ist mit Hor eine ursprüngliche ägyptische Gottheit. Doch erscheint Set erst im letzten Jahrtausend vor Christus als Verursacher des Bösen im Gegensatze zu dem weisen und wohltätigen Usiri. Set ist identisch mit Nubti. Ihm gehört das salzige Meer, wie alles Widrige, Gemischte, Unreine, weshalb die Ägypter nie zu einem seefahrenden Volke werden konnten[2].

Mehr als die Semiten trugen die Griechen zur Weiterentwicklung bei. Die Symbole wurden nun selbst zur Gottheit. Die Sonne als ältestes Symbol wurde zum Sonnengott Râ, die untergehende Sonne zum Tum, die Mittagssonne zum Horus, die in Nacht gehüllte Sonne zum Osiris, der gleich der Sonne heraufkommt, usw. Das Umgekehrte, daß allmählich ein Aufsteigen zum Urewigen vom Sinnlichen stattfand, der Sonne Kraft der erste Gegenstand der Anbetung war, ist nicht wahrscheinlich, wenn auch die Sonne sehr früh als das Symbol der Gottheit, der Sonnenball als deren Sitz erscheint. Ist schon vor 4000 Jahren in Ägypten die Spekulation zu dem Punkte gekommen, der noch heute der Vertiefung harrt[3],

[1] Strauß u. Torney, Altägypt. Göttergl. I 85 ff 105 ff 176 ff 274 303. Ebers, Brugsch u. a.

[2] Pierret: Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 120. Ebers-Guthe, Palästina II (1884) 59.

[3] Fritz, Aus antiker Weltanschauung 59. Vigouroux, Die Bibel II 22 ff. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen, 1886. Auch Brugsch, Strauß u. a. Doch versucht Strauß im II. Bande eine „Entstehung und Geschichte" des altägyptischen Götterglaubens zu geben. Sayce, The Religions of ancient Egypt and Babylonia, 1902. Budge, The Gods of the Egyptians, 1904.

und wurde die Theodizee (natürliche Theologie) in fast allen Lehren gegen das 18. Jahrhundert v. Chr. in Ägypten erfunden, so ist dies nur ein Beweis für eine hohe Stufe der alten ägyptischen Religion, ein Beweis dafür, daß wir nicht voreilig Rückschlüsse machen dürfen. Weder der Symbolismus, noch die philosophische, noch die evolutionistische Erklärung ist für sich ausreichend. Die Entwicklung der ägyptischen Religion, Wissenschaft und Kunst liegt vor der Geschichte; in der Geschichte sind nur Modifikationen, aber Modifikationen in größerem Umfange, als man es bislang anzunehmen gewohnt war. „Ägypten hat entwickelt und festgehalten, wie kein anderes Volk es getan hat, alle Partien, welche ein religiöses System zulassen kann: den Animismus, Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus. Davon kennen wir aber besser nur die letzteren, besonders den letzten." [1]

Zweimal wurde vergeblich gegen den mythologischen Polytheismus reagiert, und zwar von Semiten. Ums Jahr 2000 wollte der Hyksos-Pharao Apapi nur die Götter Set und Amon-Râ gelten lassen, und ein halbes Jahrtausend später versuchte der von einer Semitin (oder Libyerin) Tii abstammende Pharao Chuenaten (Glanz der Sonnenscheibe), der vierte Amenhotep der 18. Dynastie, der selbst eine syrische Prinzessin zur Frau hatte, den Sonnengott Aten-Râ im Gegensatz zu Amon zur alleinigen Geltung zu bringen[2]. Auch dieser Versuch mißlang.

9. Schon früh war ein geschlechtlicher Dualismus in der Einheit gegeben. Daher erscheinen weibliche Gottheiten: Neit, Nut, Pacht, Hathor. Die letztere, die „Himmelskönigin", ist die verbreitetste Göttin und oft an den Tempeln abgebildet. In den Triaden der Lokalkulte wurde der Propator zu einem Vater, die Urmaterie zu einer Mutter, das Kind zu einem Sohn oder einer Tochter. Der Vater ist aber der Ehegemahl seiner eigenen Mutter, d. h. Selbstvater (Autopator) oder ein Sohn seines Kindes. Die Mutter wird zu einem Kind ihrer Tochter, das Kind zum Vater seines Vaters oder seiner Mutter. In Osiris-Isis, dem Urwesen und der den vier Elementen einwohnenden Kraft, hat dieser Dualismus einen naturalistisch-pantheistischen Ausdruck erhalten als Gegensatz zwischen Raum und Licht gegen Sturm und Finsternis.

Die später allgemein gewordene Osirismythe stellt den Osiris als Sonnen- und Nilgott seiner Schwestergattin Isis zur Seite. Beide entsprechen dem babylonischen Bel und Baaltis. Set-Typhon, der Bruder und Feind des Osiris, tötet und zerstückelt ihn, wird von Isis' Sohn Horus

[1] Rev. de l'hist. des rel. II (1886) 46 ff; I (1895) 336 ff.

[2] Katholik II (1900) 193 ff. Steindorff, Die Blütezeit des Pharaonenreichs, 1900. Amélineau, Rev. de l'hist. des rel. I (1898) 177 ff.

überwunden (erschlagen), aber von Isis wieder freigegeben. Osiris lebt in Horus fort und führt zugleich die Herrschaft im Totenreiche[1]. So ist die Zerreißung der Einheit des Osiris nur der Übergang zu einer höheren geistigen Einheit geworden. Derselbe Prozeß wiederholt sich aber in jedem Jahreslauf, wie es nach Herodot jährlich zu Sais dargestellt wurde. Freilich mußte im Bewußtsein des Volkes die Beziehung auf die in der Natur wirkende Einheit Gottes verloren gehen und zur Vergöttlichung der einzelnen Erscheinungen führen. Maspero leugnet sogar alle Abstraktionen.

Dem Volke mußte auch der Kampf zwischen den Göttern von selbst zu einem Kampfe der guten Geister mit den bösen ausarten. Schon die Ägypter des höheren Altertums haben eine Vielzahl, um nicht zu sagen ein Reich solcher übermenschlicher Wesen, die den Göttern entgegen waren, sich ihnen auch wohl widersetzten, die deshalb als böse bezeichnet wurden, also Dämonen. Die Anhänger und Spießgesellen des Set, von denen die Sage berichtet und die an den Götterkämpfen teilnahmen, können nur solche Wesen sein. An ihrer Spitze steht Apap, die Schlange. Osiris und Apis (= Serapis)[2] spielten im später eingeführten Serapiskult die Hauptrolle, weil der verstorbene und begrabene Apis ein Osiris wurde. Thot und Horus, besonders Osiris und Isis überlebten als Leichengötter alle andern. Der Kampf mit Typhon erinnert an den Sündenfall, das Fortleben desselben an die Erbsünde[3].

Daraus erklären sich die drei Klassen ägyptischer Götter von verschiedenem Ursprung: Götter der Toten, Elementargötter und Sonnengötter. Die ersten sind Sokari, Osiris und Isis, vielleicht auch der jüngere Horus, d. h. der jugendliche, welcher den Set überwand (Herakles) und seinen Vater bestattete, Anubis, Nephthys (Nebt'hat). Die Elementargötter repräsentieren die Erde, Siv, den Himmel, Nut, das erste Wasser, Nu, den Nil, Hapi und wahrscheinlich Sovk, Set-Typhon, Horu (Hor als der Ältere, d. h. der nach der Überwindung Sets die Regierung Ägyptens und der Welt führt), Ptah u. a. Die Sonnengötter sind Râ, Shu, Onhuri, Amon u. a.[4]

10. Als letzte Phase des ägyptischen Götzendienstes ist der charakteristische Tierdienst zu bezeichnen, welcher so sehr den Abscheu der Heiden und Christen, die Augenzeugen davon waren, hervorgerufen hat, daß ihnen

---

[1] Die Osiris-Klage s. Baumgartner, Weltlit. I 116 ff.

[2] Clem. Alex., Coh. 4. Orig., C. Cels. 5, 38. Strauß u. Torney, Altägypt. Göttergl. I 455. Preuschen, Mönchtum u. Sarapiskult, 1903. Sauffaye, Lehrb. I² 118.

[3] Kayser: Katholik (1882) 626. Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 53.

[4] Maspero: Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 125; L'hist. ancienne I 26.

Ägypten als das klassische Land des Götzendienstes gegolten hat[1]. Es war ihnen nicht zweifelhaft, daß die Ägypter die Tiere als Gottheiten verehrten. Doch kann dies weder allgemein noch von Anfang an der Fall gewesen sein, soweit auch die Ansichten über die Entstehung und Bedeutung des Kultes auseinandergehen.

Die Klassiker erklären den Tierkult nach einer ätiologischen Sage aus der Furcht der Götter vor Typhon, den Giganten oder Menschen. Bei dem naturalistisch-pantheistischen Zug der ägyptischen Religion lag es nahe, den Tierdienst entweder mit dem zur Mode gewordenen fetischistischen Anfang der Religion (Totemismus) oder mit der kosmologischen Mythe in Verbindung zu bringen. Die erste Erklärung beruft sich auf die ursprüngliche Naturreligion im allgemeinen (Indianer) und auf den Tierdienst der Neger insbesondere. Bei den Ägyptern habe aber die Mythologie sich mit dem von der älteren Stufe her festgehaltenen Tierdienste verbunden und infolge davon nicht herabziehend auf den Inhalt der Göttervorstellungen, sondern günstig auf die Verehrung der Tiere gewirkt, deren religiöse Bedeutung wenigstens für die Priester von der fetischistischen in die symbolische überging[2]. Im Zodiakalkreis habe der Tierdienst mit Rücksicht auf den Landbau eine höhere Bedeutung erhalten, wie denn überhaupt bei den Ägyptern die feste Ordnung des Himmels die Launenhaftigkeit der Naturkräfte nicht recht aufkommen ließ.

Diese Erklärung beruht aber auf der falschen Voraussetzung über die Entstehung und Entwicklung der Religion und widerspricht allem, was oben über die ägyptische Religion gesagt worden ist. Der Tierdienst ist das Jüngere, nicht das Ältere, wie auch Manetho sagt, zur Zeit des Königs Kaiechos (Kakau) seien zuerst „die Stiere Apis und Mnevis in Heliopolis und der Mendesische Bock für Götter gehalten worden". Dieser König kann aber frühestens vor der letzten Hälfte des 39. Jahrhunderts v. Chr. regiert haben[3]. Es können

---

[1] Herodot 2, 65—76; 3, 28. Diodor Sic. 1, 83—90. Strabo 17, 38—40. Plut., De Is. et Osir. 71—77. Dt 4, 16—18; 5, 8. Ex 20, 2—4. Lv 26, 1. Weish 13, 18 f. Aristid., Apol. 12. Clem. Alex., Coh. 2. Orig., C. Cels. 5, 34 ff 39 51. Cypr., Ad Demetr. 12. Eus., Praep. 2, 1; 3, 5. Athan., C. Gent. 23. Döllinger, Judent. u. Heident. 423 ff 445 ff. Sauffaye a. a. O. I² 109 f. Scholz, Götzendienst 21 ff. Schultze, Gesch. d. Unt. I 327; II 233 f. Wiedemann: Archiv. f. Religionswiss. 1904, 478 ff.

[2] Siebeck, Religionsphilosophie 82. Drey, Apologetik II 118. Maspero, L'hist. anc. I 28. Wiedemann, Ägypt. Religion 90 ff. Sauffaye a. a. O. I² 106. Die symbolische Deutung der Priester s. Clem., Recogn. 5, 20 ff. Orig., C. Cels. 4, 18 ff.

[3] Strauß u. Tourney, Essays 44 f; Altägypt. Relig. I 452 ff. Ratzel, Völkerk. II² 47 f 744. Wiedemann: Archiv f. Religionswiss. 1904, 478 f.

höchstens die allgemeinen Züge des Tierkultes zu den „ursprünglichsten Elementen" der ägyptischen Religion gezählt werden.

Dem entspricht auch, daß der ägyptische Tierdienst, so sehr er auch bei der Masse in Götzendienst ausartete, doch nie ganz entgöttlicht wurde und auf die Stufe des an die Sache sich haltenden und den Geist verlierenden Schlangen- und Hyänendienstes der Neger herabsank. Erst in der Entstehungszeit des Totenbuches wurde den „heiligen Tieren" eine besondere Würde zuerkannt, und zwar damals noch allgemein. Wenn auch die Neger durch den Tier- und namentlich Schlangenkult einen Zusammenhang mit den Ägyptern verraten, so hat doch ihre Tierverehrung die Seelenwanderung zur Voraussetzung und gilt meistens den Ahnen. Der ägyptische Tierdienst hat aber mit der Seelenwanderung nichts zu tun, sondern weist vielmehr auf eine Naturvergötterung hin.

11. Demgemäß scheint es wahrscheinlicher zu sein, daß der Tierdienst erst eine Folge des pantheistischen Naturalismus ist, in welchem auch Naturwesen wie die Tiere als desselben Wesens mit dem Gott, dem sie verwandt schienen, gleichsam als Selbstdarstellung Gottes aufgefaßt werden. Dies mußte durch die Wahrnehmung der in den Instinkten der Tiere erscheinenden objektiven göttlichen Vernunft befördert werden[1]. Die Tierfiguren versinnbildeten aber auch den vorausgesetzten Naturprozeß und die dabei beteiligten Gottheiten. Daß der Käfer sich auf den Ursprung, die Genesis, die Vaterschaft bezieht, wie der Geier (mut) auf das Mütterliche, ist eine durch lexikalische Studien festgestellte Tatsache[2]. Die Ogdoas wurde durch vier Paar Männer und Frauen dargestellt. Jene hatten Frosch-, diese Schlangenköpfe. Denn Frosch und Schlange galten als elementare Tierschöpfungen, sie schienen unmittelbar aus der Erde geboren zu werden. Der Frosch ist gleich der Anabiosis oder Wiederbelebung. Dadurch wurde auf die Entstehung der ersten Geschöpfe aus dem Urschlamm des Chaos hingewiesen. Mitunter sind Käfer damit verbunden. Die Schlange mit ihrer Häutung symbolisierte die periodische, auf dem Sonnenlauf basierende Erneuerung der Weltordnung.

Indem man aber diese mit dem Naturprozeß zusammenhängende Symbolik auf die darin tätige Götterwelt übertrug, mußte man, weil die Versinnlichung und Verbildlichung des geistigen Gotteswesens von vornherein abgelehnt wurde, eine die göttliche Kraft versinnlichende Darstellung wählen. Dies ist der mit dem Menschenleib verbundene Tierkopf, der wie eine

---

[1] Diese Erklärung gibt schon P. Brinton für den Tierdienst der Indianer. Vgl. The cath. Univ. Bull. 1904, 57.

[2] Brugsch, Rel. u. Mythol. II 114 158 f. Sauſſaye, Lehrb. I² 110.

erklärende Hieroglyphe den Hauptteil der ganzen Figur bildet und nur wie ein gebrochener und zurückgeworfener Strahl der Gottesſonne erſcheint. Der Widderkopf iſt die Vorſtellung der männlichen Kraft, der Stierkopf der zeugenden Kraft, der Kuhkopf der gebärenden und nährenden Natur, der Froſchkopf des Uranfänglichen, der Schakalkopf des Hütenden und Bewachenden, der Sperberkopf des Aufſtrebens nach der Höhe, der Geierkopf des Mütterlichen, der Ibiskopf der Sendung und Botſchaft[1].

Damit waren im allgemeinen die Tiere als Symbole der Gottheit gegeben. Die Ägypter gingen aber weiter als die Babylonier und Griechen, die in der alten Zeit auch tierköpfige Bilder hatten, dagegen ſpäter bei den reinen Symbolen ſtehen blieben. Sie machten die Tiere ſelbſt zum Gegenſtand der Verehrung, z. B. den Apis (Stier), welchen man zu Memphis, die Katze, welche man zu Bubaſtis verehrte und einbalſamierte, das Krokodil, den Hippopotamus, die in einzelnen Gegenden verehrt, in andern verfolgt wurden. Daraus erklärt ſich, daß verſchiedene Tiere an verſchiedenen Orten verehrt und, wie Athanaſius ſagt, dieſelben Tiere in einer Stadt göttlich verehrt und in einer andern verſpeiſt wurden. Sie wurden um ſo mehr verehrt, je enger ſie mit dem Leben zuſammenhängen, z. B. der Ibis (für Thut) kommt mit der Nilüberſchwemmung, der Schakal kommt an die Gräber, wo Opfer dargebracht wurden. Endlich wurden ſie zu inkarnierten Göttern und in ekelhafter Weiſe gepflegt und bedient. Zur Ptolemäerzeit galten die Symbole bereits für göttlich, wenn auch die Prieſter die Symbolik nie ganz außer acht ließen. Iſt der Fetiſchismus wohl nie ſo grob geweſen wie bei den Negern, ſo kann man doch auf die Ägypter der ſpäteren Zeit das Wort Herodots über die Afrikaner: „Zauberer (Fetiſchdiener) ſind ſie alle", anwenden. Der Vater der Geſchichte bemerkt auch beſonders über das dem Aberglauben und der Aſtrologie ergebene ägyptiſche Volk, es habe Sitten und Einrichtungen gebildet, welche faſt durchaus das gerade Gegenteil von denen anderer Völker ſeien[2].

Hartmann nimmt für die religiöſe Entwicklung eine naturaliſtiſche (Himmel, Sonne, Gewitter), eine zoomorphe und eine anthropomorphe an. Die Ägypter, Inder, Israeliten ſeien nicht über die zoomorphe Stufe (Tierkult) hinausgekommen, die Perſer gar nicht in den Prozeß eingetreten. Die Vermenſchlichung der Götter bei den Griechen, d. h. das Herabziehen des Höchſten in das Alltägliche, wäre alſo das Ziel der Entwicklung!

---

[1] Brugſch a. a. O. II xviii 180 ff. Strauß u. Torney, Altägypt. Religion I 31.

[2] Orig., Ad Rom. 2, 13. Scholz, Götzendienſt 11 ff. Realenzykl. IV³ 418. Sauſſaye a. a. O. I² 153.

12. Der Kult und die Sitte sind das hervorstechende Moment in der vielgestaltigen Religion der Ägypter[1], die eine Volksreligion war und in weitem Kreise es auch blieb. Für die Wohnung der Götterbilder wurden großartige Tempelbauten aufgeführt. Eine, in ein sehr hohes Altertum zurückreichende, zahlreiche, gegliederte, aber nicht kastenmäßig abgeschlossene Priesterschaft, mit der Beschneidung und besonderer Weihe, sorgte für den Tempeldienst und die Opfer. Im Leben und im Dienste wurde strenge Reinheit von ihr gefordert. Zugleich waren die Priester die Gelehrten und die Erzieher. Ihnen verdankt Ägypten seine ganze Zivilisation, die es an die Spitze der Nationen stellte. Die monatlich oder jährlich wiederkehrenden Feste wurden mit feierlichen Prozessionen unter Tanz und Musik begangen. Dem König als dem Repräsentanten der Gottheit, welcher die Herrschaft der Götter fortsetzte, kam gleichfalls eine religiöse Verehrung zu. Doch ist die Zahl der nach ihrem Tod göttlich verehrten Könige gering. Damit hängt die Ahnenverehrung zusammen, welche ein Grundzug der ägyptischen Religion ist, aber nicht zu einem Götterkult ausartete. Deshalb wird von neueren Religionsphilosophen neben dem Fetischismus der Animismus mit Unrecht als die Grundlage der Religion betrachtet. Schon Toland leitet ohne tiefere Begründung die Religion aus der Verehrung der Toten bei den Ägyptern ab, denn die Ägypter hätten die Vorstellung der Unsterblichkeit, von Himmel und Hölle, Geisterwelt und Nekromantie zuerst aufgebracht[2].

Bekannt ist die große Sorgfalt, welche die Ägypter auf die Leichname und die Grabstätten verwendeten. Die zur Zeit der vierten und fünften Dynastie in Memphis aufgeführten Pyramiden legen noch Zeugnis dafür ab. Die Mumien mit ihren von Inschriften bedeckten Särgen, welche Schriften bergen, die von Seligkeit und ewiger Pein im Jenseits erzählen, fehlen heutzutage in keinem Museum. Das Wort Diodors, daß für die Ägypter die Häuser der Lebenden nur Herbergen, die Gräber der Toten ewige Wohnungen waren, wird durch die Ausgrabungen immer mehr bestätigt. Die altchristliche volkstümliche Wertschätzung des Grabes ist nur ein Erbe aus dem Altertum[3]. Die Orientierung der Pyramiden hat im Blick nach Osten einen religiösen Zweck.

Dadurch ist aber auch bewahrheitet, was Herodot über den Glauben der Ägypter an die Unsterblichkeit sagt. Die Ägypter, meint er, hätten

---

[1] Amélineau, Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Egypte ancienne, 1895, 198 ff 225 ff. Zur Beschneidung s. Theol. Lit.-Ztg. 1902, 518 f.

[2] Lechler, Deismus 465. Rev. de l'hist. des rel. I (1891) 149.

[3] Erman, Die ältesten Vorstellungen der Ägypter vom Leben nach dem Tode, Sitzungsbericht der Preuß. Akad. 1898, Hft 25.

zuerst die Unsterblichkeit der Seele in Gestalt des Seelenwanderungsdogmas gelehrt. Allerdings hat kein Volk der Idee der Unsterblichkeit in Verbindung mit gewissen Metamorphosen im Jenseits einen größeren Platz in seinem Leben eingeräumt. Doch ist die (spätere) von Herodot genannte Seelenwanderung nicht damit zu verwechseln[1]. Es ist vielmehr eine Metensomatose. Die Seele kann zu jeder Zeit zum Körper zurückkehren und sich in verschiedene Gestalten verwandeln (Lamm, Sperber mit dem Menschenkopf, Schwalbe, Schlange, Krokodil, Lotos mit Menschenkopf)[2]. Die Unsterblichkeit ist zunächst im Sinne einer Fortsetzung des diesseitigen Lebens aufgefaßt. Der Tod ist nicht ein Markstein zwischen dem diesseitigen und einem andersartigen jenseitigen Dasein, sondern der Übergang zu dem Teil des Lebens, worin die Vergeltung für die Taten im vorangegangenen eintritt. Die Seele wird in der Unterwelt (Amenti) einem strengen Gericht von 42 Richtern unterworfen, welches im Totenbuch ausführlich beschrieben ist. Sie muß nachweisen, daß sie von den Sünden frei ist, welche zur Verdammnis (das Duat, Hölle) führen, und gute Werke vollbracht hat. Die für gerecht erfundene Seele erhält die Unsterblichkeit, die schlechte muß noch ein zweites Dasein durchmachen und wird, wenn auch dieses schlecht war, im Feuer vernichtet. Man mag hierin Egoismus erkennen, muß aber doch mit Hartmann gestehen: „Die Schwerpunktsverlegung aus dem irdischen in den himmlischen Egoismus, aus der zeitlichen in die ewige Selbstsucht schließt die höchstmögliche Steigerung der Religiosität in sich und ist deshalb als Fortschritt von ungeheurer Tragweite zu betrachten.“[3]

13. Die sorgfältige Konservierung des Leichnams gilt als unerläßliche Bedingung des jenseitigen Lebens, aber in der Zwischenzeit existierte der Verstorbene als Khu oder geistiges Ebenbild (Double) in der Nähe der Mumie, als Ba in der Form einer Flamme in den seligen Gefilden. In Verbindung damit stand die Fahrt der Seele in der Barke des Râ. Dann erschien die Seele als Vogel mit Menschenkopf im Jenseits vor Gericht. Interessant ist eine auf ägyptischen Särgen oft wiederkehrende Inschrift auf

---

[1] Zeller, Gesch. der griech. Philosophie I[5] 2, 62.

[2] Döllinger, Judent. u. Heident. 429. Strauß u. Torney, Altägypt. Rel. I 476 ff 497. Wiedemann, Ägypt. Gesch. 192; Rel. 123 ff.

[3] Hartmann, Rel. Bewußtsein 200. Siebeck, Religionsphil. 84. Eine Beschreibung s. Strauß u. Torney a. a. O. I 478 ff. Naville, Das ägyptische Totenbuch der 18. bis 20. Dynastie, 1886. Baumgartner, Weltlit. I 93 ff. Maspero: Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 265 ff. Über die Gewohnheit, Schriften eschatologischen Inhalts mit ins Grab zu geben, s. Karl Schmidt: Zeitschr. f. ägypt. Sprache XXXII 52 ff. Über Theophagie (im Jenseits), Anthropophagie und Menschenopfer bei den Ägyptern s. Controverse I (1884) 78 ff. Über Mykerinos s. Maspero, L'histoire 67.

dem Sarge des Königs Menkaura (Mykerinos) aus der vierten Dynastie. Der König wird als Sohn des Himmels und des Urgewässers, des himmlischen Ozeans (Nut), und Erbe des Gottes der Erde (Seb) dargestellt. Ewig bleibt er unter dem Schutze seiner Mutter (Nut) und ist dadurch vor allen Feinden im Jenseits bewahrt. Daraus folgt, daß schon damals die ägyptische Religion die Form angenommen hatte, welche ihr später ständig verblieb. Auch Osiris wird bereits genannt. Zugleich zeigt unser Text, daß in Ägypten schon im vierten Jahrtausend der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele vollkommen ausgebildet war und daß bereits damals die Erhaltung des Körpers für diese Unsterblichkeit als nützlich galt. Die ägyptischen Texte haben zwar die frühere Annahme widerlegt, daß nach ägyptischem Glauben die Seele zugleich mit dem Körper untergehen müsse, und daß man einbalsamiert habe, um die Seele vor diesem ewigen Untergange zu retten. Dagegen haben sie gezeigt, daß man glaubte, die Seele könne, solange der Körper existiere, in diesen zurückkehren, seine Gestalt wieder annehmen, auf Erden umgehen oder, im Sarge liegend, die zu ihr gesprochenen Worte vernehmen.

Die Auferstehung, welche zuversichtlich geglaubt wurde, schließt eine Umbildung der Leiber nicht aus. Man mag versuchen, diesen Glauben aus dem Wechsel des Tages, Monates, Jahres, aus dem Steigen und Fallen des Niles zu erklären, aber man erhält dadurch nur eine Analogie, welche im wesentlichen auch bei andern Völkern vorhanden ist, aber gerade die Hauptsache nicht aufhellt. Denn in allen diesen Naturerscheinungen liegen tatsächliche Erfahrungen vor, bei der Unsterblichkeit und Auferstehung nicht. Gebete und Opfer für die Verstorbenen, die bis ins Jahr 5000 hinaufreichen, galten als heilige Pflicht, welche besonders den Söhnen oblag. Daraus erklärt sich der Segen, welchen der Besitz eines Sohnes bringt[1].

14. Danach läßt sich vermuten, daß auch die Sittenlehre der Ägypter ziemlich vollendet war. Sie ist von der Hoffnung auf das jenseitige Leben getragen und ebensoweit von einer düstern Resignation[2] als von eudämonistischer Leichtfertigkeit entfernt. Ebenso weist sie manche Ähnlichkeit mit der mosaischen Gesetzgebung auf. Die Normen der Papyrusliteratur machen den Eindruck, als seien sie da, uns den Urmonotheismus der ältesten Kulturvölker zu bezeugen. Lang vor Moses hat Ägypten

[1] Mariette Bey, Musée de Boulaq 28 44 105 ff. Amélineau, Essai 131 ff 296 ff 310 ff.

[2] Gegen die Ableitung des ägyptischen Mönchtums vom Serapiskult (Weingarten) hat außer Butler und Ladeuze Preuschen (Mönchtum und Sarapiskult², 1903) geschrieben. Aszetische Tendenzen seien der ägyptischen Religion fremd.

Maximen aufgestellt, welche den Vergleich mit den Gesetzen der hebräischen Propheten und der griechischen Philosophen aushalten können. Besonders bemerkenswert ist die hohe Stellung der Frau. Treue und Keuschheit werden gerühmt. Die Polygamie war nicht verboten, aber jedenfalls nicht allgemein und mit Ausnahme der Könige, die selbst ihre Schwestern und Töchter heirateten, nicht zum Haremswesen ausgeartet. Die rechtliche Gleichstellung beider Geschlechter war mit der Monogamie gegeben. Bezeichnet man doch Ägypten als das erste Land, in welchem der Grund zu einer würdigen und dem Manne koordinierten Stellung der Frau gelegt wurde.

Ebenso waren dadurch die sozialen Pflichten geregelt. Nicht nur waren die gemeinen Vergehen gegen die Person und das Eigentum verboten, sondern auch jedes andere Unrecht und die Lüge. Dagegen wurde die Barmherzigkeit, besonders gegen Witwen und Verlassene, gepriesen. Es läßt sich unschwer eine Analogie mit dem Dekalog nachweisen. Die ältesten Papyri und Inschriften schärfen die Pflichten gegen Gott, Menschen und Staat ein, rühmen die Eltern-, Kinder-, Gattenliebe. Sie verbieten die Trunkenheit, Lüge, Mord. Das Totenbuch läßt die Seele vor dem Richter sagen: Ich habe kein Unrecht begangen gegen die Menschen, nicht Lügen vorgebracht; ich kenne keine Sünden, ich habe nicht jeden Tag arbeiten lassen, ich habe nicht getötet, nicht die Ehe gebrochen, nie heimlich gestohlen usw.; in den Papyri der römischen Zeit kommt ein positives Bekenntnis zum negativen hinzu.

15. Ein Bild des ägyptischen Lebens auf Grund des Glaubens an Vergeltung und Bestrafung (im Feuersee) ist geeignet, uns eine hohe Achtung abzugewinnen. Obenan steht die Verehrung der Götter, die Beobachtung ihres Dienstes, die Opfer. Im Reden über sie, bei der Herumtragung ihrer Bilder, in der heiligen Scheu vor ihrem Eigentum und vor den heiligen Tieren gab sich die tiefe religiöse Gesinnung kund. Dem Nebenmenschen gegenüber galt die Hochachtung des Lebens, Menschenliebe und Barmherzigkeit. Auch gegen Dienstpflichtige oder Leibeigene und Notleidende sollte die Barmherzigkeit geübt werden. Fremde galten als unrein. Zahlreiche Reinigungen und Waschungen mußten die Reinheit wieder herstellen. Das fremde Eigentum wurde respektiert. Gewicht und Maß waren streng vorgeschrieben. Gegen den König wurde die Ehrerbietung erwiesen, im Amt Treue und Gewissenhaftigkeit gefordert. Die höhere Stellung der Frau brachte es mit sich, daß die eigene und fremde Ehe heilig gehalten, Züchtigkeit und Keuschheit verlangt wurden. Auf dem Ehebruch stand für Mann und Frau Feuertod. Trotzdem fehlt es nicht an Zeichen, daß im alten Reiche wie später beim Verkehr beider Geschlechter große Zügellosigkeit geherrscht habe. Sodomie und Bestialität galten, wie überall im Orient,

als geringe Vergehen. Die persönliche Würde aber bestand in einem Leben nach Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Geradheit und Ehrlichkeit in Worten und Werken. Bescheidenheit, Friedlichkeit, Anspruchslosigkeit und Genügsamkeit galten als Tugenden des religiösen Ägypters.

Das Leben der Seligen, Verklärten, wurde als eine möglichst gesteigerte Fortsetzung des vorangehenden Erdenlebens betrachtet. Speise und Trank aus den Opfern waren ihre Nahrung. „Im übrigen waren ihre Freuden und Genüsse den irdischen nur allzu ähnlich und erinnern in manchen Stücken an das mohammedanische Paradies mit seinen Houris.“ [1] Ja auch im diesseitigen Leben war seit der zwölften Dynastie (3000 bis 3500?) neben der traditionellen Lehre ein starker epikureischer Zug erkennbar. Deshalb wird man den tatsächlichen sittlichen Zustand doch nicht überschätzen dürfen. Aber ein „Gefühl des Ewigen und Unendlichen, Heiligen und Guten, das die Welt regiert und von dem wir abhängen, von Recht und Unrecht, von Heiligkeit und Tugend, von Unsterblichkeit und Vergeltung“ konnte nicht ohne heilsamen Einfluß auf das Leben sein. Auch als die ägyptische Religion und Sitte immer mehr zerfielen, ging von Ägypten der reiche Schatz wissenschaftlicher Kultur doch zu den Griechen und Römern über. Alexandrien wurde der Mittelpunkt der Wissenschaften und der größte Handelsplatz der Welt. Auch hierüber schritt die Zeit hinweg. Theodosius I. besiegelte den Zerfall der alten ägyptischen Kultur, indem er das Serapeion in Alexandrien zerstörte (391 n. Chr.)[2]. Die ägyptische Gnosis und das koptische Christentum haben vieles aus der alten ägyptischen Religion entlehnt[3].

§ 9.

Die Religion der Semiten.

Semitische Völker. Grundzug ihrer Religion. — Naturdienst und deisidämonischer Charakter. Glaube an Gottes Allmacht und an die Vorsehung. Ursprünglicher Monotheismus. — Theokratie. El. Naturalistischer Polytheismus. — Assyrien und Babylonien. Assur. Einteilung. — Keilinschriften. Hammurabi. Berossus. — Akkader und Sumerier. Schamanismus. Semiten. Licht- und Feuerdienst. — Ilu. Götterhimmel. — Schöpfung und Sündflut. — Kultus und Sitten. — Kunst und Wissenschaft. — Religion der Vorderasiaten, Syrier, Phönizier und Kanaaniten. Monotheistischer Pantheismus. — Ausschweifender Kultus. — Einfluß auf die Israeliten. — Die Feier des siebten Tages. Der Glaube an die Unsterblichkeit. — Die Religion der Araber. — Sitten. — Schlußbemerkung.

---

[1] Strauß u. Torney, Altägypt. Rel. I 494 ff; II 354 ff. Vigouroux, Bibel II 29 ff 79 175 ff 214. Rev. de l'hist. des rel. I (1890) 203 ff; I (1891) 137 ff.

[2] Theod., Hist. eccl. 5, 22. Schultze, Gesch. d. Unt. I 263 ff; II 226 ff.

[3] Kath. Missionen 1899, 184 ff. Rev. de l'hist. des rel. I (1890) 203 ff.

1. Eine alte, aber untergegangene Kultur repräsentieren die Semiten, welche vielfach mit den Ägyptern in der Kultur verwandt und mit ihnen rivalisierend durch ihre Beziehungen zum auserwählten Volke in der Geschichte der Offenbarung seit alters her eine bedeutende Stelle eingenommen haben. Man rechnet zu den Semiten die Westsemiten: Hebräer, Phönizier, Punier; die Nordsemiten oder Aramäer: Syrier, Samaritaner, Nabadäer, Mandäer; die Ostsemiten: Babylonier, Assyrier; die Südsemiten: Araber, Sabäer, Äthiopier. Die Nachkommen Sems besetzten die Länder, welche sich von Obermesopotamien bis zum Ende des südlichen Arabien und bis zu den Ufern des Mittelmeeres und bis an den Tigris erstrecken. Ihre Aufzählung (Gn Kap. 10) geht geographisch von Ost nach West. Die Kanaanäer (und Hethiter) werden in der Völkertafel zu den Kindern Chams gezählt. Die neuere Anthropologie stimmt damit überein, obwohl die Sprache semitisch war. Die Chaldäer werden gar nicht genannt. Das Alte Testament verbindet sie mit Babel erst von 2 Kg 24, 2 an.

Wollen wir den allgemeinen Grundzug der semitischen Religionen hervorheben, so können wir den ziemlich rohen Naturdienst, die Vergötterung einerseits der Naturkräfte, anderseits der Himmelskörper, namentlich derer, welche durch ihren sichtbaren Umlauf Gegenstand der Beobachtung geworden waren (Astronomie und Astrologie), und den abergläubischen Charakter mit Magie und Divination (chaldäische Zauberer!) namhaft machen. Die Götter sind nicht nur Schutzherren ihres Stammes, sondern auch Naturgötter. Die Differenzierung der Gottheit in ein männliches und weibliches Prinzip hängt damit zusammen. Dieser Naturdienst bildet eine Brücke zu der Religion der Naturvölker.

Außerdem ist aber den späteren Semiten die Anerkennung der unumschränkten Oberherrlichkeit, Allmacht und Willkür Gottes, nur durch die Zuversicht auf seine Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gnade gemildert, und die Verehrung Gottes in der Geschichte als Vorsehung[1] gemeinsam. Während die arischen Religionen theanthropisch sind, haben die semitischen einen theokratischen Charakter. Bei diesen gilt die Schöpfung aller Dinge ohne Mittelwesen; bei jenen das Hervorgehen aus Gott, bei diesen geht die Macht über alles, hier der Kampf; hier heißt es: der Mensch wird

[1] M. Müller, Religionswissenschaft 140. Kuenen, Volksreligion 24. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte II (1888) 537. Rev. de l'hist. des rel. II (1897) 384 ff. Zum Sprachcharakter s. Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen, 1881; Altisraelitische Überlieferung, 1897, 204 ff. Winckler, Gesch. Babyloniens u. Assyriens I (1892). Lagrange: Rev. bibl. 1901, 27 ff (gegen Winckler, der Arabien als Wiege der semitischen Rasse bezeichnet). La méthode historique 1903, 59 ff. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens I (1905).

Gott, und Gott wird Mensch, was bei den Semiten absurd erscheint. Diese suchen Gott außen, die Arier im Innern, im Herzen. Dies setzt voraus, daß die Semiten persönliche über die Natur erhabene Götter verehrten und ursprünglich dem Monotheismus ergeben waren[1]. Wollte man doch im Widerspruch mit der Geschichte, welche für den Polytheismus spricht, den Monotheismus als eine semitische Rasseneigentümlichkeit bezeichnen (Renan), welche noch in Mohammed zum Durchbruche gekommen sei.

2. Mit dem Glauben an einen Herrn und Gebieter, an einen alles leitenden Gott ist die tiefste Ehrfurcht und Unterwerfung unter die göttliche Macht unzertrennlich verbunden. Deshalb ist den Semiten der höchste Gott der einzig wahre König, der irdische Regent ist nur sein Stellvertreter. Eine göttliche Verehrung der Könige wie in Ägypten findet sich nicht[2]. Wie die Arier in Dyu einen in ein hohes Altertum zurückweisenden gemeinsamen Gottesnamen hatten, so besaßen die Semiten in El (Babel = Pforte Gottes; babylonisch: Ilu, akkadisch An, Anu, der Gott des Himmels, der König; Babilu oder Babili = Tor Gottes, Babilani = Tor der Götter) für Gott ein Wort, welches ihre frühere religiöse und sprachliche Einheit bezeugte.

Die Etymologie des Wortes ist unsicher. Nach den einen ist es aus ul, alâh = stark sein abzuleiten, nach andern aber soll es das abstrakt Göttliche, die Einheit des Göttlichen, die Quelle, aus welcher alle einzelnen Götter hervorgegangen sind, bezeichnen[3]. Lagarde und Delitzsch wollen es gleich der Präposition el = zu als Ziel deuten, weil man sich Gott im Himmel wohnend gedacht habe. Übrigens sei nicht die Etymologie das Wichtigste, sondern die Hauptsache bleibe, daß jene nordsemitischen (kanaanäischen) Stämme, die wir um 2500 v. Chr. im Norden wie im Süden Babyloniens ansässig finden, und deren größter Monarch nachmals (um 2250, 2050 nach Scheil) der König Hammurabi gewesen, Gott als ein einheitliches geistiges Wesen dachten und verehrten. Allein weder die Etymologie noch die Folgerung wird anerkannt. Im Kodex Hammurabis spielt die Vielgötterei eine große Rolle. Will man „monotheistische Strömungen

---

[1] Pesch, Der Gottesbegriff in den heidn. Religionen des Altertums 132 f. Vigouroux, Die Bibel I 347. Renan hat seine Behauptung zurückgenommen: Histoire du peuple Israël I (1887) 33 ff (Wüstencharakter). Vgl. auch Strauß u. Torney, Essays 59 170. Sauffaye, Lehrb. I² 162 255. Hommel, Altisrael. Überl. 74 f 291.

[2] Wird von Tiele (Babyl.-assyr. Gesch. II 18 ff 26 ff 492 f) u. a. bestritten, doch gibt er zu, daß dieser Kult in Assyro-Chaldäa viel später aufkam.

[3] Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und der Heiden, 1888, 270 ff 285. König, Bibel u. Babel, 1902, 31 ff.

innerhalb der babylonischen Religion" (A. Jeremias) zugeben, so bestehen dieselben in philosophischen Betrachtungen über die Einheit der Welt oder in der Unterordnung der Lokalgötter unter Marduk (henotheistisch), sind aber nur quantitativ, nicht qualitativ, wie nur der geschichtliche Gott im Alten und Neuen Bund erscheint, der Vater der Menschen, der in Jesus Christus alle Menschen erlöst. Anderseits wird bestritten, daß die Babylonier und Assyrier einen gesonderten, über den höchsten Göttern stehenden Begriffsgott Ilu gekannt haben. Der einzige Beleg beruhe auf einer verfehlten Deutung[1]. Jedenfalls sind die Spuren des Monotheismus in der bekannten Religion äußerst spärlich.

Ein naturalistischer Polytheismus beherrschte alles. Die verschiedenen Namen, welche man dem einen Gott zur Bezeichnung seiner verschiedenen Eigenschaften beilegte, wurden personifiziert und dadurch von dem einen Gott unterschieden. Eine weitere Förderung erhielt der Polytheismus hier wie anderwärts durch die Vereinigung der verschiedenen Stammesgottheiten in ein einziges Pantheon. Denn anfänglich hatten jeder Stamm und jede Stadt ihre eigenen Götter, welchen sie einen speziellen Kult widmeten, ohne aber die Gottheiten und die Macht der Gottheiten fremder Städte und fremder Völker zu bezweifeln. Von den Göttern erwarteten die Semiten Hilfe gegen ihre Feinde, Rat durch Orakel oder Wahrsager und ein Rechtsurteil in schwierigen Fällen[2].

3. Assyrien und Babylonien gehören zusammen[3]; denn Ninive und Babylon repräsentieren wohl ethnisch verschiedene Rassen, aber religiös und sprachlich keine verschiedenen Völker, nicht einmal zwei Reiche, obwohl zwischen beiden ein fortwährender Kampf stattfand, bis endlich unter Sargon (722—705) die Unterjochung Babels gelang. Sennacherib eroberte

---

[1] Tiele a. a. O. II 539. Rev. de l'hist. des rel. II (1889) 312 ff. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testaments, 1897, 80 ff. Vgl. aber Lenormant, L'histoire ancienne V 227 ff. Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 189 ff; II (1904) 246 f.

[2] Fischer, Heidentum 182 ff. Saussaye a. a. O. I² 174 ff. Zu den neuentdeckten Denkmälern und Inschriften s. Wachsmuth, Einleitung 376 ff. Hommel: Allg. Ztg. 1888, Beil. 293. Zu den Akkadern: Siebeck, Religionsphilosophie 80. Zur Schrift: Tiele a. a. O. II 557 ff; Gesch. der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Gr. Deutsch von Gehrich I, 1: Gesch. der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Religion, 1895; I, 2: Gesch. der Religion in Vorderasien, 1896. Smith, Die Religion der Semiten, 1899. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1905.

[3] Winckler, Gesch. Babyloniens u. Assyriens, 1892, 3 f. Hoberg, Genesis 100 ff. Saussaye a. a. O. I² 193 ff. Dagegen bezeichnet Hommel (Altisrael. Überl. 144) die Assyrier als Araber von Haus aus.

689 die Stadt. Nur die einzige Gottesbezeichnung Assur ist den Assyriern ausschließlich eigen. Wahrscheinlich ist Assur (der Heilbringende) nur der vergöttlichte Urahne der Assyrier, der zweite Sohn des Sem, der seinen Namen auf das Land übertrug.

Gewöhnlich teilt man die Geschichte beider Reiche in eine altbabylonische, eine assyrische und eine neubabylonische Periode ein. Die erste fällt in ein hohes, aber nicht ganz vorsemitisches Altertum, etwa bis ins 38. (nach andern 29.) Jahrhundert v. Chr. (Sargon I. 3750). Sie hat durch Hammurabi (2250) eine hohe Bedeutung erhalten, denn er hat Babylon zur Hauptstadt der bisher unabhängigen Reiche Chaldäas gemacht. Die zweite Periode beginnt mit dem 14. Jahrhundert, in welchem die seit unbekannter Zeit, jedenfalls vor dem Jahre 2000 sich absondernde assyrische Macht sich stärker zu entfalten anfing, und hat 745—609 eine neue Epoche. Die kurze neubabylonische Periode ist mit der Eroberung Assyriens und Zerstörung Ninives durch die Babylonier und Meder (608; 626 durch die Scythen) begrenzt. Der Sohn dieses Eroberers Nabopolassar war Nabuchodonosor, einer der bedeutendsten Herrscher des Morgenlandes. Unter seinen Nachfolgern sank die Macht rasch, bis ihr Cyrus 539 durch die Eroberung Babels ein Ende machte.

4. Die babylonischen Originalien, deren Kopien die im alten Ninive und seiner Nähe gefundenen Keilinschriften der Tontäfelchen aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. sind, reichten wahrscheinlich bis 2000 hinauf. Neuestens hat man in Tello in Südbabylonien eine ganze Sammlung uralter, bis ins 4., ja teilweise sogar bis ins 5. vorchristliche Jahrtausend zurückgehender Denkmäler ausgegraben, welche die sumerische Kultur in ihrer Blüte zeigen. Die Ausgrabungen der Amerikaner im Bel-Tempel zu Nippur zeugen gleichfalls für die hohe sumerische Kultur in dieser politisch-religiösen Metropole um das Jahr 4000. Ebenso sind keilinschriftliche Dokumente (Babyloner Chronik) für die Identität des Tiglatpileser und Phul entdeckt worden. In Tell-el-Amarna (Ägypten) wurden Tontafeln mit Keilinschrift aus der Mitte des 15. Jahrhunderts v. Chr. gefunden. Es sind Korrespondenzen babylonischer, syrischer und philistäischer Könige und Fürsten an den damaligen Pharao Chu-en-Aten, den Einführer eines solaren Monotheismus. Also haben wir 100 Jahre vor Moses eine Keilinschriften-Korrespondenz[1]. Die Keilschrift ist aber aus einer Hieroglyphenschrift der Altchaldäer hervorgegangen. Letztere geht wenigstens ins

[1] Winckler, Die Tontafeln von Tell-el-Amarna, 1896. Preuß. Jahrb. II (1901) 224 ff. Das Zeitalter Hammurabis, 1902. Grimme, Das Gesetz Hammurabis und Moses, 1903. Hilprecht, Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bel-Tempel zu Nippur, 1903.

4. Jahrtausend zurück und ist den Chaldäern wahrscheinlich von einem höher gebildeten Volke zur See zugekommen. Doch soll keine Abhängigkeit von der gleichaltrigen ägyptischen und chinesischen Schrift nachzuweisen sein. „Das einzig Mögliche ist, daß diese drei Schriftarten einen gemeinschaftlichen Ursprung haben, aber bei jedem der drei Völker selbständig weiter gebildet sind," denn alle schreiben von oben nach unten und von rechts nach links. Die Gegenstände und Figuren wenden dem Leser die Vorderseite zu. Durch diese Funde ist erwiesen, daß im 15. Jahrhundert, zur Zeit der ägyptischen Herrschaft, „das Babylonische in ganz Syrien die offizielle Sprache gewesen, in der die syrischen Dynasten mit ihrem Oberherrn, dem Pharao, korrespondierten, — eine Tatsache, die trotz allem, was wir wußten, so überraschend gewesen ist, daß sie in ihrer vollen Bedeutung noch von niemand gewürdigt ist"[1]. Winckler macht die einheitliche, geschlossene babylonische Weltanschauung zur Grundlage der indischen und chinesischen Weltanschauung und läßt die Verbreitung der Schrift nach Osten und nach Westen von Babylon ausgehen.

Die wesentlichen historischen Daten stimmen mit dem Alten Testament und mit den von Eusebius im Chronikon, von Alexander Polyhistor und Josephus überlieferten Fragmenten des babylonischen Priesters Berossus (ca 300 v. Chr.) überein. Dieser hat für die babylonische Geschichte dieselbe Bedeutung, wie der ägyptische Priester Manetho, aus dessen Geschichte Josephus gegen Apion Fragmente, Julius Afrikanus und Eusebius Auszüge überliefert haben, für die ägyptische Geschichte. Die schwierige und noch vielfach unsichere Entzifferung der dreifachen Keilinschriften (persische, medische, babylonisch-assyrische) bringt es mit sich, daß auch die Gesamtdarstellung der Religion und Geschichte dieser Völker noch vielen Unsicherheiten unterliegt.

5. Die bekannte, polytheistische assyrisch-babylonische Religion setzt eine frühere, sehr alte, für uns ziemlich unfaßbare, Religion in jenen Ländern des Zweistromgebietes voraus[2]. Bleibt es ja bis jetzt dahingestellt, ob die Akkader und Sumerier, deren Herrscher die alten Könige von Babylon waren, und von welchen zuerst ideographisch, dann phonetisch die

---

[1] Meyer, Gesch. d. Altertums II 133. Nikel, Herodot und die Keilschriftforschung, 1896, 13 ff. Delitzsch, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems oder der Ursprung der Keilschriftzeichen, 1898. Hommel, Altisrael. Überl. 215 ff. Baumgartner, Weltlit. I 54 ff.

[2] Lenormant, La magie chez les Chaldéens, 1874; La divination et la science des présages chez les Chaldéens, 1875; L'histoire ancienne I 308. Maspero, L'histoire 131 ff. Annal. de phil. II (1887) 44 ff. Rocholl, Phil. d. Gesch. II 223; 240 f eine Vergleichung zwischen arischem und semitischem Denken.

Keilschrift gebildet worden sein soll, ursprünglich ein semitisches (assyrisches) Volk gewesen seien[1] oder nicht[2]. Man betrachtet das Akkadische als die semitische Sprache der Babylonier und sucht für die agglutinierende sumerische Sprache eine Verwandtschaft in der turanischen Sprachfamilie, bei den Chinesen oder den Kassi (Kossäern). Andere (Tiele, Baumgartner) rechnen sie zu der sog. chamitisch-kuschitischen Gruppe, welche der semitischen sehr nahe kommt. Davon wären die nichtsemitischen Kassi, welche in Babylonien eine bedeutende Rolle gespielt und zur Zeit des Sennacherib östlich von Assyrien und nördlich von Elam (Susiana) gewohnt haben, zu unterscheiden. Mit den Kossäern wären die Kasdim identisch. Letztere sind aber nach andern (Schrader) vielmehr semitisch.

Jene Urvölker huldigten anfangs dem allen ural-altaischen Völkern gemeinsamen Schamanismus. Der große, unnahbar gedachte Geist des Himmels, der auch mit Sonne und Mond identifiziert wurde, und der große Geist der Erde und Wassertiefe bildeten mit einem Heere zahlreicher niederer Geister das Pantheon. Später wurde der Himmelsgott Anu, dessen Sohn Jubilla, Bel (Herr, Luftgott) und dessen Sohn Enki, Ea (Meergott) genannt. Um sie sinnenfälliger zu machen, ersetzte man schon früh den Luftgott Bel durch den Wetter- und Windgott Rammân und den Erd- und Meergott Ea durch den Mondgott Sin. Als Vermittler zwischen Ea und den Menschen figuriert Eas Sohn Mirri-Dugga (die aus dem Ozean aufsteigende Morgensonne), der später mit dem solaren Lokalgott der Stadt Babel, dem Amar-Udugga (Marduk) identifiziert wurde. Seine Schwester und Gemahlin ist Ishtar, sein feindlicher Bruder Nirgal mit der Gemahlin Ghanna oder Gula[3].

Die assyrisch-babylonische Religion der sehr früh eingewanderten Semiten war ursprünglich Licht- und Feuerdienst, der von einem göttlichen dualistischen Lebensprozeß durchzogen ist. Sonne und Erde, Bel und Beltis, überhaupt der Gegensatz des männlichen und weiblichen Prinzips, welcher im Manichäismus fortlebte, sind die Grundlagen des Prozesses. Während die Ägypter von der Ordnung im täglichen und jährlichen Laufe des Himmels ausgingen und die Ordnung und Einheit des Göttlichen daraus folgerten, lasen die Chaldäo-Assyrier im Gesamtsternsystem, besonders im planetaren, die Offenbarung des göttlichen Wesens. Sie betrachteten die Sterne als wahre äußere Manifestationen und machten daraus in ihrem

[1] Sayce, Lehrb. I² 165 f. Jeremias: Theol. Lit.-Ztg. 1898, 505 ff.

[2] Weißbach, Die sumerische Frage, 1898. Baumgartner, Weltlit. I 55. Winckler, Die Völker Vorderasiens. Die Amarnazeit, 1899.

[3] Hommel, Abriß der Gesch. der vorderasiatischen Kulturvölker u. Ägyptens, 1889, 21; Altisrael. Überl. 62 ff.

religiösen System die sichtbare Erscheinung der göttlichen Hypostasen, welche aus der Substanz des absoluten Seins, das sie mit der Welt, seinem Werke, identifizierten, emanierten. Die Götter, welche den Sternen und Planeten gleichgesetzt wurden, sind zugleich Kinder und Herrscher der Erde, Dolmetscher des göttlichen Willens. Die offizielle öffentliche Religion ist nur ein weiterer siderischer Pantheismus, ohne Mysterien, ohne esoterische Lehre, ohne Metaphysik. Durch die enge Verbindung des Himmels und der Erde erklärt es sich, daß im Gegensatz zu dem siderischen Charakter die babylonische Religion als polytheistische Naturreligion eines ackerbautreibenden Volkes bezeichnet wird[1]. Das Volk aber sank in groben Sabäismus und abergläubischen Magismus herab.

6. Ein erstes immaterielles Prinzip, von welchem alle andern Götter herkommen, ist Ilu, „der Gott" mit Auszeichnung. Die Griechen verglichen ihn mit Kronos. Später identifizierte man ihn zu Ninive mit Assur, zu Babylon mit Bel-Marduk[2]. Daher ist es schwierig, ihn als über den andern stehenden Begriffsgott nachzuweisen. In älterer wie in jüngerer Zeit kann von einem wirklichen Monotheismus nicht die Rede sein[3]. In den Keilschriften findet sich aber der Satz, daß der Gott Anshar-Assur sich selbst geschaffen habe. Aus ihm ging ein männliches (Apsu = Abgrund) und ein weibliches, passives (Mumu Tiâmat = Chaos, Schlange, Drache) Wesen hervor. Dieses Paar erzeugte ein zweites Paar, aus welchem bei der Herstellung der Weltordnung eine Triade von kosmischen Göttern entstand: Anu, Bel, Ea, Vater, Mutter und Sohn; Himmel, Erde, Wasser. Da diese Religion zusammengesetzt war aus dem Ritual der Geister und dem magischen Aberglauben der nichtsemitischen Ureinwohner und aus dem Sonnenkult und den astronomischen Vorstellungen der Semiten, so bildete sie ein oft zusammenhangsloses und widerspruchsvolles Gemisch. Das Göttliche erscheint mehr als feindliche, furchtbare Macht, dessen Zorn man durch magische Gebete und Opfer sühnen muß, denn als ein gütiges Wesen.

Anu, Bel, Ea mit den weiblichen Gottheiten Antum, Belit und Damkina galten der Reihe nach als die höchsten Götter und repräsentierten die drei

---

[1] Sayce a. a. O. I² 165 ff. Dagegen Winckler: Preuß. Jahrb. II (1901) 226 ff.

[2] Lenormant, L'hist. anc. V 169 ff 227 ff. Stimmen aus Maria-Laach I (1893) 426 ff. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, 1890, 140 ff 189. Epping u. Straßmaier, Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel, 1889. Kugler, Die babylonische Mondrechnung, 1900. Keil, Zur Babel- und Bibelfrage, 1903, 19 ff.

[3] Zimmern, Keilinschriften und Bibel, 1903, 34.

großen Weltteile. Bel (Herr) ist historisch der erste Herrscher Assyriens, mythisch der Sonnengott. Wie jeder Gott seine Gemahlin hat, so steht neben ihm die Himmelsgöttin Beltis (Herrin), Semiramis, Aschera (Femininum zu Assur), Astarte, Mylitta[1]. Als ihre Heimat ist Babylonien durch die Keilschriften nachgewiesen worden. Dort lautet ihr Name Ischtar, deren Höllenfahrt zum Wasser des Lebens ausführlich geschildert wird. Sie heißt die Tochter des Ea, des Gottes der himmlischen und irdischen Gewässer, des Fischgottes, der nach Berossus der älteste Gott der Assyrier ist. Sein Sohn ist Marduk. Ebenso gehört zu ihm Nebô. Ischtar soll auch eine Tochter des Sin (Mondsgott) sein und wurde als Himmelsgöttin (Planet Venus) verehrt[2]. Weil sie unter den verschiedenen Namen das weibliche Prinzip repräsentiert, galt sie auch als Göttin der fruchtbaren Erde. Außerdem zeigt sie aber nicht nur den kriegerischen Mut, sondern auch die sinnliche Liebesglut. Diese Beziehung hat bald alle andern so sehr überwogen, daß nach dem Zeugnisse Herodots (vgl. Jeremias) der Kult der Mylitta eine Verherrlichung der Unzucht war. Wie die Sonne eine doppelte Wirkung hat, eine belebende und verheerende, und anderseits der Empfängnis der Tod gegenübersteht, so wurde Bel oder Baal oder Moloch auch zu einem feindlichen Gott, den man durch Menschenopfer zu besänftigen suchte, und die Liebesgöttin Aschera zur Todesgöttin. Diese zweite Generation der Götter: Mond, Sonne, Venus, sind die eigentlichen Regenten des Weltalls. Kriegsgötter waren Adad und Nirgal mit seiner Gattin Gula. Als Babel mit seinem Beltempel Hauptstadt wurde, waren es der von Hammurabi aus Eridu eingeführte Marduk mit seiner Gattin Zarpanitu und Nebô (in Borsippa, dessen Turm = babylonischer Turm?). Der höchste Gott in Verbindung mit der Trias: Anu, Bilu, Ea, der zweiten Trias: Sin, Shamash mit Tammuz (Sonne), Rammân (Adad, Atmosphäre), und den Göttern der fünf Planeten: Ninib (Saturn), Marduk (Jupiter), Nirgal (Mars), Ischtar (Venus), Nebô (Merkur), bildete den großen Rat der 12 Götter.

7. Am meisten Aufsehen hat die Assyriologie durch die Funde über die Urgeschichte, besonders über die Schöpfung und Sündflut gemacht. Die alten Priester des Euphratlandes haben sich zuerst die Frage

[1] Lagrange: Rev. bibl. 1901, 546 ff. Scholz, Götzendienst 347 ff. Realenzyklopädie II³ 148 ff.

[2] Ebers-Guthe, Palästina II 64. Vigouroux, Bibel III 111 ff 237; IV 27. Gegen Zimmern (Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Religion, 1896), der die Trias Ja, Marduk, Gibil (Bilgi) mit der christlichen Trinität vergleicht, s. Jensen: Theol. Lit.-Ztg. 1897, 3. Es sei kein Vergleich mit der festgefügten Trinität des Christentums, aber Ja, Marduk, Nabu bilden eine Gruppe.

nach dem Urgrund der Dinge vorgelegt und eine lückenlose, systematische Weltanschauung geschaffen, welche im Altertum unübertroffen dasteht und auf alle Kulturvölker gewaltig eingewirkt hat. Ihre Berichte tragen das Gepräge der späteren Legende und der absichtlichen Ausschmückung, zeigen aber unverkennbare Parallelen mit der biblischen Urgeschichte. Hat man auch in der ersten Freude den prinzipiellen Unterschied und die kleineren Abweichungen über den zahlreichen Ähnlichkeiten übersehen und geradezu eine höhere Aufklärung über das dunkle Gebiet erwartet und neuerdings ihren Einfluß auf die Bibel übertrieben, so bleibt doch eine wertvolle Bestätigung des biblischen Berichtes übrig. Bei der relativen Unabhängigkeit liegt hier zugleich ein Beweis für die Uroffenbarung und älteste Überlieferung vor[1].

Die doppelte Erzählung über die Schöpfung hat in Berossus einen zuverlässigen Zeugen. Sie kennt das anfängliche Wasser mit der Finsternis, den Geist über dem Chaos und den Plural Gn 1, 26. Himmel und Erde wurden aus dem Chaos durch Teilung (des Weibes Thavatth-Omoroca, Tiâmatum-Uruk) von Bel-Marduk gemacht. Dann schnitt Bel sich selbst den Kopf ab, und die Götter bildeten aus seinem mit Erde vermischten Blute die Menschen in körperlich und geistig vollendetem Zustande. Damit war zugleich der Grund zur Zivilisation gelegt; denn die Menschen sind durch die Art der Erschaffung göttlicher Intelligenz teilhaftig geworden. Was vom Paradies nach dem Gilgamesch-Epos und Sündenfall nach einem Tonzylinder mit einem bekleideten Mann und Weib vor einem Baum (Zeder) mehr vermutet als angedeutet wird, ist sehr verschieden von dem Bericht der Genesis. Die Kosmogonie ist also zugleich Theogonie in Verbindung mit der solarischen und siderischen Mythologie. Eine Parallele zu Gn 3 existiert nicht in der babylonischen Literatur.

Den Bericht über die Sündflut (Gilgamesch-Epos) haben wir schon früher besprochen[2]. Der gerettete Noe heißt nach der unsichern Entzifferung Ut-na-pi-štim, mit dem Beinamen Hasisatra, den Berossus mit Xisuthrus wiedergibt. Er baute sich auf den Rat des Ea, um dem von Bel an-

---

[1] Gegen Delitzsch (Babel u. Bibel, 1902) s. König, Bibel u. Babel, 1902; Die Babel-Bibelfrage u. die wiss. Methode, 1904. Saussaye, Lehrb. I² 183 206 f. Baumgartner, Weltlit. I 70 ff. Keil, Zur Babel- und Bibelfrage, 1903, 47 ff. Gall: Archiv f. Religionswiss. 1902, 289 ff.

[2] I³ 761 ff. Daselbst die Literatur. Auch Tiele, Babylon.-assyr. Gesch. II 519 ff 536. Baumgartner a. a. O. I 76 ff. Jensen a. a. O. 1901, 33 zu Jeremias, Hölle u. Paradies bei den Babyloniern, 1900. Öttli, Der Kampf um Bibel und Babel, 1902. Hommel, Die altorientalischen Denkmäler u. das Alte Testament, 1902. Tennant, The Fall and Original Sin, 1903, 36 ff.

gedrohten Verderben zu entgehen, ein Schiff. Nach der großen Flut schickte er drei Vögel: Taube, Schwalbe, Rabe, nacheinander aus. Auch das den Göttern wohlgefällige Dankesopfer fehlt nicht, aber der babylonische Noe wird unter die Götter versetzt. Auch hier tritt der Götterstreit ein und das Strafgericht zurück, obwohl es nach den neuesten Entzifferungen festgehalten werden muß. Trotz der Verschiedenheit hinsichtlich des Schiffes (Arche), der Dauer, der Vögel u. a. macht sich hier die Ähnlichkeit stärker geltend als bei der Schöpfung. Ob aber diese eine Entlehnung fordert, ist sehr fraglich. Eine genaue Vergleichung führt vielmehr zu der Annahme einer gemeinsamen Quelle. Keinesfalls hätte die Entlehnung während der Zeit des Exils stattgefunden, da die Juden sich religiös von ihren Bedrückern abschlossen. Aber auch für die Königszeit ist dieselbe unwahrscheinlich (2 Kg 17, 25; 18, 33 ff). Sie ist unmöglich, wenn wirklich die Genesis aus der Zeit des Moses stammt, denn der assyrische Bericht ist jüngeren Datums. Selbst der vom babylonischen abweichende Ausdruck (mabbul), der nur für die Sündflut angewandt wird, weist auf eine alte, selbständige Tradition zurück.

8. Der Kultus war reich entfaltet. Die Priesterschaft war groß, die Tempel zahlreich und prachtvoll ausgestattet mit Geräten aller Art. Die Könige sorgten eifrig für die Tempel und weihten denselben namentlich einen großen Teil der Kriegsbeute. Viele errichteten den Schutzgöttern Tempel und wollten dadurch das Heil ihrer Seelen sichern. In den Tempeln fanden sich Bildsäulen für die Götter, gewöhnlich von menschlicher, aber auch von therianthropischer (tiermenschlicher) Gestalt. Die Kunst hatte hier ein reiches Feld und nutzte es auch aus. Besonders zeichneten sich die alten Babylonier darin aus. Von ihnen ging die Kunst wie die Literatur zu den Assyriern über. Der Tempeldienst hing mit der Verehrung der Gestirne, mit Astronomie und Astrologie zusammen. Die Priester hatten die Aufgabe, Opfer und Gebet darzubringen. Außerdem gehörten Magie, Traum- und Sterndeutung zu ihrem Berufe. Danach zerfielen sie in drei Klassen: eigentliche Beschwörer, Ärzte und Zauberer. Diese Tätigkeit beruhte auf dem festen Glauben an eine Weltordnung und eine ununterbrochene göttliche Offenbarung[1]. „Aberglaube sind diese Lehren (medizinischer Weisheit) ebensowenig gewesen wie die Astrologie, sie sind in ihrer Art besser begründet als unsere heutige Arzneimittellehre." Der reiche

[1] Tiele, Babylon.-assyr. Gesch. II 540 ff. Winckler: Preuß. Jahrb. II (1901) 230 f. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, 1896 1901. Realenzykl. VI³ 1 ff. Lehmann, Aberglaube und Zauberei 1898, 23 ff. Kroll, De oraculis chaldaicis, 1894. Kugler: Stimmen aus Maria-Laach I (1903) 501 ff.

Kultus mit den feierlichen Umzügen, bei welchen die Statuen der Götter und Göttinnen herumgetragen wurden, machte auf die gefangenen Juden einen so gewaltigen Eindruck, daß die Propheten dieselben nachdrücklich davor warnen mußten (Bar 6, 3 ff).

In den Sitten unterscheiden sich die semitischen Völker nicht zu ihrem Vorteil von den arischen Völkern. Die autokratische Staatsverfassung hat im öffentlichen und privaten Leben jede feinere und edlere Regung unterdrückt und Despotismus einerseits, sklavische Unterwerfung anderseits zum herrschenden System gemacht. Wie gewöhnlich waren hiermit Grausamkeit und Wollust verbunden. Alle Semiten, auch die alten Hebräer waren grausam, besonders gegen die Kriegsgefangenen. Am meisten zeichneten sich aber die Assyrier durch Barbarei und raffinierte Grausamkeit aus. Ihre Könige, selbst Asurbanipal, rühmen sich dessen in prahlerischer Weise. Die Sklaverei und der Mädchenkauf waren allgemein üblich. Doch kommt in den Keilinschriften der Brautkauf nur einmal vor, dagegen erhält die Tochter eine Mitgift. Die Polygamie verpestete das Familienleben. Die Wollust hatte im Kulte der Ishtar noch einen religiösen Anstrich. Jede Frau mußte sich einmal im Leben zu Ehren der Mylitta preisgeben (Herodot). Da sie außerdem große Freunde des Weines und der Trinkgelage waren, so läßt sich der tiefe Stand der allgemeinen Moral leicht ermessen. Das Alte Testament und der Kodex Hammurabis bieten zahlreiche Beispiele zur Bestätigung des Gesagten.

Trotzdem fehlte es dem Gottesdienste und der Gesetzgebung keineswegs an tiefem religiösen Gefühle und sittlichem Ernste, welche sich in den „Bußpsalmen" äußern. Unter den Völkern des höheren Altertums waren die Assyrier die einzigen, bei denen sich ein Gefühl eigener Verschuldung, ein Sündenbewußtsein findet, obwohl auch hier Heilung gewähren und Sünden decken synonyme Begriffe sind. Die prophetische Rede ist aber auch ihnen fremd. Im Avesta kommt Ähnliches vor, doch könnte dasselbe auf semitischem Einfluß beruhen. Die alten Inder kannten dergleichen so wenig als die homerischen Griechen, die Sumerier und Akkader so wenig als die Ägypter und auch die Chinesen der Vorzeit[1]. Die Götter belohnen

[1] Strauß u. Torney, Altägypt. Götterlehre II 81; ebd. 106 ff über das Verhältnis des babylonischen Nun zum ägyptischen. Kaulen, Assyrien u. Babylonien, 1882, 145 ff. Tiele a. a. O. II 515 ff 557 ff 572. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, 151 ff. Saussaye, Lehrb. I² 198 ff. Scheib, Textes élamites-semit., 1902. Grimme, Das Gesetz Chammurabis und Moses, 1903; „Unbewiesenes", Bemerkungen eines Philologen zu F. Delitzschs Babel u. Bibel, 1903. Caspari, Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen, 1903. Bahr, Die babylonischen Bußpsalmen u. das Alte Testament, 1903. Zimmern, Keil-

rechtschaffenen Wandel mit irdischer Wohlfahrt, langem Leben und dauernder Nachkommenschaft. Der Kodex Hammurabis, den P. Scheil das wichtigste Dokument der ganzen Geschichte nennt, zeigt bereits eine ausgebildete Gesetzgebung weiser Vorsorge, aber auch großer Strenge. Peinliche Strafen sind an der Tagesordnung, und die Talioidee (ius talionis) ist bis zur Karikatur weiter geführt. Doch ist die Blutrache eingeschränkt, die Stellung der Frau besser gewahrt als bei den alten Israeliten und das Erbrecht geordnet. Während in Israel Gott der Gesetzgeber ist, wird hier alles auf den König und den Staat bezogen.

9. Auf die Bedeutung der Wissenschaft und Kunst der Babylonier kann hier nur hingewiesen werden. Ihr Einfluß auf die Kultur anderer Völker wurde wiederholt erwähnt. Die Kulturvölker des Westens haben vieles von ihnen geerbt. Verschiedene ihrer religiösen Vorstellungen haben sich über Kleinasien (Hethiter) bis nach Griechenland und Rom verbreitet. Ihre Kosmogonie und Theogonie haben auf die Philosophie und Theosophie der Griechen eingewirkt. Ihre Astronomie ist die Grundlage der westasiatischen und sowohl für die Ägypter als für die Griechen maßgebend geworden. Auch nach Indien und China ist sie gekommen. Sie kannten lang vor Hipparch den genauen Lauf der Sonne und des Mondes, berechneten Sonnen- und Mondfinsternisse, wußten von der Präzession der Tag- und Nachtgleiche und hatten in der Siebeneinteilung und im Sexagesimalsystem ein treffliches Rechnungsmittel. Die babylonische Kunst aber ist für die Geschichte und Entwicklung der Kunst von ebenso hervorragender Bedeutung[1]. Selbst Ägypten lernte von ihr.

10. In der Religion der vorderasiatischen Städte (Cilizier, Solymer, Karier, Lydier, Mysier, Kappadozier), von welchen auch die Nichtsemiten (Phrygier, Lyzier, Armenier) stark beeinflußt waren, wie denn auch über die semitische oder indogermanische Nationalität der einzelnen die Akten noch nicht geschlossen sind[2], sowie in der Religion von Syrien, Phönizien und Kanaan, die von der babylonischen „völlig gesättigt" war, trat später der monotheistische Pantheismus sehr in den Vorder-

inschriften und das Alte Testament, 1903, 32 ff. Krug, Babylon u. Christentum (Stimmen aus Maria-Laach 1903, Hft 5—7). Lehmann, Babyloniens Kulturmission einst und jetzt. Ein Wort der Ablenkung und Aufklärung zum Babel-Bibelstreit, 1903. Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 597 ff. König, Babel-Bibel-Frage 19 ff. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, 1904.

[1] Tiele, Babylon.-assyr. Gesch. II 608 f. Kugler, Die babylonische Mondrechnung, 1900. Winckler: Preuß. Jahrb. II (1901) 227 ff. Gegen Winckler: Budde, Das Alte Testament und die Ausgrabungen, 1903. Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 88 ff.

[2] Chamberlain, Die Grundlagen 357.

grund. Durch die der Abstammung nach hamitischen Phönizier, welche ihre Götter überallhin mit sich nahmen, hat die semitische Religion auch in vielen fremden Gegenden Spuren hinterlassen (Cypern, Malta, Kreta, Sardinien, Karthago, Marseille). Im allgemeinen werden die Göttergestalten weniger scharf und hierarchisch abgeteilt als bei den Babyloniern. Die astronomische Seite des Kultus macht sich stärker geltend; der wollüstige und blutdürstige, grausame Zug, der in Phrygien einen Mittelpunkt hat, herrscht vor[1].

Man kann den naturalistischen Charakter am besten zum Ausdruck bringen, wenn man von dem (nichtsemitischen) Namen Baal (ursprünglich gleich Besitzer, Bebauer eines fruchtbaren Landstrichs) des Herrn des Himmels als des höchsten Gottes ausgeht. Dieser Gott bestand in der Ursubstanz, setzte die sichtbare Welt aus sich heraus, so daß die Ursubstanz, als Erscheinung des Urbaals, nur in der materiellen Welt subsistiert. Weil aber diese aus lauter Einzelwesen besteht, deren jedes Baal repräsentiert, so zerlegt sich der anfänglich eine Baal in viele Baalim. Die Erscheinungen der sichtbaren Welt sind die Theogonie und Geschichte der Götter. Die ganze Welt ist eine Vergegenwärtigung der Gottheit, welche nicht weniger auf den König als auf den Bettler bestimmend einwirkt. Eine Kette ist das ganze Dasein. Naturmacht und Gottheit sind identisch[2]. Auch der Mensch gilt in seiner gesellschaftlichen Stellung als Volk, Nation, Stadt für eine Manifestation Baals. Gott und die Nationalität werden identifiziert. Aber in der Bedeutung des Baal zeigt sich noch der monotheistische Zug und die einfachere Form der semitischen Religion. Denn nicht jede Stadt hatte ihr Pantheon, sondern sie hatte regelmäßig nur ihren Gott und ihre Göttin. Die Bezeichnung für denselben Gott war nach den verschiedenen Beziehungen und Örtlichkeiten verschieden. Als Vorsteher der Verträge war Baal der Baal-Berith, als König Moloch, Milkom, Malkom, als Fliegengott Baalzebub, auf dem Berge Hermon Baal-Hermon, zu Hazor Baal-Hazor. Baal galt aber als Vater für den obersten Baal, die andern waren jünger.

11. Wo die Sonne für eine Manifestation Baals gehalten wurde, war der Mond ihre Ergänzung, beide als Personen angesehen. Baal und Baaltis (Astarte) bedeuten das ewige Entstehen und Vergehen, Zeugung

---

[1] Eus., Praep. 1, 9, 24 ff; 4, 16.

[2] Theol. Quartalschr. 1888, 590 ff. Tiele, Gesch. der Religion in Vorderasien, 1896. Smith (Rel. d. Sem. 66 ff) geht von Baal als dem Gott der Quellen aus. König (Beweis des Glaubens, 1903, 52) bestreitet die Behauptung Delitzschs, daß Kanaan im 2. Jahrtausend v. Chr. „vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur war".

und Tod, Herausſetzen aus und Wiedervereinigung mit Baal. Daraus entwickelte ſich von ſelbſt jener ausſchweifende Kultus, der in zahlloſen Grotten ſeine Orgien feierte. Auch galt der oberſte Baal als Repräſentant der Erde und Sonne, die andern Baale als die Einflüſſe der Sonne auf die Erde. Baal als Sonnengott wirkt aber ſegnend und verderblich, deshalb mußte er verſöhnt werden. Dies geſchah durch Menſchenopfer. Die Syrier und Kanaaniter verehrten beſonders den Gott des Regens und des Sturmes, den Baal mit Vorzug, Hadad. Bei den Phöniziern, Ammonitern, Philiſtern und Aramäern ſtanden Moloch und Aſtarte in hoher Verehrung. Jener war der Sonnengott vorwiegend ſeiner feindlichen Richtung nach, der Feuergott, verzehrend und reinigend, und wurde durch Verwundungen der tanzenden und heulenden Prieſter (ebenſo die Galli der Cybele und heute noch afrikaniſche Derwiſche) und Menſchenopfer beſänftigt. Aſtarte (babyloniſch Iſhtar) war Göttin des abnehmenden Mondes und der Unfruchtbarkeit (Urania). Ihre Prieſterinnen mußten ſich von jedem geſchlechtlichen Umgang enthalten, waren aber der Proſtitution ausgeſetzt! Jünglinge und Männer entmannten ſich in den Tempeln der Göttin, um ihr als Eunuchen zu dienen. Von der karthagiſchen Tanit = Aſtarte wird bemerkt: „Sie iſt das Symbol der Liebe, welche tötet, und die Liebe, welche tötet, iſt der Grund der Geſchichte des Orients.“ So ſind die orientaliſchen, beſonders die phöniziſchen, der Sinnenluſt dienenden Göttinnen zu erklären[1]. Eine Art der Verehrung der Sonne als Melkart (Herakles, tyriſch) und Adonis (Tammuz) iſt verwandt mit der ägyptiſchen Religion und bezieht ſich auf den jährlichen Kreislauf der Sonne im Tierkreis. Im Winter ſind Melkart und Adonis verſchwunden, um im Frühling wieder verjüngt zu erſcheinen.

12. Auf die Iſraeliten haben dieſe religiöſen Vorſtellungen und Gebräuche einen großen Einfluß ausgeübt. Der phöniziſch-babyloniſche Götzendienſt wetteiferte mit dem Jahveglauben Israels. Es kämpfte ein Gott gegen den andern, nicht bloß ein Volk gegen das andere. Wenn König Meſa auf ſeiner Siegesſäule den Chamos anruft, ſo geſchieht dies ebenſo aus beſter Überzeugung, wie wenn Aſſurbanipal zu ſeinem höchſten Gott um Vergebung ſeiner Sünden fleht oder Nabonaho die höchſte Gottheit um Verlängerung des Lebens und Bewahrung ſeines Sohnes anfleht. Dieſer Götzendienſt wurde aber nie als berechtigt, geſchweige denn als moſaiſch

[1] Reuß, Geſch. der heiligen Schriften A. T., 1881, 38. Sauſſaye, Lehrb. I² 222 ff. Rocholl, Philoſ. d. Geſch. II 231 ff. Realenzykl. II³ 149 ff 325 ff; XIII³ 270 ff. Koch, Pſ.-Dionyſius, 1900, 148. Orelli, Allgem. Relig. 229 ff. Vigouroux, Les prêtres de Baal et leurs successeurs: Rev. biblique 1896, 227 ff.

anerkannt, sondern nachdrücklichst bekämpft[1]. Das Alte Testament entwirft uns ein düsteres Bild von dem Glauben und Kultus der Kanaaniten. In dem ältesten Vergleiche, den wir erkennen, aus der Epoche des Moses, zwischen Ramses II. und den Khetas, den damaligen Bewohnern von Kanaan, erfahren wir, daß letztere 1000 Götter, männliche und weibliche, verehrten. Baal war nicht bloß der Spender der Feldfrüchte usw., sondern auch der launische Zerstörer alles Lebens. Durch gräßliche Opferleistungen, wie Kinderopfer, suchte man seinen Zorn zu besänftigen und durch geschlechtliche Unzucht den mystischen Zeugungsprozeß beim Gottesdienste zu verherrlichen. Zu Karthago wurden noch zur Zeit Tertullians insgeheim dem Saturn Kinder geopfert.

Das Gebot der Ausrottung läßt sich daraus begreifen, konnte aber selbstverständlich nicht strikte durchgeführt werden. Die Vermischung der Juden mit den Ureinwohnern und ihr häufiger Abfall zu der auf naturalistischem und sinnlichem Boden stehenden Religion derselben gehört zu den ständigen Klagen der heiligen Schriftsteller. Die ganze Auffassung des Himmels und der Erde, die Lokalisierung derselben in einzelnen Städten und Ländern mit besondern Bezeichnungen, die Furcht und Sinnlichkeit mit dem mordlustigen und ausschweifenden Kultus wirkten bei dem stammverwandten Volke stärker auf Gemüt und Phantasie, als der sittliche, strenge, theistische Monotheismus. Die Höhen (Bamoth), auf welchen der Sonnengott Baal (Baal-Samim) angebet wurde, gereichten den Israeliten lange Zeit hindurch zum Anstoße.

13. Bei den Assyriern findet sich eine Analogie zum Sabbat der Israeliten. Sie feierten den 7., 14., 19., 21., 28. Tag des Schaltmonats Elul, ohne aber das sonst vorkommende Wort Shabbatu darauf anzuwenden. Sieben ist vorzugsweise die böse Zahl der Babylonier. Ja es ist wieder sehr bestritten, ob es sich bei den Babyloniern überhaupt um einen Ruhetag und nicht vielmehr um einen Bußtag handelte[2]. Daß Rechtsgeschäfte erlaubt waren, ist zweifellos. Der uralte hebräische Kalender fußt auf den astronomischen Zahlen sieben für die Woche und zwölf für die Neumonde. Letztere Einrichtung beweist, daß nicht die Mondsphasen für die Wocheneinteilung maßgebend sein konnten[3].

[1] Scholz, Götzendienst, 1877. Lenormant, Les sciences occultes II 212 ff. Piepenbring (Rev. de l'hist. des rel. I [1893] 19) retraktiert seine frühere Meinung, daß der Baaldienst althebräisch sei. Die älteste Erwähnung des Himmelsbaal findet sich auf einer Inschrift aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. (König, Bibel 7. Theol. Lit.-Ztg. 1899, 609).

[2] Vgl. Keil, Babel- u. Bibelfrage 38 ff. Kugler: Stimmen aus Maria-Laach I (1903) 370 ff. König a. a. O. 22.

[3] Smend, Alttestamentl. Religionsgesch., 1893, 139. Bunsen, Die Überlieferung, ihre Entstehung u. Entwicklung I (1889) 151 ff. Lenormant, L'hist.

Von den Jenseitshoffnungen der Semiten wissen wir wenig. Der Glaube an eine schattenhafte Fortdauer nach dem Tode läßt sich aus den Totengebräuchen abnehmen. Die Assyrier brachten ihre Toten nach Chaldäa, um sie in diesem heiligen Lande zu begraben. Der Leib war in Binden eingewickelt. In jeder Hand befand sich eine Art Streitkolben, welcher ohne Zweifel ein religiöses Emblem war. Den Leichen wurden Wasser und Nahrungsmittel hingestellt. In der trotz der auch vorkommenden Verbrennung der Leichname auf die Gräber verwendeten Sorgfalt und im Begräbnisritus muß man Anzeichen des Glaubens der Assyro-Babylonier an die Unsterblichkeit erkennen[1]. Man bat gewisse Tote (Beschwörung), aber besonders betete man für die Toten. Diese hingen ganz von den Lebenden ab. Durch Gaben und Opfer kam man ihnen zu Hilfe. Die Legende von der Höllenfahrt der Ishtar bietet uns einen positiven Text für diesen Glauben. Die Griechen und Römer führen denn auch den Glauben an die Unsterblichkeit wie auf die Ägypter so auch auf die Syrier zurück.

14. Der Araber, deren Sprache als der reinste und älteste Dialekt der semitischen Sprachenfamilie gilt, haben wir bis jetzt keine Erwähnung getan. Es gibt anläßlich des Islam Gelegenheit, von ihnen zu sprechen. Im allgemeinen ist nicht viel von ihrer Wüstenreligion zu sagen, sie ist die gröbste und ungebildetste unter den semitischen Religionen. Eine Art Monotheismus haben sie mit den andern Semiten gemeinsam, den man mit dem späteren Renan auf den Wüstenaufenthalt, als ein Zeichen religiöser Armut, zurückführen könnte. Ihr Gott Allah (eigentlich alilâhu, der Gott, d. i. der eine Gott) ist der El, Ilu der andern Semiten. Die südarabische Namengebung weist in ältester Zeit nur mit Ilu zusammengesetzte Personennamen auf, obwohl die Religion ausgesprochen polytheistisch war. Daher wird es bestritten, daß in ihm die Erkenntnis eines höchsten Gottes (Allah taâla) sich bekunde.

Die alte heidnische Religion der Araber ist neuerdings von den Kritikern zum besondern Gegenstande der Untersuchungen gemacht worden, weil sie Bausteine liefern soll zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Religion Israels. Doch ist man vielfach auf Vermutungen und Folgerungen angewiesen, weil für die Araber die historische Zeit erst mit dem Islam anfängt. Noch im 6. Jahrhundert schweiften in Arabien die noma-

anc. V 174; Les origines I 140 ff. Mahler, Kalenderdaten in religionshistorischer Bedeutung, Vortrag zu Basel 1904. Rev. de l'hist. des rel. II (1904) 244.

[1] Vigouroux, Die Bibel III 107 ff 111 ff 119. Lenormant, L'hist. anc. V 277 ff. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1887; Hölle u. Paradies bei den Babyloniern, 1900. Vgl. Allg. Ztg. 1891, Beil. 66. Lagrange: Rev. bibl. 1902, 223 ff.

dischen Stämme, die Beduinen der Wüste, unstät umher. Nur im Südwesten, Jemen, war ein Sitz uralter Kultur, und im Norden hatten sich arabische Königreiche gebildet. Unter den Stämmen des Innern besaß Mekka in der nach dem Zeugnisse des Diodor von allen Arabern hochverehrten Kaaba einen religiösen Anziehungspunkt. Der Tempel mit seinem heiligen schwarzen Stein war wenigstens nach der späteren Tradition das Pantheon der Araber und das Ziel ihrer Wallfahrten. Entgegen der mohammedanischen Legende von der Beziehung dieses Steines zu Abraham wird dessen Verehrung von den neueren Forschern als ein Stück altarabischen Heidentums bezeichnet. Denn dasselbe war ein Gemisch von rohem Fetischismus, Baum- und Steindienst[1], Gestirnkultus, Totenverehrung, Dämonismus (Ginnen). Die Araber verehren den Stein, sagt Klemens von Alexandrien. Der Stein ist das charakteristische Zeichen der arabischen Kultusstätte. Er dient als Altar, auf den das Opferblut gestrichen wird, repräsentiert die Gottheit, jede Gottheit, die männliche und weibliche. Heilige Haine umgaben die Stätte und alles, was darin war, galt für heilig. Das Hauptopfer war das Schlachtopfer. Opfertiere waren Kamele, Schafe und Rinder. Auch Menschen, vorzugsweise Gefangene, wurden geopfert. Der rohe Naturalismus einerseits, die grauenhafte Furcht vor der Gottheit anderseits führten zu den Hekatomben von Menschenopfern in der semitischen Religion. Denn die altarabische Religionsform hat den Hauptbestandteil der gemischten Kulturreligionen von Assur und Babel sowie von Kanaan geliefert. Freilich tönt sie auch in der prophetischen Religion der Hebräer und Araber nach. Aber auch hier ist zu beachten, daß der Gang der religiösen Ideen nicht von einem groben Fetischismus zu erhabeneren Ideen fortschreitet. Aberglaube, Magismus und Divination in verschiedenen Formen stehen nicht bloß am Anfang, sondern auch am Ende vieler Religionen. Die ägyptischen Quellen geben uns eine Schilderung dieser semitischen Nomaden, die eine gute Analogie zu den Erzählungen von der hebräischen Patriarchenzeit liefert.

15. Der heidnische Zentralaraber ist stolz auf seinen Heldenmut. Nur der Gedanke an die Notwendigkeit seines Todes flößt ihm hie und da Gedanken an die Schicksalsmächte ein. Bloß in Beziehung zur Stammverfassung zeigt sich eine wirkliche religiöse Pietät, aus der eine Art Ahnenkult entstand. Die arabische Sittlichkeit hängt mit den Gewohnheitsgesetzen zusammen. Treue im gesellschaftlichen Verkehr, Gerechtigkeitssinn,

[1] Lagrange a. a. O. 223 ff. Frey, Tod, Seelenglaube 139. Smith, Rel. d. Sem. 152 ff. Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, 1903. Rev. de l'hist. des rel. II (1904) 258 ff.

auch in der Wiedervergeltung sowohl als Rache (Blutrache) wie als Dankbarkeit, werden gerühmt. Genußsucht in Wein und Liebe sind die Haupttriebfedern. Ursprünglich scheint der sexuelle Charakter der weiblichen Gottheit weniger betont worden zu sein. Im Ostjordanlande blühte aber später der sexualistisch differenzierte Naturalismus im Kampfe mit dem Christentum bis in die Epoche Mohammeds hinein. Namentlich war es die „syrische Göttin", die Paredros des Baal, welche einst von Sumir und Akkad aus bis hinaus nach Ephesus und bis hinunter nach Himjar die Geister sich untertan gemacht hatte, Ishtar-Astarte, deren Kultus in Peräa beliebt war. Ozzâ und Lât waren die Lieblingsgöttinnen.

Smith hat es versucht, evolutionistisch die Entwicklung vom Matriarchat mit exogamischer Polyandrie bei totemistischer Klanverfassung an bis zum Zusammenschluß der einzelnen Stämme mit ihren nach den Ahnen gemachten Göttern zu schildern! Dabei wurde der Vater-Gott zum König-Gott. Dagegen sei Baal = Besitzer als Gott des Ackerbaues in die Nomadenländer, wie Arabien, erst übertragen[1]. Selbst Delitzsch bemerkt zu der Stiefschwesterehe Abrahams, in solchen Schwesterehen zeigen sich nach Smith und Wilken noch Spuren des einst unter den Semiten herrschenden Matriarchats, wonach für das Ehe- und Erbrecht nur Abstammung von gleicher Mutter als eigene Blutsverwandtschaft gelte.

Dagegen herrschte im südarabischen Kulturland der religiöse Gesichtspunkt vor. Selbst die Sprache bietet eine größere Fülle von religiöser Nomenklatur. Die dankbare unterwürfige Gesinnung an die Götter ist der Grundton der uns erhaltenen südarabischen Denkmäler[2]. Das rechtliche Leben ist durch Eid und Vertrag ganz auf die Religion begründet. Im ganzen aber wird man zugestehen müssen, daß der Araber in die Wüste gehört, denn er ist ein Feind der Zivilisation[3].

16. Diese Skizze der sog. Kulturvölker genügt zu dem Beweise, daß dieselben insgesamt mehr negativ als positiv wirkten, mehr die Ohnmacht

---

[1] Rel. d. Sem. 36 ff 87 ff.

[2] Vgl. Saussaye, Lehrb. II² 342 ff. Goldziher, Muhammedanische Studien I (1889) 2 ff. Smith, Kinschip and Mariage in early Arabia, 1885. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1877. Gutschmid, Kleine Schriften II (1890). Baumgartner, Die altarabische Dichtung und das Christentum: Stimmen aus Maria-Laach II (1894) 325 ff; Weltlit. I 315 ff. Zur arabischen Sprache und der neuesten Hypothese, daß die semitischen Völker ihre Wiege in Arabien hätten (Schrader, Sprenger), s. Vigouroux, Les livres s. III 510 ff.

[3] Chamberlain, Grundlagen 141 379 392. Wellhausen (Israelitische und jüdische Gesch.⁵, 1904, 5) betrachtet die Arabische Wüste als Durchgang für alle Semiten zur Weltgeschichte, nimmt aber eine uralte Verbindung mit den ostafrikanischen Völkern an.

des menschlichen Willens, den Lebensweg zu ordnen, und die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, das Ziel des Lebens sicher zu erkennen, vor Augen führten. Die Kulturvölker waren der Reihe nach einem Degenerationsprozesse anheimgefallen und hatten zum Teil bereits wieder der Barbarei Platz gemacht. Läßt sich auch für die ganze Menschheit in der Form, wie die Mitte der Zeit sie vorfand, schwieriger nachweisen, daß sie ein religiös-sittlich einziges großes Degenerationsprodukt war, so drängt doch der Zustand der damaligen Gesellschaft zu diesem Schluß. Die heidnische Geschichtsbetrachtung mit ihren Weltaltern kennt nur die Degeneration, die biblische und christliche den Aufstieg und Fortschritt neben der Verschlechterung. Das Urteil des Spätjudentums über das Heidentum lautet scharf. Der Apostel Paulus gibt die Stimmung des Pharisäismus wieder. Ambrosius vergleicht das Heidentum mit einer goldschimmernden Schale, deren Kern unedles Metall ist. „Den Namen Gottes führen sie im Munde und Götzenbilder beten sie an."

Dadurch war aber insofern ein positiver Antrieb gegeben, als der Ekel am unsinnigen Polytheismus und naturalistischen Kultus und an der schrecklichen Religionsmengerei doch schließlich die besseren Geister anwidern und auf ein Höheres vorbereiten, für ein Besseres empfänglich machen mußte. Das Suchen nach dem wahren Gott, welcher unter Mythen und Irrtümern begraben worden war, die Sehnsucht nach Offenbarung und Hilfe, der Glaube an eine göttliche Eingebung in der Divination und Magie, die Verzweiflung an der Heilung der sittlichen Wunden unter den alten Verhältnissen hatte schon den Juden die Proselyten zugetrieben und hatte noch mehr den Boten des Evangeliums den Weg bereitet[1]. Die großen Weltreiche hatten die Schranken niedergerissen und die religiöse, von den Propheten vorausverkündigte Einheit vorbereitet. Gott triumphierte über alle seine Feinde. Auch die Philosophie, so sehr sie in die Irre gegangen ist, hat doch dazu beigetragen, das religiöse Bewußtsein zu klären, die Unzureichenheit der äußeren Welt nachzuweisen und den Drang des Geistes nach der Zukunft, nach der Unendlichkeit des Ideals zu wecken, die Blicke der Menschen auf die Zukunft zu weisen und in dieser Hoffnung dem sittlichen Streben einigen Halt zu verleihen.

---

[1] Seneca, Ep. 52. Clem. Al., Strom. 1, 4. Aug., Conf. 7, 21; De civ. Dei 10, 29; Ep. 118, 5, 32. Hefele, Beiträge I 1 ff. W. Schneider, Das andere Leben[5], 1901, 33 ff. Weiß, Apol. I 622 ff. Allg. Miss.-Ztg. 1888, 176 ff. Zeitschr. f. Missionskunde 1887, 20 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1902, 213 ff 506 ff. Bousset, Die Religion d. Judentums 170 ff 291 ff. Lecky, History of the European morals from Augustus to Charlemagne, 1869; Rev. des Deux Mondes II (1888) 63 f.

Steht auch die Masse der Orientalen noch außerhalb des Christentums, so ist doch nicht zu vergessen, daß die Zeiträume, welche die göttliche Vorsehung für die Entwicklung des Menschengeschlechtes und für die Ausführung der Heilsökonomie bestimmt, nicht nach menschlicher Zeitvorstellung zu bemessen sind. Kann keine Volksreligion auf die Dauer befriedigen, so wird mit der fortschreitenden Einwirkung des Abendlandes auch hier der Verstand frei und das Herz empfänglich werden. „Das Höchste, was das Altertum aus eigener Kraft zu erreichen vermocht hat, ist der Untergang des Heidentums." Das Christentum „ist der Punkt, zu dem hin die Entwicklung der alten, der heidnischen Welt strebt, von dem aus ihre Geschichte begriffen werden muß" (Droysen). Je mehr aber die Tatsache der Uroffenbarung und des allgemeinen Strebens nach der Wahrheit anerkannt wird, desto notwendiger muß die Methode der Apologetik und der Mission sich danach richten. Rektor Keane berichtet über das „Parlament der Religionen" (Chicago 1893), daß es die Lehre nahegelegt habe, weniger gegen die andern Religionen zu polemisieren und mehr an das Gemeinsame anzuknüpfen[1]. Newman und Manning nennen dies Kommunionismus. Die „neue Exegese" glaubt, daß durch die historische, komparative Methode die Offenbarung des Alten Testaments in ein helleres Licht gestellt werde. Auf dem zweiten internationalen Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte (Basel 1904) wurde vielfach die religionsgeschichtliche Methode als eine Existenzfrage der Theologie bezeichnet (Reville, Furrer gegen Harnack).

§ 10.

Das Volk Israel.

Bedeutung Israels. — Adam bis Abraham. — Moses bis Salomon. — Juda und Israel. — Die Kritik des Alten Testaments. Die Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungshypothesen. — Die Reuß-Graf-Wellhausensche Hypothese. — Die religionsgeschichtlichen Fragen. Der Monotheismus. — Der Götzendienst ist ein Abfall. — Der Monotheismus ist ohne Offenbarung nicht zu begreifen. — Religionsmengerei. — Polytheistische Reminiszenzen. — Moralischer Charakter der Religion. — Abfall einzelner Personen. — Die Gottesnamen kein Beweis

---

[1] Compte rendu du 3e Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Bruxelles du 3 au 8 Sept. 1894 I (1895) 67 ff. Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 220 ff. Nicolay, Histoire des croyances, superstitions, moeurs, usages et coutumes (selon le plan du decalogue)[4], 1903. Lagrange, La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament, 1903. Broglie-Piat, Religion und Kritik, 1900, 134 ff. Clemen, Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, 1904.

für den Polytheismus. El, Ilu, Elohim, Jahve. — Weder ein besonderer Kultus für die vorgeblich verschiedenen Götter, noch eine Mythologie. Bei den Juden nie eine Göttin. — Josue über den früheren Polytheismus der Israeliten. Richt 11, 24. — Die Klagen der Propheten über den Götzendienst der Israeliten. — Moses ist nicht Stifter der israelitischen Religion, sondern Vermittler des Bundes. Das Bundesverhältnis bildet das Lebensprinzip des Volkes. Der Bundesgedanke bei Nichtisraeliten. — Kein neuer Gott. Ägyptischer Einfluß. — Ohne Moses die Geschichte Israels nicht zu verstehen. — Schriftliche Gesetzgebungen sind alt. — Läuterung des Monotheismus durch die Propheten. — Bedeutung der Propheten. — Ein neues Gesetz nach dem Exil wäre geschichtlich unbegreiflich. — Das spezielle Problem von der Abfassung des Deuteronomiums und des Priesterkodex. — Traditionen und Schrift. — Opfertafeln von Karthago und Massilia. — Das jehovistische Buch im 8. Jahrhundert verfaßt. Das Bundesbuch noch früher. — Die Gesetzgebung des Josias (das Deuteronomium). Die Beteiligung des Jeremias an derselben. — Die abfälligen Urteile der Propheten über die Opfer. — Thora und Opfer im Alten Testament. — Höhenopfer. Priester und Leviten. — Überarbeitung der geschichtlichen Bücher. Die Zentralisation des Gottesdienstes. Der Höhendienst. — Die Bundeslade das Symbol der Einheit. Die Stiftshütte das Vorbild, nicht Abbild des Tempels. — Opfer und Altar. — Einheit zur Richterzeit. — Eine Restauration unter Josias, nicht eine Neuschöpfung. — Jeremias gegen die Hypothese. — Die Propheten setzen das Gesetz voraus. — Die Jeremiasstelle geht auf das Gesetz, nicht auf das Deuteronomium. — Hohenpriester und Priester in Jerusalem. — Der Priesterkodex älter als das Deuteronomium. — Die Restauration unter Esra und Nehemia. — Keine neue Gesetzgebung. — Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz. — Gründe Wellhausens für die spätere Abfassung des P. — Geschichte der Tradition. Die Bücher der Chronik. — Parallelen aus der ägyptischen und assyrischen Archäologie. — Priester. — Feste. — Opfer. — Wüstengesetzgebung. — Unmöglichkeit, die verschiedenen Schriftwerke zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen. — Übersicht über die Quellen. — Die kritische und philologische Vergleichung spricht gegen die Hypothese. — Sprachliche Differenzen. — Folgerungen. — Zugeständnisse an die Kritik. — Aber Offenbarung. — Das Neue Testament. Urtext und LXX. — Der Messiasgedanke bildet den Mittel- und Angelpunkt der israelitischen Geschichte. — Vorbereitung auf Christus bei den Heiden. — Tempel und Opfer.

I. Geschichtliche Übersicht.

1. Einen Zweig des großen semitischen Stammes, das Volk Israel, das aber durch seine Berührungen mit den (arischen?) Amoritern und den alten (armenischen?) Hethitern viele fremde Bestandteile aufgenommen hat[1], haben wir noch besonders zu besprechen. Dieser Zweig, so unscheinbar er im Anfange der Geschichte auftritt, so verschwindend die Zahl seiner Glieder im Vergleiche mit den mächtigen orientalischen Reichen war, nimmt

[1] Luschan, Die anthropologische Stellung der Juden: Korrespondenzbl. f. Anthropologie 1892, Nr 9 10. Chamberlain, Grundlagen 357.

in der Geschichte eine zu seiner Größe umgekehrte Stelle ein[1]. Denn das Volk Israel war das auserwählte Volk. Es besitzt eine heilige Literatur, welche nicht nur in der semitischen Sprachfamilie, sondern in der ganzen Menschheit, mit Ausnahme des Christentums, einzig dasteht, und eine aus unmittelbar göttlicher Offenbarung hervorgehende Religion, welche in ihren Wirkungen alle vorchristlichen Religionen weit hinter sich zurückließ. Nirgends finden wir über die großen religiösen Probleme eine ebenso einfache als klare Lösung. Der Mosaismus ist die einzige streng monotheistische Religion des Altertums, die Gottes Heiligkeit und die Heiligung der Menschen als Zweck der Theokratie aufstellt und Gehorsam gegen Gottes Gesetze und Gerechtigkeit als Mittel vorschreibt. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", ist Prinzip und Schlüssel zur mosaischen Kultussymbolik[2].

2. Der eine Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde, aller lebenden Wesen, des Menschen. Der Mensch war nach Leib und Seele durch die Güte des Schöpfers reichlich ausgestattet, bestand aber die Freiheitsprobe nicht. Dadurch kamen, vom abgefallenen bösen Geiste veranlaßt, Sünde und Tod, Übel und Elend in die Welt. Der gütige Gott hat aber auch nach dem Falle seine Geschöpfe nicht gänzlich dem Unglücke überlassen. Vielmehr pflanzte er alsbald in ihr Herz die Hoffnung auf einen künftigen Erlöser und leitete sie durch seine väterliche Vorsehung auf dem Wege des Erdenlebens. Wohl zeigte sich die Wirkung der ersten Sünde in dem immer weiter um sich greifenden Abfalle vom Glauben an den einen Gott und in der fortschreitenden Sündenverderbnis, aber ein Same blieb doch immer erhalten, aus welchem später das neue Israel hervorgehen konnte.

Abel wurde von dem neidischen Kain erschlagen, aber Seth ersetzte den frommen Abel und setzte das Geschlecht der Gottesverehrer fort, während Kain der Begründer der weltlichen Kultur wurde. Auch die Sethiten verfielen in Götzendienst und Sünde, aber Noe wenigstens war gerecht vor Gott und wurde aus dem allgemeinen Untergange gerettet. Cham vergaß schnell die göttliche Wohltat wie das schreckliche Strafgericht und verletzte die Ehrfurcht gegen den Vater. Sem und Japhet erhielten den Segen, aber in verschiedener Art. Während dem Japhet gewünscht wurde, daß

[1] Gegen die Folgerung, daß dieses kleine Volk auch in der Entwicklung seiner eigenen Kultur abhängig gewesen sei, wird auf das kleine Griechenland gegen das große Perserreich und auf die griechische Kultur verwiesen (König, Babel-Bibel-Frage 37 f).

[2] Bähr, Symbolik des Mosaischen Kultus I² (1874) 45 ff. König, Bibel-Babel 21 ff. Weiß, Apol. III³ 234 ff. Eus., Praep. l. 7. Iosephus, Antt., prooem. n. 3 4.

Gott (Elohim) ihn weit mache, d. h. ihm Gedeihen und freie Entwicklung gebe, heißt es von dem Erstgebornen Sem: „Gesegnet sei Jahve, Sems Gott." Japhet wird in seinen Zelten wohnen. Sem wird der Vater einer Generation, welcher von Gott zum Träger der Offenbarung gewählt wird. Der Turmbau zu Babel offenbart den aufrührerischen Sinn und bewirkt die äußere Trennung. Als auch die Semiten der Gefahr des Götzendienstes unterlagen, sonderte Gott den Abram (Abiramu der babylonischen Kontrakttafeln der Epoche Hammurabis)[1] aus und befahl ihm, Heimat und Verwandtschaft zu verlassen, damit er in dem Lande, welches der Herr ihm anweise, dem wahren Gott diene.

3. Nach wechselndem Geschicke seufzten die Nachkommen der Patriarchen in Ägypten unter dem harten Joche der Knechtschaft, welche sie zugleich zu Dienern der falschen Götter gemacht hatte. Da wählte Gott den Moses als Werkzeug aus, um sein Volk aus der leiblichen und geistigen Knechtschaft zu befreien. Gott offenbarte sich dem Moses, indem er sich ausdrücklich als Jahve (Jehovah), den Seienden, bezeichnete, im Gegensatze zu den heidnischen Götzen, welche nichts sind und nichts vermögen, und gab ihm Macht, dem Verbote des Pharao (= die hohe Pforte, von alters her Bezeichnung des Königs) und seiner ganzen Heeresmacht zu trotzen. In der Wüste erneuerte Gott durch Moses den Bund mit seinem Volke, den er einst mit Abraham geschlossen hatte; er gab seine Gebote, ordnete den Gottesdienst an und bereitete in vierzigjähriger Wanderung das Volk für den Einzug in das Gelobte Land vor.

Die Besitzergreifung des Landes Kanaan erfolgte nur allmählich und unter schweren Kämpfen. Nicht selten waren die einzelnen der zwölf Stämme der Gefahr der Vernichtung ausgesetzt. Von Zeit zu Zeit aber sammelten die „Richter" die streitbaren Israeliten, um mit der Hilfe Jahves den Feind zu vernichten. Mit Samuel und Saul begann die theokratische und nationale Einigung, welche erst das Volk zu einer Verteidigung gegen die Feinde ringsum befähigte. David bereitete das Zentralheiligtum in dem von ihm eroberten Jerusalem (babylonisch = Uru-Salim, Stadt des Friedens) vor, sein Sohn Salomon führte es in höchster Pracht aus. Nun war der Höhepunkt der Theokratie, wie zuerst Josephus die israelitische Staatsform bezeichnet[2], erreicht.

4. Mit Salomons Tod fiel das Reich wieder auseinander in zwei ungleiche Hälften. Die zehn Nordstämme lösten sich ab und vereinigten sich zum Reiche Israel, in welchem der Götzendienst wieder zur öffent-

[1] Hommel, Altisrael. Überl. 95 f, nach Sayce.
[2] C. Apion. 2, 16. Vgl. Schultz, Alttestamentl. Theologie 124.

lichen Übung gelangte. Das kleine Reich Juda, welches die Verheißung hatte, hielt in wechselnder Folge den Tempeldienst und die Jahve-Verehrung aufrecht. Die von Gott gesandten Propheten suchten Volk und Könige vor dem Götzendienst und der Sittenverderbnis zu bewahren und zur reinen Gotteserkenntnis zu erheben. Aber das Strafgericht Gottes war nicht mehr aufzuhalten. 722 wurde das Nordreich zerstört und die übrig gebliebene Bevölkerung nach Assyrien deportiert. 606 (586) ereilte das Reich Juda mit Jerusalem dasselbe Schicksal. Die Juden wanderten in die babylonische Gefangenschaft. Während aber die zehn Stämme im bunten Völkergewirre fast untergingen, rettete sich aus den Stämmen Juda und Benjamin ein Rest. Unter Leitung der Propheten Ezechiel und Daniel taten die Juden in Babylon Buße für die Sünden ihres Volkes und bewahrten ihr Herz rein vom Götzendienste.

Nach der Eroberung Babylons durch die Perser (539) kehrte ein Teil ins Heilige Land zurück (536) und begann alsbald das religiöse Leben wieder nach dem Gesetze einzurichten. Ein Jahrhundert später folgten unter Esra und Nehemia weitere nach. Diese beiden Gesetzeslehrer suchten nun das religiöse Leben im zweiten Tempel nach dem alten Gesetze streng zu regeln. Die harte Schule des Exils hatte läuternd und befestigend auf die Juden eingewirkt. Der Glaube an den einen, wahren Gott, an Jahve, und der Gehorsam gegen das Gesetz waren nun so festgewurzelt, daß kein größerer Abfall mehr zu befürchten war. Auch zur Zeit der Seleuziden gaben viele Juden lieber das Leben hin, als daß sie das Gebot Jahves übertreten hätten. Mit ängstlicher Genauigkeit beobachteten sie das Gesetz. Es bildete sich zur Auslegung desselben ein besonderer Gelehrtenstand, die Gesetzeslehrer. Sie umgaben das Gesetz mit einem Zaune von kleinlichen Vorschriften, damit jede Übertretung des Gesetzes verhindert werde. Das dem Geiste der Theokratie widersprechende Parteiwesen steigerte diese Tendenz noch. Denn die Pharisäer wachten über die genaue Beobachtung des Gesetzes und legten dem Volke ein schweres Joch auf, das sie selbst mit keinem Finger berührten, im Gegensatze zu den freisinnigen Sadduzäern, welche sich mit der Fremdherrschaft zu vertragen wußten. In den Synagogen wurden das Gesetz und die Propheten vorgelesen und erklärt, in Jerusalem wurden in den Schulen der Rabbinen die Schriftgelehrten ausgebildet. Die Feste vereinigten die ganze Nation im Heiligtum zu Jerusalem, stärkten sie im Glauben und Gottvertrauen und in der Hoffnung auf den Messias. Durch die siegreichen Kriege der Hasmonäer war auch das Bewußtsein der politischen Selbständigkeit wieder geweckt worden. Seit 63 v. Chr. begann die römische Oberherrschaft, welche seit 40 (37) v. Chr. durch die Idumäer (Herodes der Große)

ausgeübt wurde. Aber wenn auch die politische Selbständigkeit verloren gegangen war, der Glaube an Jahve, die Liebe zum Gesetz des Moses und die Erziehung und der Unterricht im Gesetz und in der Gerechtigkeit blieben der Stolz und die Ehre des Volkes vor allen Nationen[1].

5. Diese dem Alten Testamente entlehnte Skizze der Geschichte des Volkes Israel hat aber in neuerer Zeit heftige Anfechtungen erfahren. Schon Pereyra, Peyrerius, Hobbes, Spinoza[2], R. Simon, Clericus u. a. haben auf die komplizierte Zusammensetzung des Pentateuchs aufmerksam gemacht. Der französische Arzt Jean Astruc hat (1753) die Urkundenhypothese (Elohist, Jehovist) für den historischen, Vater (1805) und de Wette die Fragmentenhypothese für den legislatorischen Teil aufgestellt. Die sog. Ergänzungshypothese, wonach in die ursprüngliche elohistische Grundschrift eine Reihe späterer Einträge gemacht und das Deuteronomium später hinzugefügt wurde, suchte jene beiden Hypothesen zu verbinden (Tuch, Stähelin, de Wette, Renan, Ewald, Knobel, Fürst, Klostermann). Der englische Deismus, die französische Aufklärung und der deutsche Rationalismus wollten durch Beseitigung des Offenbarungscharakters der geschichtlichen Darstellung den festen Boden entziehen[3]. De Wette war es vor allen, welcher die alte Geschichte nach den Gesetzen der Sage und Legendenbildung als Mythen, die sich um einzelne wirkliche oder sagenhafte Personen angesetzt und weitergebildet hätten, nachzuweisen suchte.

Reuß wollte bereits 1834 die Propheten für älter anerkannt wissen als das Gesetz und die Psalmen für jünger als beide[4]. Unabhängig von ihm haben Leopold George und Wilhelm Vatke 1835 dieselbe Hypothese vertreten. Sie haben auch die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri hinter das Deuteronomium gestellt, während de Wette ihnen gegenüber das vordeuteronomische Alter derselben verteidigte. Ihren Namen hat aber die neue Hypothese von Graf, einem Schüler des Reuß, erhalten. Man faßt die fünf Bücher des Moses mit dem Buche Josue zu einem neuerdings (Westphal, König) wieder bestrittenen Hexateuch zusammen, indem man die Eroberung Kanaans als den Abschluß der Patriarchengeschichte

---

[1] Ioseph., C. Apion. 1, 12; 2, 17 ff. Theol. Quartalschr. 1838, 1 ff. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II[3] 323 ff 419 ff.

[2] Theol.-pol. Trakt. Kap. 8—10 12. Er behauptet, daß die Bibel Fehler, Verstümmelungen, Fälschungen und Widersprüche enthalte, daß wir nur Bruchstücke besitzen usw.

[3] Einen geschichtlichen Überblick gibt Delitzsch, Neuer Komm. über die Gen., 1887, 15 f, und Bleek, Einleitung in das A. T.[6], 1893, 24 ff 607 ff. Vgl. auch E. König, Einleitung in das A. T., 1893. Hoberg, Genesis, 1899, XXVII nach Cornely, Introductio in libros V. et N. T. II 1 (1887), 19 ff.

[4] Gesch. der Heiligen Schrift, 1881, VII.

betrachtet, trennt zunächst das Deuteronomium ab und unterscheidet im übrigen Teile noch zwei Quellen, die sog. Grundschrift, nach dem Gottesnamen Elohim der Elohist genannt, und das jehovistische Geschichtsbuch.

Die Grundschrift hat ihren Grundstock im Leviticus nebst den verwandten Teilen im Exodus (Kap. 25—31, 35—40) und in Numeri (Kap. 1—10, 15—19, 25—36). Sie enthält vorzugsweise Gesetzgebung, und zwar Ritualgesetzgebung; den vierfachen Bund: mit Adam, Noe, Abraham, Moses (Vierbundesbuch), wovon der letzte Bund, das mosaische Gesetz, den eigentlichen Zweck des Verfassers angibt. Das Geschichtsbuch ist wesentlich erzählender Natur. Anfangend mit der Schöpfung des Menschen, umfaßt es besonders die Patriarchengeschichte. Legislative Elemente enthält es nur in Verbindung mit der Geschichte, nämlich den Dekalog (Ex Kap. 34) aus der Zeit 850—750 und das Bundesbuch (ebd. 20, 22—23, 33) aus der Zeit vor Amos und Osee (ebd. 24, 7 und Kap. 13). Eine dritte Quelle suchte Hupfeld in gewissen Stücken des Pentateuchs nachzuweisen, welche teils der Grundschrift teils dem Geschichtsbuch zugewiesen waren, den sog. jüngeren Elohisten, gegenwärtig einfach Elohist genannt. Während aber Hupfeld annahm, daß die drei Quellen neutral nebeneinander hergelaufen seien, bis sie ein Späterer zu einem Ganzen vereinigt habe, wurde von Nöldeke der Elohist als Ingrediens der jehovistischen Schrift bezeichnet. „Die Schrift des zweiten Elohisten ist vom Jehovisten exzerpiert und in sein Geschichtsbuch eingearbeitet worden."

6. In dieser späteren Gestalt wird die Graffsche Hypothese namentlich von Wellhausen vertreten und nach ihm auch mitbenannt. In der neuesten (5.) Auflage seiner Prolegomena zur Geschichte Israels (1899) beginnt er mit dem „Problem". Er entscheidet sich nach Ausscheidung des Deuteronomiums für die Zweiteilung im Hexateuch, trotzdem sich mehr und mehr herausstelle, daß nicht bloß der Jehovist, sondern auch die Grundschrift oder der Priesterkodex komplizierte Gebilde seien[1], und daß daneben noch zwitterhafte oder posthume Elemente vorkommen, die sich nicht einfach der einen oder andern Schicht zuweisen lassen. Er bezeichnet das jehovistische Geschichtsbuch mit JE, die Elohimquelle desselben mit E, die Jahvequelle mit J, den Priesterkodex oder die Grund-

[1] Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher², 1899; Israelitische und jüdische Gesch.⁵, 1904. Dazu Mussil, Das auserwählte Volk im Lichte der modernen Kritik: Theol. Quartalschr. 1895, 564 ff. Reuß, Gesch. der heiligen Schriften A. T. 251 ff. Holzinger, Das Buch Josua, 1901. Bertholet, Leviticus, 1901. Theol. Lit.-Ztg. 1902, 138 ff. Noch weiter geht Budde, Biblische Urgeschichte, 1883. The Americ. Journal of Theol. 1905, 76 ff.

schrift mit P. Die Abfassung des letzteren geschah in Babylon zwischen 570 und 458. Den Abschluß vollzog Esra, wagte es aber erst 14 Jahre nach seiner Ankunft in Jerusalem, ums Jahr 444, denselben zu veröffentlichen. Das Deuteronomium (D) verlegt er in das Jahr 621, das Geschichtsbuch stammt aus dem Anfange der Königszeit[1]. Als Grundthema wird für den Hexateuch angegeben: J + E, JE + D, JED + P[2].

Andere weichen unbedeutend in der Feststellung der Zeit der Abfassung ab, bedeutender in der Bestimmung des jeweiligen Umfanges. Dillmann setzt in seinem letzten Kommentar zum Pentateuch das ephraimitische E (= B; Q oder P = A; J = C) vor Jeroboam II. Davon ist J abhängig, das, judäischen Ursprungs, nicht vor der Mitte des 8. Jahrhunderts verfaßt worden ist. Dagegen ist Dillmann mit Nöldeke, Schrader, Delitzsch u. a. der Ansicht, daß zwar das Deuteronomium in die spätere Zeit zu versetzen sei, hält aber daran fest, daß der Priesterkodex älter als das Deuteronomium sei. Kittel (und Baudissin) hat sich ihnen angeschlossen. J ist im Reiche Juda ca 830—800, E im nördlichen Teil zu Beginn des 9. Jahrhunderts verfaßt. Die Abhängigkeit des E von J läßt sich nicht bestätigen, wohl aber für einzelne Fälle das Gegenteil. P zerfällt in mehrere Schichten. P[1] ist älter als D, P[2] von Salomon abwärts, 10. und 9. Jahrhundert; die zweite Schicht führt auf Hiskia als untere Grenze. Mit der Priorität des P verteidigen viele Forscher dieser Schule auch die Elohimsurkunde, das Buch der Ursprünge, als den ältesten Teil der Thora, während die zuerst genannten Vertreter die Elohimsurkunde der neuesten Zeit zuweisen[3].

Aber in der Verwerfung der Abfassung durch Moses sind alle einig. „Wenn etwas sicher ist in der Kritik des Alten Testaments, so ist es dies, daß der Pentateuch nicht von seiner Hand ist."[4] Dabei wird aber bemerkt, daß Thora und Pentateuch nicht identische Begriffe seien. Erst in nachexilischer Zeit sei es zu ihrer Identifizierung gekommen. „Das ist eine Tatsache von der größten Wichtigkeit." Ursprünglich war

---

[1] Kayser, Theologie des A. T.[2], 1894, 161: frühestens 444; S. 68: 624. Der jahvistische Schreiber im 9. Jahrhundert. Ebenso Reuß a. a. O. 249. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T.[2], 1883, 54. Kittel, Gesch. der Hebräer I (1888). Baudissin, Die Gesch. des alttestamentl. Priestertums, 1892, 65 ff; Einleitung in die Bücher des A. T., 1901, 75 ff.

[2] Cornill, Einleitung in das A. T.[2], 1892, 46 ff.

[3] Kayser a. a. O. 169. Realenzykl. XV[3] 113 ff 122 ff.

[4] Ebd. 31. Reuß a. a. O. 71 ff. Andere s. Delitzsch, Kommentar 15, der zuletzt auch dazu übergegangen ist, aber seine Ansicht über die Entstehung „von der modernen wesentlich und grundsätzlich verschieden" erklärt, und Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte[2], 1897.

Gn Kap. 1 bis 2 Kg Kap. 25 ein Geschichtswerk. „Ein unter dem Einfluß des Deuteronomiums, welches seit Josias eine geistige Macht wurde, stehender Schriftsteller hat Richter, Samuel, Könige so, wie sie vorliegen, ineinander gearbeitet und mit dem Hexateuch verkettet.“ [1] König sucht zu vermitteln. Er verlegt E in die Richterzeit, J in die Zeit Davids, EP nach Babylonien unter Esra. In neuester Zeit hat überhaupt die religionsgeschichtliche Betrachtung mehr Berücksichtigung gefunden. Die Pentateuchphilologie fragt weniger nach dem Alter und nach der Eigenart der Verfasser als nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung und Charakter der einzelnen Stoffe.

II. Religionsgeschichte.

7. Die Besprechung dieser gegenwärtig die ganze alttestamentliche Kritik beherrschenden Hypothese gehört zunächst in das Gebiet der Exegese. Die Apologetik kann sich derselben aber um so weniger entschlagen, als, wenigstens in Deutschland, die katholische Exegese eben erst davon Notiz genommen hat [2], sich teilweise in einem Übergangsstadium befindet und die allgemeinen Fragen über die Offenbarung prinzipiell in den Streit hereingezogen werden. Eine Orientierung über die Methode und die Ergebnisse dieser Kritik ist daher für den katholischen Theologen unerläßlich; denn es handelt sich um nichts Geringeres als um eine totale Umgestaltung der Anschauungen über das gesamte Alte Testament in religionsgeschichtlicher wie literar- und profangeschichtlicher Hinsicht. Die Kritik des Textes und der Quellen soll erst der Geschichtswissenschaft die Möglichkeit bieten, die politische und religiöse Geschichte Israels darzustellen.

Der Zusammenhang hat uns zunächst auf die allgemeinen religionsgeschichtlichen Fragen geführt. Mit diesen können wir um so eher beginnen, als der geschichtliche Gang mit diesen den Anfang gemacht hat; denn der schriftlichen Aufzeichnung ist eine lange Tradition vorausgegangen, so daß die religionsgeschichtliche Frage nicht ohne weiteres mit der literarkritischen zusammenfällt. Die geschichtliche Methode entspricht dem Studium

---

[1] Delitzsch, Kommentar 33.

[2] Vgl. König, Alter und Entstehungsweise des Pentateuch, 1884. Flunk: Zeitschr. f. kath. Theol. 1885, 472 ff 595 ff; 1899, 263 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IX² 1782 ff. Katholik I (1887) Hft 4; I (1896) Hft 2 ff. Schöpfer, Gesch. des A. T.³, 1902, 216 ff. Höpfel, Die höhere Bibelkritik. Studie über die modern rationalistische Behandlung der Heiligen Schrift, 1902. Kley, Die Pentateuchfrage u. ihre Systeme, 1903. Entgegenkommend ist Hummelauer im Kommentar zum Deuteronomium, 1901, und Josua, 1903, im Gegensatz zur Einleitung Cornelys; ganz auf den Standpunkt der Pentateuchkritik stellt sich Hügel: Dublin Review 1894/1895. Compte rendu, Fribourg 1898. The cath. Univ. Bull. 1898.

der Heiligen Schrift, da diese die Geschichte der Religion enthält. Die Kardinalfrage lautet: Hat die israelitische Religion mit dem Monotheismus begonnen, wie es das Gesetz darstellt, oder mit dem Polytheismus, wie von der Kritik und Religionsgeschichte behauptet wird? Ist die alttestamentliche Religionsgeschichte nichts Weiteres als ein Zweig der semitischen Religionsgeschichte und nach evolutionistischen Anschauungen zu behandeln? Oder muß in ihr ein übernatürliches Element, eine besondere Offenbarung Gottes anerkannt werden? Würde diese Frage verneint, so wäre allerdings das Alte Testament, so wie es vorliegt, unbegreiflich, aber es wäre selbst der allgemeine Gang der Religionsgeschichte ohne irgend eine Uroffenbarung unbegreiflich. Nicht einmal der Polytheismus, welcher als Anfang postuliert, aber nicht erwiesen wird, wäre begreiflich.

Auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen können wir zuversichtlich antworten: Der Monotheismus war der Anfang, der Polytheismus ist die Ausartung, wenn auch später in Griechenland die Philosophie den Polytheismus überwunden hat und selbst in Babylon bei wenigen sich dieser Zug gezeigt haben sollte. Daß überhaupt der Begriff einer höchsten Gottheit Resultat eines langen Prozesses sei und für eine solche Offenbarung die Sprache gefehlt hätte, ist eine sich selbst widersprechende Voraussetzung, da die Offenbarung den Prozeß überflüssig macht, aber auch die Sprache vermitteln kann, wenn man nur Verstandesreflexion und Intuition zu unterscheiden versteht. Bei der Religion Israels ist aber noch zu beachten, daß die Semiten, und unter ihnen wieder die Westsemiten, schon von Anfang an einen reineren Religionsbegriff hatten als andere Völker des Altertums[1]. Jedenfalls rückt die Geschichte Israels in nähere Berührung mit der semitischen.

8. Dieses Ergebnis wird durch die Geschichtsdarstellung des Alten Testaments durchaus nicht in Frage gestellt. Es mag wohl auffallend erscheinen, daß von den drei Söhnen Noes zwei Polytheisten sind, nur Sem ein Monotheist bleibt. Von dessen fünf Söhnen bleibt wieder nur einer Monotheist. Aber auch in seiner Familie reißt der Polytheismus ein. Abram muß ausziehen, um nicht gleichfalls vom Götzendienst angesteckt zu werden[2]. Von Abraham vererbt sich der wahre Gottesglaube nur auf Isaak, nicht auf Ismael und die Söhne Keturas, von Isaak auf Jakob, nicht auf Esau. Dies alles scheint höchst befremdlich zu sein. Die Söhne werden denselben Unterricht vom Vater empfangen haben, jedenfalls haben

---

[1] Robertson, Die alte Religion Israels vor dem 8. Jahrh. nach der Bibel u. nach den modernen Kritikern, 1896. Gunkel, Genesis, 1901, 67 75 361 431.

[2] Vgl. auch Jdt 5, 6—9.

sie in demselben Hause dieselbe Frömmigkeit gesehen. Und dennoch dieses ungleiche Ergebnis! Könnte man aber nicht aus eigener und fremder Erfahrung viele ähnliche Beispiele anführen? Sollte es in der Tat fast unglaublich sein, daß der eine treu geblieben, die andern abgefallen sind? Ist wirklich die Maxime richtig: Von einer geistigen Religion kann man wohl abfallen, so daß religiöser Indifferentismus eintritt, d. h. daß die Religion überhaupt entschwindet, oder so, daß man deren sittliche Anforderungen nicht zur Richtschnur des Lebens nimmt, aber nicht, daß man sie mit einer gröberen vertauscht?[1] Ist man berechtigt, von dieser allgemeinen Maxime aus einfach den Berichten über die Erzväter die Glaubwürdigkeit abzusprechen?

Ich muß gestehen, daß mir diese prinzipielle Bestreitung des wichtigen Gegenstandes sehr bedenklich erscheint. Die Voraussetzung, „daß alle menschlichen Gedanken, sie mögen auf dem Gebiete der Religion oder auf irgend einem andern liegen, und seien sie auch die epochemachendsten, psychologisch vermittelt sind und an gegebene Voraussetzungen anknüpfen“[2], würde ebenso für eine absteigende als aufsteigende, für eine geradlinige als krummlinige Entwicklung gelten. Oder gibt es denn keine Irrwege? Ist die Geschichte immer den einfachsten Weg gegangen? Zeigt die Religionsgeschichte wie die Geschichte der Wissenschaften nicht zahllose Verirrungen? Die Geschichte der semitischen, indischen, iranischen, griechischen, römischen, ägyptischen, chinesischen Religion ist die Geschichte eines fortwährenden Abfalles. Die Mehrzahl, die Gesamtmasse verfällt demselben. Nur besonders hervorragenden Geistern gelingt es, sich dem allgemeinen Zuge zu widersetzen und als Religionserneuerer oder Religionsstifter aufzutreten. Das Alte Testament bleibt daher im Recht, wenn es die Fortführung der wahren Gotteserkenntnis an einzelne Personen, welche die Geschlechter oder Klans repräsentieren[3], knüpft. Mahnen doch selbst Kritiker zur Vorsicht, da religiöse Erscheinungen, die dem Fortschritt widerstreiten, nicht immer auf frühere Entwicklungsstufen zurückweisen. Sie können auch bloße Entartungen vorstellen und von auswärts eingedrungen sein[4].

---

[1] Kayser, Theologie 21 45. Reuß, Gesch. des A. T. 61. Ebenso Hume bei Lechler, Deismus 431. Lessing u. a.

[2] Stade: Theol. Lit.-Ztg. 1887, Nr 9, Sp. 198.

[3] Zu der Bestätigung einzelner geschichtlicher Namen (Abram, Jakob u. a.) aus den neuesten ägyptischen Funden s. Moor, Essai sur l'Egypte 4 ff. Dornstetter, Abraham. Studien über die Anfänge des israelitischen Volkes, 1902. Realenzykl. IX^3 356 461 f. König, Neueste Prinzipien der alttestamentl. Kritik, 1902 (gegen Gunkel). Lagrange (La méthode hist., 1903, 206 ff) urteilt ungünstiger.

[4] Smend, Religionsgesch. 18. Vgl. auch Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch., 1888, 211 249.

Würde der Rückfall den Charakter eines früheren niedrigeren Stadiums beweisen, könnte man in Polytheismus nicht zurückfallen, wenn er nicht früher allgemein gewesen wäre, hätte das jüdische Volk sich zu den Menschenopfern nicht verirren können, wenn sie nicht früher ein anerkannter und wesentlicher Teil des öffentlichen Gottesdienstes gewesen wären, so würde jede geschichtliche Entwicklung unbegreiflich werden. Es müßte doch der geistige Fortschritt ebenso ein Rückfall sein als der geistige Rückschritt. Kann der Mensch aus eigener Kraft vorwärts schreiten, so kann er auch aus eigener Kraft rückwärts gehen. Zu beiden ist die menschliche Natur mit ihren Kräften und Leidenschaften fähig. Dies beweist das Leben des Individuums wie die Geschichte des Geschlechtes.

9. Deshalb kann aus den polytheistischen Verirrungen bei den Juden nicht auf einen früheren allgemeinen Polytheismus geschlossen werden, sowenig anderseits der jüdische Monotheismus mit dem primitiven Monotheismus des Menschengeschlechtes zu verwechseln und der Fortschritt in der Gotteserkenntnis zu leugnen ist. Nur dies könnte man behaupten, daß der reine Monotheismus der Juden neben dem allgemeinen Götzendienste sich schwer erklären lasse[1]; denn die neueste Hypothese der Assyriologen, daß der Monotheismus nur da entstehen könne, wo ein hochentwickelter Polytheismus herrsche, widerspricht aller Geschichte. Dies gilt höchstens für einzelne große Geister. Gesteht doch selbst Teichmüller[2] zu, das eigentümliche Phänomen eines reinen und unverfälschten Monotheismus bei den Juden könne nicht philosophisch erklärt werden, da der Ursprung des sittlichen Bewußtseins nicht sofort die Naturmächte der Leidenschaften in uns vertilge und da sogar die Möglichkeit einer Projektion des Rechtes auf ein göttliches Wesen die Herübernahme dieser Idee Gottes aus der Furchtreligion erfordere. Es sei ein historisches Rätsel, für welches die Spekulation keinen Schlüssel habe, das nur durch die Geschichte zu erklären sei. Diese stelle die Persönlichkeit des Moses in den Vordergrund, welcher durch eine Offenbarung den reinen Monotheismus erhalten und erst die jüngere Generation in der Wüste in ihm habe erziehen können. Der spätere Rückfall begreife sich, denn der mächtige Antrieb der Begierden mußte in der Menge immer wieder die Furchtreligion in Umlauf bringen und daher vielfache Annäherung an den Götzendienst. Der Rückfall im 2. Jahrhundert ist historisch zweifellos, der vorexilische kann also nicht als unmöglich bezeichnet

---

[1] Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte II 1 (1897), 171. Schröder, Wesen und Ursprung der Religion, 1905, 31 ff.

[2] Religionsphilosophie 289 f. Vigouroux, Die Bibel III 34. Schultz, Alttest. Theol. 23 99. Flöckner: Theol. Quartalschr. 1887, 51 ff. Scholz, Götzendienst 1 ff 17 ff. Orelli, Allg. Religionsgesch., 1899, 264 ff.

werden. Dabei muß man allerdings zugeben, daß den fremden Göttern in den Quellen eine Existenz zugeschrieben wurde (relativer Monotheismus, Henotheismus)[1]; denn niemand wird zu einem Götzendienst abfallen, den er für eitle Torheit hält (1 Sm 26, 19).

Ein auf sich selbst angewiesenes Volk, welches, noch wenig befestigt und unterrichtet, inmitten von heidnischen Völkern lebte, mußte zum Abfalle geneigt sein, ohne daß es selbst eine polytheistische Periode durchlebt hatte. So gewiß die sinnliche Natur im gewöhnlichen Menschen überwiegt, so sicher ist der Abfall von einem höheren religiösen Standpunkte zu dem sinnlichen naturalistischen Götzendienste der Umgebung begreiflich und natürlich, ja begreiflich selbst ohne Beispiel, infolge der Sünde. Ohne direktes göttliches Eingreifen wäre auch das Judentum im Prinzipe schwerlich monotheistisch geblieben, geschweige denn daß es den Gottesbegriff rein und klar aus einem allgemeinen naturalistischen Polytheismus herausentwickelt hätte. Bei den andern Semiten, auch den vielgepriesenen Babyloniern, findet sich keine derartige Entwicklung. „Die Möglichkeit des geschichtlich verständlichen Überganges von der semitischen zur israelitischen Religion ist nur die eine Seite der Antwort, die andere Seite wird immer der Glaube geben." Schon das alte Israel unterscheidet sich von allen andern Völkern dadurch, daß es neben den irdischen Gütern ein höchstes, ewiges kennt, alles von Gott ableitet und auf Gott bezieht.

10. Welche Vorstellung im Geiste der Hebräer hätte hierzu die Veranlassung geben können? Es wäre vor allem zu beweisen, daß der Monotheismus, das Ziel der Gesamtentwicklung des Altertums, dem „Schoße der polytheistischen Geistesumnachtung als hellleuchtendes Gestirn" zur Zeit des Isaias entstiegen sei[2], oder aus der ursprünglichen Religion Israels, die ein Gemisch von Geister- und Ahnenglauben, Animismus, Fetischismus und Totemismus gewesen sein soll (Stade), Jahve immer wieder hervordrang. Eine Erklärung der auffallenden Tatsache wäre aber auch dann nicht gegeben. Das vorausgesetzte Prinzip der ununterbrochenen Entwicklung konnte nicht bei den Propheten eine Lücke haben, und der spätere Rückfall widerspräche ihm gleichfalls. Die Stämme hätten beim Zug durch die Wüste ohne Jahvedienst gar nicht zusammengehalten und der höher zivilisierten Bevölkerung überlegen sein können. Die alten Heldenlieder der Richterzeit sind ein Zeugnis dafür.

---

[1] Kautzsch, Bibelwissenschaft und Religionsunterricht[2], 1903, 57.

[2] Fritz, Antike Weltanschauung 158. Stade, Entstehung des Volkes Israel, 1899. Dagegen Frey, Tod, Seelenglauben u. Seelenkult im alten Israel, 1898. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, 1900. Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels, 1901. König, Bibel 31 f.

Eine Religionsmengerei konnte freilich anfangs in Kanaan nicht ausbleiben, und die Gefahr eines endlichen Ausgleichs beider lag nahe. Aber man darf auch hier dem Wechsel zwischen Abfall und Rückkehr nicht ein willkürliches Schema unterstellen. Bei dem Volke als Ganzem ist der Vorgang begreiflich. Seine Religion scheint manchmal von der kanaanitischen nicht sehr verschieden zu sein. Es hatte verschiedene Götter, Haus- (Terafim), Gestirn- und Himmelsgötter, betrachtete Jahve als Nationalgott, der in Menschen-, Stier-, Pflanzenbildern gesinnbildet wurde. In seiner Nähe hatte es die Astarte und ihr Priesterkollegium sowie eine eherne Schlange, welche die Krankheiten und Verletzungen durch giftige Tiere heilte[1]. Selbst damit wäre aber zugegeben, daß der Jahvegedanke älter und die Religionsstiftung des Moses geschichtlich sei. Woher kam aber dieser „neue Gedanke", der, weil er von „viel größerer religiöser Energie" war, alle Hindernisse überwand? Wurde er wirksam durch das Priestertum, so muß dieses doch die „Thora" Jahves angetroffen haben. Dem israelitischen Volke stand Jahve immer höher als alle andern Götter. Die Heilige Schrift bezeichnet diese Verirrungen selbst von Anfang an als Abgötterei.

11. Die vermeintlichen polytheistischen Reminiszenzen der Schriftsteller selbst reichen für sich zum Gegenbeweis nicht aus. Die Menschenopfer sind durch das Opfer Abrahams (Isaak) und Jephtas so wenig bewiesen als durch die Widmung der Erstgeburt. Da Abraham damals in Gera bei Abimelech war, so erklärt sich diese Probe aus den Kinderopfern bei den Philistern und Kanaanäern überhaupt (2 Kg 3, 27. Jr 19, 5). Das Opfer Jephtas aber war, wenn nicht ein Keuschheitsopfer, heidnisch. Israelitische und kanaanitische Volkstümlichkeit flossen damals zusammen[2]. Daß Menschenopfer für vorzüglich sühnend gegolten haben, ist zuzugeben (1 Sm 15, 33 [?]; 2 Sm 21, 2 ff. Mich 6, 7. Ez 20, 26 ff), aber diese vereinzelten Spuren, welche als Ausnahmen zudem eine historische Erklärung finden, genügen nicht zum Beweise eines uranfänglichen Zustandes. Die Israeliten opferten viel später noch ihre Kinder dem Moloch. War dies nicht ein offenbarer Abfall zum Götzen-

---

[1] Maspero, Soury, Renan, Kayser u. a. Schultz, Altest. Theol. 100 f 107 f. Dazu Vigouroux, Bibel III 8 f 25 ff. König: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 353. Klostermann, Gesch. des Volkes Israel, 1896, 28. Cornill, Der israelitische Prophetismus, 1896, 17.

[2] Delitzsch, Kommentar 329. Schöpfer, Geschichte 258 ff. Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, 1896. Orelli, Allg. Religionsgesch., 1899, 245 ff. Für ein Keuschheitsopfer s. Schönen: Theol. Quartalschr. 1869, 531 ff. Kaulen, De rebus Iepthae ducis ex s. scriptura describendis, 1895.

dienste der stammverwandten Nachbarn?[1] Die Behauptung, daß die Bilder (Richt Kap. 18. 1 Kg 12, 28. Nm 21, 4—9) dem ursprünglichen Semitismus angehörten, ist wenigstens nicht erwiesen. Stierbilder sind semitisch, aber in Ägypten wurden gleichfalls nicht bloß lebendige Stiere angebetet, sondern auch deren Bilder verehrt. Die Schlange galt als Symbol der ärztlichen Kunst. Die heidnischen Tempel galten als Wohnungen des für eine Inkarnation gehaltenen Götterbildes. Das Bild war früher als der Tempel.

Die Aufrichtung und Weihe von Denksteinen (Gn 28, 18; 35, 14. Ex 24, 4. Jos 4, 5 ff. 1 Sm 7, 12) erinnert an den heidnischen Salbstein und Bätyliendienst, welcher sich von Indien her durch den ganzen Orient bis nach Griechenland und nach Rom verbreitete, aber die Thora verbietet die Aufrichtung (Lv 26, 1. Dt 16, 21) und gebietet die Niederreißung der vorhandenen (Ex 23, 24; 34, 13. Dt 12, 3). Die Propheten strafen die Entartung des Gebrauchs (Os 10, 1 f), ohne ihn an sich verwerflich zu finden (Is 19, 19). Die Terafim sind nicht Götter der Patriarchen, sondern des heidnischen Laban (Gn 31, 19). Jakob befahl vor dem Zug nach Bethel, alle fremden Götter wegzutun (Gn 35, 2), und vergrub mit diesen die Amulette[2].

Beim Ausgang der Richterzeit war die Bundeslade zu Silo. Sie wirkte aber auch zu Asdod bei den Philistern. Selbst Kuenen muß zugeben, daß die Losung „Jahve der Gott Israels" nicht in Vergessenheit geraten war, im Gegenteil, so in vieler Herzen lebte, daß sie dieselben ganz erfüllte und ihrem Tun und Lassen eine bestimmte Richtung gab. Bei einzelnen ließ eine solche Auffassung des Jahvismus für den Dienst anderer Götter überhaupt keinen Raum. Auch in den Zeiten der schlimmsten Abgötterei erscheint in israelitischen Personennamen nicht ein einziger ausländischer Gottesname, zum Zeichen, wie das Volk, auch wenn es dem Baal und der Astarte opferte, immer sein Unrecht fühlte und sich nie durch Nennung derselben als ihren Verehrer bezeichnen wollte. Den wenigen Namen aus Baal (2 Sm 11, 21. 1 Chr 8, 33; 9, 39. 2 Sm 2, 8 u. a.) liegt nicht der kanaanitische Baal, sondern das Appellativ „Herr" zu Grunde, denn Saul, Jonathan, David haben ihren Söhnen doch keine götzendienerischen Namen gegeben. Ähnlich verhält es sich bei den mit Melech zusammengesetzten Namen[3]. Die Namen bis Josua haben das gleiche Ge-

[1] Borchert, Der Animismus od. Ursprung u. Entwicklung d. Religion aus dem Seelen-, Ahnen- u. Geisterkult, 1900, 110 ff. Realenzykl. V³ 750; XIII³ 270 ff.

[2] Hoberg, Genesis 254. Sauffaye, Lehrb. I² 61 ff. Rev. bibl. 1901, 238 ff.

[3] Bäthgen, Beiträge 140 ff 223. Hommel, Altisrael. Überl. 225 303. Kerber, Die religionsgeschichtl. Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A. T. von neuem geprüft, 1897.

präge wie die arabischen der Hammurabi-Dynastie, in der Richterzeit kommen Namen mit Jah und daneben mit Baal und Adoni zusammengesetzt, von Beginn der Königszeit mit Jeho und Jehu. Dies ist der Gang der traditionellen Entwicklung Israels.

12. Dazu kommt der tief moralische Charakter der israelitischen Religion, der in uralte Zeit hinaufreicht und dieselbe von den andern semitischen Religionen vorteilhaft unterscheidet. Im Gegensatz zu allen heidnischen, auch zu der ägyptischen und babylonischen Religion, faßt die israelitische Religion den Begriff „heilig" in seiner ganzen ethischen Fülle und Tiefe auf. Daher ist sie wie die einzige monotheistische, so auch die einzige durch und durch ethische Religion des Altertums. Nur in ihr ist die Liebe Gottes zu seinem Volke durch das Gesetz absoluter Gerechtigkeit bedingt und im Kultus ausgestaltet. „Und so war von allen Göttern der Völker Jahve allein geeignet, der Gott der ganzen Welt zu werden." Dieser Charakter ist um so bemerkenswerter, als sonst Israel in der Kultur hinter andern Völkern zurückblieb. Auch in den Zeiten des Abfalls läßt er sich nicht ganz verdrängen. Die Pietät war dem Volke tief eingewurzelt. Die Elternliebe ist ein hervorstechender Zug. Es ist nicht zu bestreiten, „daß eben hierin ein tiefes Geheimnis vorliegt, wie nämlich das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ein verhältnismäßig so reines und edles in Israel hat werden können" [1].

Auch wenn der Augenblick des Kampfes mit der ägyptischen Kultur und der endliche Auszug von dort die „eigentliche Geburtsstunde der Jahvereligion" gewesen wäre, müßte „eben die richtige Gottesidee bereits vorhanden" gewesen sein. Die Kraft derselben in diesem und den späteren Kämpfen kann nur von oben kommen. Geniale Männer hätten dieses Gottvertrauen und diese sittliche Kraft nicht bewirkt, wenn sie nicht den Grund „in den Schöpfungstiefen selbst" gehabt hätten, vom „Geiste des Herrn" erfüllt gewesen wären. Lessing übertreibt, wenn er sagt, Gott habe das Volk Israel auserwählt, weil es das ungeschliffenste, das verwildertste war, um mit ihm ganz von vorn anzufangen, denn ungeachtet seiner Roheit und Ungeschliffenheit hat das Volk Keime hoher Sittlichkeit in sich geborgen.

13. Nur eines könnte noch Befremden erregen. Das Alte Testament knüpft den Abfall an einzelne Personen an, ohne eine geschichtliche Entwicklung zu erwähnen. Aber auch dieser Einwurf ist nur scheinbar

[1] Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, 1877, 232. Vgl. auch Nikel, Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit, 1893. Smith, Rel. d. Sem. 57. H. P. Smith, Old Testament History, 1903. Lagrange, La méthode historique, 1903, 162 ff 171.

berechtigt. Richtig ist, daß es Gewohnheit der heiligen Schriftsteller ist, in den Hauptpersonen zugleich das Prinzip darzustellen, die Konsequenzen des Prinzips teilweise auf diese selbst zurückzuführen. Es läßt sich aber trotzdem noch leicht erkennen, daß zwar die genannten Personen, welche Stammväter der nichtisraelitischen Völker wurden, sich von der Tradition loslösten, aber als pure Götzendiener neben den Verehrern Jahves erscheinen doch erst ihre späteren Nachkommen. Ebenso war bei den umliegenden Völkern für einen solchen Abfall hinlänglich vorgesorgt. Auch bei andern morgenländischen Schriftstellern (Ägypten, Assyrien) ist es Gewohnheit, die Geschichte des Volkes an die Stammes- und Geschlechtsverzeichnisse anzureihen. Dies entspricht so sehr den patriarchalischen Verhältnissen, daß man gerade hierin einen Beweis für das hohe Alter der Erzählung, statt eine Instanz gegen dieselbe zu erkennen hat. Die Genealogien sind den Orientalen von jeher geläufig, fehlen aber auch den Griechen und Germanen nicht.

14. Die Gottesnamen hat schon Simon Magus für den ursprünglichen Polytheismus angeführt (Gn 3, 5 22; 1, 26; 11, 7. Ex 22, 28. Dt 32, 12). Der älteste Name El (אֵל = stark, voran sein? nicht = Ziel, Lagarde, Delitzsch, Lagrange) findet sich bei den Semiten überhaupt und ist einfache Bezeichnung für Gott, welche bei allen Menschen gleich ist. Ilu hat wahrscheinlich auch bei den Assyriern den Gott bezeichnet, wie aus dem Kodex Hammurabis hervorgeht. Es könnte aber auch je ein bestimmter Gott gemeint sein. El war der einzige Gott der Hebräer (Gn 14, 13), El-Kana der eifersüchtige Gott. Elohim ist seiner Form nach ein Abstraktum, Plural von Eloah, setzt aber nicht eine Mehrzahl von Eloahs voraus, denn im alten Hebräischen (mit Ausnahme des Deuteronomiums) kommt der Singular gar nicht vor. Erst gegen das Ende des 8. Jahrhunderts wurde von Job und später von Habakuk, Nehemias, Chronik u. a. der Singular Eloah gebraucht, während man auch nachher noch ohne Anstand Elohim verwendete. Der Name Jahve verschwindet mit dem 3. Jahrhundert wegen Furcht vor Entweihung. Die modernen Kritiker können an Elohim um so weniger Anstoß nehmen, als sie die elohistischen Partien des Hexateuchs für die spätesten ansehen, und die Psalmen (14 53), welche oft Elohim gebrauchen, nachexilisch sein, aber allerdings Elohim für Jahve einsetzen lassen.

Vielleicht soll Elohim als intensiver Plural die Erhabenheit, Allmacht, Vollkommenheit Gottes bezeichnen (1 Sm 28, 13. Ps 82, 6), denn auch in den Briefen von Tell-el-Amarna wird für Gott ein Plural, Ilânu, gebraucht. Das Hebräische verwendet oft den Pural, um einzige, unbegrenzte, unfaßbare, zusammengesetzte Begriffe auszudrücken (Adonai,

Schaddai, Schamaijm)[1]. Bei Elohim steht das Verbum stets im Singular, bei der Übertragung des Namens auf die Götzen aber im Plural, selbst beim goldenen Kalb. Nur etwa zwölf erklärliche Ausnahmen kommen vor, während zahlreiche Stellen beweisen, daß Elohim von Anfang an den einzigen Gott bezeichnet, den Schöpfer Himmels und der Erde. Auch das phönizische Elion und äthiopische Amlak werden im singularen Sinne gebraucht, während die Gentilizien: Israel, Edom, Moab, Ammon usw., die singulare Form bewahren. Jahve (hawaja, hajah = sein, ins Dasein treten), seit Petrus Galatinus (1518) Jehovah, ist die Bezeichnung desselben einzigen, existierenden, ewig sich selber gleichen, unbedingt sich selbst bestimmenden Gottes als des Bundesgottes, der sich mit diesem Namen dem Moses geoffenbart hat[2]. Es ist nicht zwischen einem metaphysischen und historischen Gottesbegriff zu unterscheiden, sondern derselbe Gott ist Elohim, welcher die Natur schafft und erhält, El Schaddai, welcher die Natur zwingt, daß sie tut, was sein Wille ist, Jahve, welcher inmitten der Natur die Gnade durchsetzt und an Stelle der Natur eine neue Schöpfung der Gnade setzt (Delitzsch). Weil alle diese Ideen sich in dem Begriff des geheimnisvollen Wesens, des einzigen Gottes vereinigten, so war man im Gebrauch der Namen nicht ängstlich (Gn 9, 8 ff; 17, 1 ff; 35, 9 ff). Wie weit in der Genesis und im Exodus bis 6, 12 textkritisch oder sachlich eine spätere Interpolation des Namens Jahve anzunehmen sei (Spinoza, Schöpfer, Hummelauer, Hoberg), läßt sich unmöglich feststellen. Doch sprechen die altbabylonischen Kontraktafeln für den Gottesbegriff des „Seienden" und könnten Jah und Jahu in Eigennamen die ältere Form sein, welche durch Moses ihren vollen Inhalt erhielt[3]. Daß die Patriarchen das Wort Jahve kannten, geben auch

[1] Vigouroux, Bibel III 46 ff. Dalman, Studien zur bibl. Theol.: Der Gottesname Adonai, 1889. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T. III (1855) 3 ff. Nestle: Studien aus Württemberg 1882, 243 ff. Zapletal, Totem. 130. Keil, Babel- und Bibelfrage 15 ff. Simon Magus s. Clem., Rec. 2, 38 ff.

[2] Ex 3, 14; 6, 2 3. Realenzykl. VIII[3] 529 ff. Zur Aussprache Jahve vgl. Eus., Dem. 10, 8, 28. Epiph., Theodor., Iacob. Edess. u. a. Science cath. 1891, 193 ff. Annal. de phil. 1891, 537 ff. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 218. König, Bibel 39 45. Jahve = dem altbabyl. Ja (Hea). Lenormant, L'hist. anc. V 231: Ea = Thot der Ägypter, Taut der Phönizier, die göttliche Intelligenz, Jaô der Gnostiker. Robert: Rev. bibl. 1894, 161 ff. Shaddai von shâdâh = im Überfluß ausbreiten.

[3] Hommel, Altisrael. Überlief. 100 ff 115 225. Grimme, Jeremias, Delitzsch, Bibel 46 f. Pinches, The Old Testament in the Light of the Historical Records and Legends of Assyria and Babylonia, 1902, 59. Dagegen König: Zeitschr. f. alttest. Wiss. 1897, 172 ff; Bibel 37 ff 44 f. Keil a. a. O. 1903, 15 ff. Bezold, Die babylonisch-assyrischen Keilschriften u. ihre Bedeutung für das A. T., 1904.

die Verteidiger der Prolepsis zu. Nicht zu vergessen ist, daß die Ägypter wie alle alten Völker nur Götter mit Eigennamen kannten. Oft wird der Name Jahve unterschiedslos mit Elohim, aber nie wie dieser, auch nicht von Heiden, für eine heidnische Gottheit gebraucht. Die ältesten und jüngsten Schriftsteller bevorzugen Elohim, die Priester und Propheten Jahve[1].

15. Andernfalls müßte für die verschiedenen Götter in der ältesten Zeit auch ein verschiedener Kultus nachzuweisen sein, wovon sich aber keine Spur findet. Auch von einer Mythologie und Sterndeuterei ist keine Rede. Denn was man aus der Etymologie der vorsündflutlichen Namen und aus der babylonischen Astronomie über Sonnen- und Mondgötter ableiten wollte, entbehrt aller sichern Grundlage. Höchstens ist eine Vergleichung mit orientalischen Genealogien möglich. Henoch würde noch am ehesten einem Heroen ähnlich gemacht werden können. Vollends in den Söhnen Noes, in Abraham, Isaak und Jakob stehen Ethnographie und Geschichte zu deutlich im Vordergrund. „Jeder Besonnene wird in Abraham, Isaak und Jakob geschichtliche Personen erkennen", bemerkt Gutschmid. Will man aber Schöpfung, Offenbarung, Bündnis, jüngster Tag, Messias u. a. als Mythen bezeichnen[2], so wird der Begriff verrückt.

Wenn Jahve öfter als Nationalgott der Juden erscheint, so folgt dies nur aus der Gegenüberstellung zu den Götzen der Heiden, deren Erwähnung (Chamos bei den Moabitern) noch nicht für die Anerkennung zu nehmen ist. Immerhin bedurfte es einer längeren Entwicklung, bis die Israeliten vom reinen, sittlichen Monotheismus durchdrungen waren und Jahve als Gott des Universums, aller Völker betrachteten. Anders als prophetisch und messianisch geschah es überhaupt nicht. Der Befehl zur Vertilgung der kanaanitischen Völker und die Hilfe in den Kämpfen gegen die Feinde mußten leicht zu dem Glauben führen, als ob Jahve nur für die Israeliten ein liebevoller Vater sei. Das Verbot, andere Götter neben Jahve zu haben, stellt trotz aller späteren Rückfälle Israels Gottesglauben doch weit über den anderer Völker.

Besonders charakteristisch ist es, daß die hebräische Sprache bei den Juden kein Wort für Göttin hat und nie eine Göttin zur Anerkennung gelangt ist, während sonst überall die Naturreligion in einen geschlechtlichen Dualismus ausartete. Wohl finden wir die Verehrung der Aschera, Astarte

[1] Bäntsch, Kommentar zu Exodus-Levitikus, 1900. Hoberg, Gen. XXII ff. Vetter: Theol. Quartalschr. 1903, 529 ff. Dagegen Delitzsch, Komment. 272: Das sicherste Kriterium von Gn 1 bis Ex 6 sind und bleiben die Gottesnamen. Vgl. ebd. 291 303 315 328 f 451. Baudissin, Einleitung in das A. T., 1901, 77 ff.

[2] Steinthal, Bibel und Religionsphilosophie, 1890, 127 ff.

(Dt 16, 21), der großen Himmelskönigin (Jr 7, 18; 44, 17 f oder Göttin Malkat?), aber selbst diese Verirrung ist weit entfernt von einer Gleichstellung mit Jahve. Auch wenn die Ascheren neben den Altären Jahves errichtet wurden, so wurde es doch vermieden, sich Gott in Gesellschaft einer Göttin vorzustellen. Die Vergleichung des Bundesverhältnisses mit der Ehe erinnert nicht an den geschlechtlichen Dualismus, sondern an die höhere Auffassung der Ehe. Die scharfen Bestimmungen gegen die Prostitution und den Hurenlohn im Gegensatze zum Kodex Hammurabis und zum heidnischen Hierodulenwesen sind ein Beweis dafür[1]. Ebenso war die in Babylon allgemein geübte Magie verboten.

16. Doch nicht bloß unbewußte und unabsichtliche Reminiszenzen an den früheren Polytheismus sollen die heiligen Schriftsteller in ihre monotheistische Darstellung aufgenommen haben, sondern sie reden auch ganz offen davon. „Entfernet die Götter, welchen eure Väter gedient jenseits des Stromes (Euphrat) und in Ägypten, und dienet Jahve. Und gefällt es euch nicht, dem Jahve zu dienen, so wählet euch heute, wem ihr dienen wollet: ob den Göttern, welchen eure Väter gedient jenseits des Stromes, oder den Göttern der Amoriter, in deren Lande ihr wohnet; ich aber und mein Haus wollen dem Jahve dienen" (Jos 24, 14 ff; vgl. Gn 31, 19 53. 1 Kg 18, 21. Jdt 5, 6—9; 10, 11—14. Ez 20, 24). Diese Stelle soll beweisen, daß die Israeliten bis auf Moses Polytheisten waren. Moses habe sie den Monotheismus gelehrt, aber noch war seine Religion nicht in die Massen gedrungen. Viele beharrten in der Wüste und zur Zeit Josuas bei ihrem alten Glauben oder Aberglauben. Es mußte erst ein Beschluß gefaßt werden, ihn aufzugeben, ein Beschluß, der freilich, wie wir sehen werden, nicht aufrecht erhalten wurde.

Soll nun auch nicht bestritten werden, daß die Form dieser Rede etwas auffallend klingt und die Verweisung auf das Wegnehmen der Terafim durch Jakob zu künstlich ist, so darf man doch nur das ganze Kapitel dieses „ältesten jahvistischen (elohistischen?) Teiles" lesen, um sich zu überzeugen, wie gewaltsam die Stelle mißbraucht wurde. Josua erinnert das Volk zuerst an alle Wohltaten, welche Jahve ihm erwiesen hat. Der Gott Israels wählte Abram aus, leitete ihn und vermehrte seinen Samen. Er verlieh ihm den Isaak und dem Isaak den Jakob und Esau. Er sandte

[1] Dt 23, 17. 1 Kg 15, 12; 22, 47; vgl. ebd. 14, 24. Am 2, 7. Os 4, 13 ff. 2 Kg 23, 7. Mit Unrecht hält Delitzsch (Gn 1, 27) eine polytheistische, Götter und Göttinnen unterscheidende Auffassung für möglich. Der Kodex Hammurabis kennt öffentliche Freudenmädchen, denen es verboten war, Kinder zu haben. Über Wahrsagerei und Zauberei s. Theol. Quartalschr. 1901, 1 ff. König, Babel-Bibel-Frage 9 ff. Jastrow, Die Religion Babyloniens 273 ff.

den Moses, um sein Volk aus der Knechtschaft zu befreien, führte es durch die Wüste in das Land der Amoriter, befreite es aus der Hand seiner Feinde, verteidigte es gegen fremde Könige. Er gab den Israeliten das Land, welches sie nicht bebaut, Städte, welche sie nicht gegründet, Weinberge und Ölgärten, welche sie nicht gepflanzt hatten. Und nun, nach dieser ergreifenden Einleitung, sagt Josua, fürchtet den Herrn und dienet ihm in Geradheit und Gerechtigkeit und tut weg die fremden Götter usw. (vgl. Gn 35, 2 4). Jahve ist also der Herr Israels, welchem es sein Glück und seinen Wohlstand verdankt. Von einem Beschlusse, welchem Gott sie angehören wollen, ist gar keine Rede. Die Gegenüberstellung soll nicht etwa die Wahl frei lassen, sondern vom Götzendienste abschrecken. Der Götzendienst in Ägypten wird ausdrücklich auf die schlechte Einwirkung der Ägypter zurückgeführt. Also ist nach dieser Stelle Jahve mindestens seit Abraham der alleinige Gott Israels, der nicht erst um die erste Liebe bei der Majorität Israels wirbt, sondern seine alte Liebe geltend macht, wenn auch der Name Jahve seit Moses in den Vordergrund getreten ist. Daß die Wendepunkte an einzelne große Männer geknüpft sind, kann nur der monistischen Psychologie auffallen. 23, 8 läßt sich deshalb damit vereinigen, ohne daß man verschiedene Quellen annimmt. Daß ihre Väter in Chaldäa andern Göttern gedient haben, wird anerkannt, aber dies war eben der Grund, den Abram aus ihrer Mitte wegzunehmen. Schon Cyrill von Alexandrien bemerkt zu Gn 28, 16, die Patriarchen hatten, kaum vom Götzendienst bekehrt, noch sehr geringe Ideen über die Gottheit[1]. Auch in der „Volksreligion" der älteren Königszeit spielen die Götter der Assyrier oder Babylonier keine Rolle. Manche Babylonismen drangen erst im Exil ein[2].

Auch die einzige scheinbare Stelle (Richt 11, 24), wo Jephta dem König der Amoriter sagen läßt: „Gehört nicht das, was dein Gott Chamos in Besitz nimmt, mit Recht dir? Was aber der Herr, unser Gott, als Sieger erwarb, das fällt in unsern Besitz", ist doch als diplomatische Sprache und nicht als Glaubensbekenntnis zu betrachten. Jedenfalls kann daraus nicht geschlossen werden, daß Jephta Jahve dem Chamos gleichgestellt habe[3]. Übrigens ist Chamos der Hauptgott der Moabiter und der Ausdruck der gewöhnlichen Volksanschauung entnommen.

---

[1] Lagrange, La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament, 1903, 58 ff. Nikel: Bibl. Stud. 1903, 122.

[2] König, Beweis des Glaubens, 1903, 52.

[3] Vgl. Ruth 1, 15. 1 Sm 26, 19. Ungünstiger urteilen Schultz, Alttest. Theol. 206 f. Schöpfer, Geschichte 237 f. Sellin, Beiträge z. israel. u. jüd. Religionsgesch. I (1896) 17 ff. Dillmann (Handb. d. alttest. Theol., 1895, 83) erklärt die „scheinbar so widersprechenden Berichte" aus dem unbestimmten „Elohim".

17. Ebensowenig beweisen die Klagen der Propheten[1] über den Götzendienst der Juden in Ägypten und während des Wüstenzuges, daß der Götzendienst bei den Juden das Ursprüngliche war. Man darf die Bedeutung dieser Stellen doch nicht damit begründen, daß sie dem uranfänglichen Jahvekultus widersprechen und nichts näher lag, als die späteren Religionszustände zurückzudatieren. Denn diese prophetischen Strafreden halten die Vergehen vor Augen, gehen also von der Kenntnis und Pflicht des Jahvekultes aus. Das Volk wählte „neue Götter" (Richt 5, 6), d. h. fremde Götter, was den Glauben an den israelitischen Gott Jahve voraussetzt. Wie wäre man sonst zu der Einführung der Propheten (Richt 6, 8), welche den Abfall von Jahve bestrafen sollten (1 Sm 2, 27 ff), gekommen? Ohne solche Träger der mosaischen Idee im Zeitalter der Richter, durch welche die Kontinuität zwischen Moses und Samuel hergestellt wird, ist die Erhaltung der Religion Mosis unbegreiflich. „Am Ende der Richterzeit war jedenfalls der Mosaismus so erstarkt, daß ein Jahvepriester wie Eli und ein Prophet wie Samuel zu einflußreicher Stellung gelangten."[2] Schon damals galt der Satz: Jahve ist der Gott Israels und Israel das Volk Jahves. Es mag sein, daß, wer den Vergleich zuerst machte, auch die Existenz anderer Götter annahm, und daß das altisraelitische Volk im allgemeinen an der Existenz der heidnischen Götter nicht gezweifelt hat; aber es läßt sich nicht beweisen, daß es diese Götter gleich taxierte. Die durchgehende Überordnung Jahves zeigt die geringe Schätzung der andern an (Ps 95, 5; 96, 7). Der Monotheismus schließt aber nicht den Glauben an Geister, gute und böse, die Warnung vor heidnischem Kult nicht das Vorhandensein eines älteren Kultes aus.

Ohne religiöse und sittliche Grundlage wäre es unerklärlich, wie das in Ägypten verdorbene Volk die gewaltige Energie entwickeln konnte, mitten unter heidnischen Völkern den reinen Monotheismus trotz vieler Rückfälle hochzuhalten und die wahre Gottesidee zu vererben. Ringsum arteten selbst die alten Kulturvölker aus, aber Israel ging, zwar als Nation vernichtet, doch religiös und sittlich geläutert, aus den schwersten Unglücksfällen hervor. Die im Richterbuch dreimal wiederholte (2, 1 ff 14 ff; 3, 8 ff 12 ff; 10, 6 f) Melodie: Abfall, Drangsal, Bekehrung, Ruhe, mag schablonenmäßig klingen, sie beeinträchtigt aber den geschichtlichen Grund nicht, wenn man beachtet, daß aus der Vermischung der Jahvereligion mit der Baalreligion ein langer Kampf entstand. Der erziehliche

[1] Ez 20, 5 ff 23 ff; 23, 8. Am 3, 14; 4, 4; 5, 25. Os 8, 5 11. Is 44, 11 ff. Ps 113, 12 ff.

[2] Kayser, Theologie 53 ff. Smend, Religionsgesch. 15 ff. Kittel, Gesch. der Hebräer II 87 f.

Zweck und die Quellen[1] haben wohl die Darstellung beeinflußt, aber da nicht je das ganze Volk gemeint ist, insofern die Richter nur einzelnen Stämmen vorgesetzt waren, so verliert die Darstellung alles Auffallende. Man findet solche Kämpfe zwischen Religion und Neigung allerdings weder bei den Griechen und Römern noch bei den Orientalen, aber dort war keine Dogmatik und Moral, hier ein sinnenschmeichelnder Kultus. Das Debora-Lied ist aus ältester Zeit ein anerkanntes historisches Zeugnis für diese Auffassung (Richt 5). Nach Nm 21, 14 17 18 27—30. Jos 10, 13. 2 Sm 1, 18 sind alte Liedersammlungen anzunehmen. Die poetischen Stücke Ex 15, 1—18. Nm 6, 24—26; 10, 35 36. Dt 32, 1—43; 33, 1—29 weisen auf Moses und seine Zeit zurück.

Wellhausen muß nicht nur für die älteste Zeit das Vorhandensein einer idealen Vorstellung von der Herrschaft Gottes zugeben, sondern er räumt auch ein, daß die Verwendung der Religion als Triebkraft für Recht und Sitte, die Beziehung der Gottheit auf die Angelegenheiten der Nation, welche sich bei allen Völkern findet, bei keinem sich in so großer Reinheit und Kraft darstellen wie bei den Israeliten. Aber auch die semitische Religionsgeschichte hat uns gezeigt, daß die alte Religion Israels keine weltselige und oberflächliche sein konnte. Sollten die Juden gleichsam im Widerspruche mit der ursprünglichen Religion diesen sittlichen Bestandteil erst später in ihre Religion aufgenommen haben? Sollten sie erst zur Zeit der Syrier und Assyrier das vor Moses bereits vorhandene Bündnis zwischen Jahve und Israel zu einem sittlich bedingten erhoben haben? Was bleibt dann noch für Moses übrig, welcher doch „eine für alle Zeiten epochemachende Stellung" für die Herrschaft des Gottesbewußtseins eingenommen hat? Eine Vergleichung der israelitischen Ethik mit der babylonisch-assyrischen aus der Zeit Hammurabis oder Asurbanipals zeigt, daß die Bibel auf allen Punkten: in der Gerechtigkeit des Strafgesetzes, in der Behandlung der Sklaven, in der Frauenfrage, im sittlichen Wandel, in der Behandlung des besiegten Feindes und in der Rücksicht gegen den Armen und Schwachen aus dem eigenen Volke überlegen war[2].

18. Es ist unbestreitbar, daß Moses den reinen, ethischen Monotheismus lehrte. Ihm ist „Jahve" nicht bloß das „Seiende" schlechthin, sondern „der Seiende", der Schöpfer. Hierfür braucht man sich nicht auf die angefochtenen historischen Zeugnisse zu berufen, es genügen die anerkannten Propheten. Diese betrachten ihre Predigt nicht als neu, sondern formell als konform mit dem bekannten Gesetze und Worte Gottes

[1] Lagrange: Rev. bibl. 1902, 14 ff. Kittel, Gesch. d. Hebr. II 86 ff.
[2] Stimmen aus Maria-Laach II (1903) 180.

(Am 2, 4. Os 4, 6; 8, 12. Is 5, 24; 30, 9. Mich 6, 8). Sie nennen den Moses einen Gesandten Jahves (Mich 6, 4), den ersten Propheten (Os 12, 14). Sie sagen mit nichten, daß Moses den Glauben an Jahve eingeführt, sondern daß ihn Gott zur Befreiung seines Volkes geschickt habe. Auch ihnen ist Jahve der Gott Israels, welcher sein Volk aus dem Land Ägypten geführt hat. In dieser Hauptsache gipfeln alle Lobeserhebungen Jahves. Sie ist demgemäß eine alte Voraussetzung des Volksglaubens. Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott des Bundes mit Abraham, nicht der natürliche Ahnherr. Moses ist nicht der Stifter der israelitischen Religion, er ist der Vermittler des Bundes, welchen Gott mit seinem Volke schließen wollte, wenn auch die Idee erst im Laufe der israelitischen Geschichte verwirklicht worden ist.

Dieser Bund ist freilich ein Vertrag nach antiken Anschauungen, aber ein Vertrag des sich zu seinem Volke herablassenden Gottes, welcher für die Treue seines Volkes seinen Segen und seine Huld verleiht, Wohlergehen und Frieden garantiert. Gott hat aus allen Völkern das Volk Israel auserwählt und ihm das Gelobte Land gegeben. Das Volk, der Sohn Gottes, gelobt dafür dem Vater, dem Schöpfer, Gehorsam und Treue. Dieses Bundesverhältnis bildet das Lebensprinzip der ganzen israelitischen Geschichte. Auch die negative Kritik muß das sinaitische Bundesbuch anerkennen, Moses im gewissen Sinne als „Gesetzgeber" oder doch als „Begründer Israels" gelten lassen[1]. Eine solche Offenbarung, die zugleich eine Revolution war, konnte nur durch eine mächtige Persönlichkeit vollzogen werden.

Warum sollte aber auch ein solcher Bund unmöglich sein? Hat man doch in neuester Zeit wahrgenommen, daß der Bundesgedanke sich in ältester Zeit auch schon bei Nichtisraeliten findet. Man erklärt den Baal Berith nicht mehr, wie gewöhnlich, als den Baal, welcher den Bund oder die Bündnisse schützt *(Ζεὺς ὅρκιος)*, sondern als den, mit welchem man einen Bund geschlossen hat[2]. Diese Tatsache, wenn sie ganz sicher ist, kann aber nicht wieder umgekehrt gegen die Wirklichkeit des Bundes mit Israel verwendet werden, denn es ist ja heute so ziemlich allgemein anerkannt, was schon die Apologeten angelegentlich verteidigten, daß nämlich die übernatürlichen Tatsachen im allgemeinen Bewußtsein und in der Geschichte ihre Voraussetzungen haben. Der wesentliche Charakter derselben

[1] Kayser, Theologie 31 39. Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[5] 31. Smend, Religionsgesch. 16 292 ff. Sellin, Beiträge I 15 ff 219 ff; II 1, 95 191. Kittel a. a. O. I 224 ff. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes untersucht, 1900.

[2] Gn 14, 13. Bäthgen: Theol. Lit.-Ztg. 1887, Nr 4.

hängt nicht davon ab, daß sich nirgends etwas Ähnliches findet, er ist vielmehr dadurch bedingt, daß sie mit absoluter Autorität und voller Gewißheit in die entsprechende Ausgestaltung gesetzt werden. Ist die Bundesidee an und für sich, d. h. als der religiöse Gedanke, daß man mit der Gottheit ein gegenseitiges sittliches Verhältnis eingehen kann, nichts spezifisch Israelitisches, so steht sie doch in Israel ganz einzig in schönster Gestalt da und kann weder erst kurz vor dem Exil ausgebildet noch überhaupt bloß durch natürliche Reflexion und Entwicklung entstanden sein. Die Vergleichung mit der Ehe gibt nicht erst Hosea, sondern der Pentateuch.

19. Wie hätte Moses beim Volke Glauben gefunden, wenn er sich auf einen andern Gott als auf den „Gott der Väter", an welchen es glaubte, berufen hätte? Ex 3, 13 setzt doch nicht einen namenlosen Gott voraus. Auch der alte „Sinaigott", der zunächst Stammgott der Keniter gewesen sein soll, würde zur Erklärung nicht ausreichen. Moses hat aber jedenfalls die Bedeutung des Wortes jetzt besser erfaßt als viele seiner Volksgenossen und Jahve zum Fundament der Nation und ihrer Geschichte gemacht, aber ihn nicht erfunden und geschaffen. Insofern kann gesagt werden, der Auszug aus Ägypten sei die Geburtsstunde Israels und seiner monotheistischen Religion gewesen. Ex 3, 14 erhält seine Erklärung durch 3, 16; 6, 2. Nicht der Name Jahve ist unbekannt gewesen, sondern seine rettende, wunderwirkende Kraft. Dem Abraham, Isaak und Jakob erschien er nur als El Schaddai. Mit dem Namen Jahve in diesem Sinne beginnt nun allerdings für das Volk ein neuer nationaler Glaube, insofern das Vertrauen auf denselben einen neuen Grund hatte. Auch die Propheten setzten für die frühere Zeit, wenn nicht den Namen, so doch das Numen Jahve voraus[1] (Os 12, 4 ff. Mich 7, 20. Is 29, 22; 13, 19. Jr 50, 40. Am 4, 11). Die Mutter des Moses hieß Jokabed (Gott ist Herrlichkeit). Ähnliche Eigennamen finden sich aus der Zeit Hammurabis in Babylon, doch ist der Versuch von Delitzsch, den Namen Jahve nachzuweisen, nicht geglückt. Jaubidi heißt ein König von Hamath zur Zeit Sargons I.

---

[1] Schultz, Alttest. Theol. 81 f 122 ff. Smend, Religionsgesch. 17. Frey, Tod 224 ff. Saussaye, Lehrb. I² 250 ff. Vigouroux, Les livres s. III 79 ff 87 ff. Meignan, L'ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau I (1895) 399 ff. Maspero, Histoire 343. Dagegen Kittel, Gesch. d. Hebr. I 231. Die Inschrift Ja-ah-ve-ilu (= Jahve ist Gott) auf Täfelchen zur Zeit des Hammurabi hat neuestens Fr. Delitzsch dazu verwendet, die israelitische Religion aus Babylon abzuleiten. Allein die Erklärung ist noch bestritten und würde jedenfalls nur eine geschichtliche Voraussetzung zeigen.

Das höhere Gottesbewußtsein war bei Moses durch seine Erziehung (Apg 7, 22) auch natürlich begründet und bestärkt. Die Gestalt des Moses ist in der israelitischen Geschichte eine so sehr alles überragende, das ganze Geschick des Volkes entscheidende, daß sie nur zu begreifen ist, wenn Moses in der Gesellschaft des ägyptischen Volkes selbst eine höhere Stellung einnahm. Wie man sonst über die esoterische Lehre der ägyptischen Priester urteilen mag, man kann heute jedenfalls darüber sagen: „Wir können hier nur die Fortentwicklung, das allmähliche Ausklingen eines alten Bewußtseins der Gotteseinheit erblicken. Ein Monotheismus mußte vorangegangen sein.“ [1] Wir haben oben die reinen sittlichen Begriffe namhaft gemacht, welche uns die ältesten Papyri, die Inschriften und das Totenbuch erkennen lassen. Die ägyptische Poesie ist religiösen Inhalts und reicht bis ins hohe Altertum hinauf. Das über 3200 Jahre alte Gedicht von Ramses II. (Sesostris), welches das älteste zusammenhängende Werk epischer Dichtung ist, das wir besitzen, zeigt in der Größe des Ausdrucks und dem religiösen Hauche, der es durchweht, biblischen Charakter [2]. So erinnert auch seine Form, die Einteilung in Verse, deren beide Glieder parallel sind, an die Epik der alten Juden. Hier wird Israel zum erstenmal genannt. Auch andere Wahrnehmungen weisen auf eine Verbindung hin. Das Pferd tritt auf ägyptischen Denkmälern nicht vor der 18. Dynastie auf, dagegen der Esel viel früher. Daher ist in der Genesis von diesem, nicht von jenem (Gn 47, 17) die Rede.

Wenn nun dies alles schon vor Moses in den eingeweihten Kreisen Ägyptens herrschend war, wie kann man noch aus religionsgeschichtlichen Gründen an dem Gottesbegriff des Moses, an der Verkündigung des Dekalogs (Ex Kap. 20 34) und an dem Alter der Gesetzgebung zweifeln? War schon bei den Ägyptern anfänglich eine edlere Sittenlehre und ein reinerer Gottesbegriff vorhanden, so kann auch die spätere Verirrung des jüdischen Volkes nicht gegen den hohen monotheistischen gesetzlichen Anfang angerufen werden. Enthält der Dekalog nichts, was Moses nicht verordnet haben konnte [3],

---

[1] Strauß u. Torney, Essays, 1879. Hommel, Altisrael. Überl. 21 ff 29 292 mit Meyer, Entstehung des Judentums, 1896. Theol. Quartalschr. 1873, 286 ff. De Moor, L'Egyptologie et la Bible, 1898, 2 ff. Völter, Ägypten und die Bibel, 1903. Ermoni, La Bible et l'Egyptologie, 1904.

[2] Baumgartner, Weltliteratur I 122 ff. Erman, Ägypten, 1885, 402. Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1895, 18 ff.

[3] Kayser, Theologie 44. Delitzsch, Kommentar 5 f 19. Vigouroux, Bibel II 181 ff 198. Bähr, Symbolik I 62 ff; II 53 ff (gegen ägypt. Einfluß). Ebenso Rev. de l'hist. des rel. I (1889) 321. Über den schädigenden ägyptischen Einfluß s. Theol. Quartalschr. 1873, 297. Schöpfer, Geschichte 143 f. Weitere Literatur bei König, Einleitung 159.

Verbote, welche „jedem menschlichen Herzen" eingeprägt sind (Delitzsch), ja muß man in Ägypten die Aufklärungen über die bedeutendsten Ereignisse der heiligen Geschichte, in Babylonien die ältesten Traditionen der Religion und des Rechts suchen, so ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er diese einfachen und allgemeinen Religions- und Sittengebote als etwas ganz Neues, vom Bisherigen Verschiedenes geben wollte. Das Neue ist die präzise Formulierung, die göttliche Autorität, die Erneuerung des in Ägypten gelockerten Bundesverhältnisses. Auch die Offenbarung setzt die Natur voraus. Übrigens hat auch der Kodex Hammurabis keine Parallele zum Dekalog. Die Gesetzgebung am Sinai konnte allerdings den Schein erwecken, daß der Sinai der Sitz Jahves sei. Aber von einem Stammgott der Keniten[1] oder einem Naturgott ist beim Jahve Israels nichts zu bemerken.

20. Will man aber den ägyptischen Einfluß auf das halsstarrige semitische Israel geringer taxieren, so haben wir wenig dagegen einzuwenden. „Gewiß hat er nicht ägyptische Weisheit zur Religion Israels gemacht. Sein Werk ist schöpferisch, sein Monotheismus ursprünglicher Art."[2] Dies gilt aber nur insofern, als der „Prophet die alte Gottesidee seines Volkes geläutert", vielleicht „erst bewußt monotheistisch gestaltet" hat. Denn zu jener Zeit war nach Aussage der Genesis das Volk dem Götzendienste sehr geneigt. Moses hat sein Volk nach halbtausendjähriger Knechtschaft geschaffen, ihm mit einer reineren Gottesidee, als sie das Altertum überhaupt kannte, die Gesittung gegeben, durch welche es seine Bedeutung für die ganze spätere Zivilisation erhalten hat. Aber dies alles beweist nicht, daß vor ihm, daß in der Patriarchengeschichte der Polytheismus herrschte. Der religiös-sittliche Grundcharakter Israels war aus den alten Wanderungen mitgebracht. „Viel eher ließe sich fragen, ob nicht Moses bloß der Erneuerer alter Erbgüter und Hoffnungen seines Stammes gewesen und vor allem die Überzeugung von der Einheit des höchsten Wesens, als des allein wirklich seienden und schaffenden Gottes, schon von seinen Vätern erhalten habe."[3]

Trotz aller geschichtlichen Bedenken bleibt doch für die Kritik die „Schwierigkeit, die nachmalige Geschichte überhaupt zu begreifen, wenn man nicht hier einen ersten und mächtigen Anstoß voraussetzt" und den ägyptischen Einfluß berücksichtigt. Wellhausen gesteht, das „ganz andere Endergebnis" nicht erklären zu können. Mit Ausnahme einiger extremer

[1] Schultz, Jeremias, Siegfried, Réville u. a. Daß aber damit die Geschichte Israels vor dem Auszug unverträglich ist, bemerkt selbst Sabatier: Rev. de l'hist. des rel. II (1898) 164 f.

[2] Kayser, Theologie 31. [3] Reuß, Geschichte 76 84.

Kritiker (Stade) zweifelt heute niemand mehr an dem Aufenthalte des Volkes in Ägypten, an den Beziehungen zu den Stämmen der Sinaihalbinsel und dem heiligen Berg, Kades usw. „Man müßte Ereignisse wie diese, wenn sie nicht überliefert wären, postulieren, um das Israel der Richterzeit zu verstehen.“ [1] Die Amarnabriefe haben gezeigt, daß der Kern der israelitischen Geschichte historisch gesichert ist. Diese Ereignisse sind aber unzertrennlich mit der Lebensgeschichte des Moses und seiner Gesetzgebung verbunden.

Der Kultus allerdings ist wesentlich verschieden. Doch lassen die Ausstattung der Stiftshütte, des Hohenpriesters und die umfangreiche Ritualgesetzgebung ägyptischen Einfluß erkennen[2]. Das Priestertum hat eine tiefere Begründung. Schon der Besitz der ägyptischen Priester — ein Drittel aller Ländereien — und danach die politische Stellung war ganz anders. Das mosaische Priestertum wurzelt mit allen seinen Einrichtungen ganz und gar in der eigentümlichen Grundidee von der Erwählung und dem Bunde mit Jahve; es ist ein so treuer Spiegel der religiösen Grundgesinnung des ganzen Volkes, daß sich zu ihm so wenig als zu dieser eine durchgehende Parallele irgendwo finden kann. Hierin ist Moses schöpferisch, aber auf Grund der Offenbarung.

In keinem Falle kann man aber die Annahme, daß Moses für seine Person seiner Zeit weit vorausgeeilt sei, einfach in das Gebiet der Phantasie verweisen. Die Religionsgeschichte weist viele Beispiele dafür auf, daß wichtige religiöse Änderungen von großen, genialen Persönlichkeiten ausgegangen sind. Moses aber steht fast einzigartig in der Geschichte da[3]. Der Name des Vaters (Amram) besagt, daß Israel ein erhabenes Volk, der Name der Mutter (Jokabed), daß Jahves die Herrlichkeit sei. „Diese zwei Namen sind wie die Anagramme der großen Ideen, welche die Seele Moses' erfüllten und ihn zum Befreier seines Volkes machten.“ Geschichte und Literatur der nachmosaischen Zeit fordern das Dasein einer durch Moses vermittelten Offenbarung Gottes. „Warum die israelitische Geschichte von einem annähernd gleichen Anfang aus zu einem ganz andern Endergebnis geführt hat als etwa die moabitische, läßt sich schließlich nicht erklären.“ [4]

21. Dennoch scheint mir die natürliche Voraussetzung um so weniger gering angeschlagen werden zu dürfen, als die Gegner gerade von

---

[1] Smend, Religionsgesch. 15. Sellin, Beiträge I 227 ff. Siegfried (Theol. Lit.-Ztg. 1900, 324) gegen Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, 1900. [2] Hommel, Altisrael. Überl. 278 ff.

[3] Kittel, Gesch. d. Hebr. I 217 ff 226 ff. Hummelauer, Das vormosaische Priestertum in Israel, 1899. Broglie-Piat, Rel. u. Krit. 168 ff.

[4] Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[5], 1904, 35.

allgemeinen Voraussetzungen über Religion, Sitte, Bildung der alten Welt, speziell Ägyptens, neuestens Babyloniens, ausgehen. Wenn damals in Ägypten und Babylon die Bildung eine derartige Höhe erreicht hatte, wie der Kodex Hammurabis zeigt, so kann man die Gesetzgebung durch Moses nicht mehr apriori bestreiten. Selbst die Berufung auf die mündliche Tradition in der alten Zeit kann die Tatsache einer schriftlichen Gesetzgebung nicht erschüttern. Es ist nur eine Behauptung, und zwar heutzutage eine sehr gewagte, wenn gesagt wird: „Nicht durch Bücherschreiben, wie eine weit spätere schreibselige Zeit es sich einbildet, hat er wirken können in einer Zeit, da die Israeliten gewiß nicht lesen konnten“ [1], denn die alten Gesetzgebungen wurden stets aufgeschrieben, die Hammurabis sogar auf Stein. Also ist Dt 27, 8 leicht verständlich. Die ältesten, bereits hieratisch geschriebenen Inschriften der Babylonier stammen aus dem 4. Jahrtausend. Man hat Vertragsurkunden und Gesetzesvorschriften gefunden, die bis zu Hammurabi, d. h. ca 2250 hinaufreichen. Die keilschriftlichen Berichte über die Schöpfung usw. gehen über Abraham zurück. Die südarabischen Inschriften sind in einem Alphabet geschrieben, welches zum mindesten von gleichem Alter wie das phönizische Alphabet ist und mit diesem auf ein westsemitisches zurückweist. Das Kanaanäische um das Jahr 1400 war fast ganz die gleiche Sprache wie das Hebräische. Längst vor Moses war eine Linearschrift in den Ländern des Mittelmeers in Gebrauch.

Wir kennen aus Gizeh einen Bibliothekar der sechsten Dynastie und besitzen aus Ägypten Papyri, die bis ins 3. und 4. Jahrtausend hinaufgehen. Die Kunst zu schreiben war zu jener Zeit im Niltal allgemein. Um in die ägyptische Administration zugelassen zu werden, mußte man „Schreiber“ sein. Wenn auch in den Tell-el-Amarnabriefen die Keilschrift gebraucht ist, so wird das Alphabet nicht ausgeschlossen. Es spricht also vielmehr für die historische Wahrheit, wenn im Pentateuch (Gn 38, 18 25) Anspielungen auf die Schreibkunst vorkommen (Ex 17, 14; 24, 4. Nm 33, 2. Dt 29, 20; 31, 9 ff. Vgl. Richt 8, 14). Wie aber Moses, wenn er am ägyptischen Hofe erzogen wurde, das Schreiben lernen mußte, so waren die Juden überhaupt in die ägyptischen Sitten und Gewohnheiten eingelebt [2].

---

[1] Kayser, Theologie 31. Vgl. Kaulen, Assyrien und Babylonien[2] 242; Einleitung[2] 170.

[2] Vigouroux, Bibel II 235; Les livres s. III 52 ff. Brugsch, Rel. u. Mythol. d. alten Ägypter I 18 61 f 81. Sayce, The higher criticism and the verdict of the monuments, 1895. The early History of the Hebrews, 1897. The Americ. Journ. of Theol. 1901, 692 ff. Amélineau, Essai 55 ff 319 ff.

Gesetzt aber auch, daß das gewöhnliche Volk nicht lesen konnte, war deshalb ein schriftliches Gesetz undenkbar oder unnütz? Hatten nicht auch die Ägypter ihre Priesterkollegien mit einem Oberpriester an der Spitze, trotzdem daß 3000 Jahre vor Homer die Glaubenssätze durch die Sprache der Priesterbücher schriftlich verzeichnet und in unabänderlicher Fassung niedergelegt waren (Brugsch)? Die ägyptischen Priester waren die Ausleger und Kommentatoren der altägyptischen Mythen. Die Kenntnis der mystischen Sprache bildete einen besondern Teil der altägyptischen Priesterweisheit. Diese magische Wissenschaft war das „große Geheimnis", das keinem Uneingeweihten mitgeteilt werden durfte. Moses hatte nur dafür zu sorgen, daß die Führer und Priester auf Grund des geschriebenen Gesetzes dem Volke Bescheid gaben. Auch in späteren Zeiten, in welchen das schriftliche Gesetz sicher vorhanden gewesen sein muß, galt der mündliche Unterricht als die Regel. In der nachexilischen Zeit wurden den Juden in den Synagogen das Gesetz und die Propheten vorgelesen. Der Herr

---

Gunkel, Israel u. Babylonien, 1903, 11 ff. Die „Schreiberstadt" (Jos 15, 15) verliert immer mehr ihre historische Rätselhaftigkeit. Vgl. Nm 11, 16. Dt 1, 15; 16, 18 u. a. Richt 5, 14. 1 Sm Kap. 10. König, Einleitung 178 ff. Zu Babylonien s. Oppert, Memoire, 1888. Meignan, L'ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau I (1895) 39 ff 68 ff. Zimmern, Keilinschriften u. Bibel nach dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, 1903. Hommel, Altisrael. Überl. 76 f 217 268 ff 295. Winckler, Babyloniens Herrschaft und seine Eroberungen in Palästina im 2. Jahrtausend: Altorientalische Forschungen II (1894) 140 ff. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 3. Aufl. herausg. von Zimmern u. Winckler, 1903. Scheil, Textes élamites-semitiques, 1902. Le Code de Hammourabi: Rev. bibl. 1903, 27 ff 137 f. Alter Orient 1902, Hft 4. Katholik I (1903) Hft 1 2. Winckler, Die Geschichte Hammurabis, 1902. Dagegen Gall: Archiv f. Religionswiss. 1902, 289 ff. Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi, 1902. Pinches, The Old Testament in the Light of the Historical Records and Legends of Assyria and Babylonia, 1902. Müller, Die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung, 1903. Er leitet beide von einer älteren Gesetzgebung ab, während Cook die mosaische Gesetzgebung für primitiver in Form und Ideen betrachtet. Vgl. auch Jeremias, Moses und Hammurabi, 1903. König, Hammurabis Gesetzgebung u. ihre religionsgeschichtliche Tragweite: Beweis des Glaubens, 1903, 169 ff. Niebuhr, Die Amarna-Zeit. Ägypten und Vorderasien um 1400 v. Chr. nach dem Tontafelfunde von El-Amarna[2], 1903. Sayce, The legal code of Babylonia: The Journal of Americ. Theol., 1904, 256 ff. Er war überrascht, „daß eine Vergleichung der geoffenbarten babylonischen und israelitischen Gesetzbücher nicht Ähnlichkeit, sondern Kontrast, nicht Evidenz eines gemeinsamen Ursprungs, sondern das Gegenteil zeigt" (S. 258). Dagegen habe die Patriarchengeschichte eine Bestätigung gefunden. Günstiger urteilt über den Kodex Lagrange, La méth. hist. 158 ff. Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, 150 f. Kluge, Die Schrift der Mykenier, 1897. Much, Globus 1897, 74 ff. Allg. Ztg. 1904, Beil. 271.

sagt noch in der Bergpredigt: „Den Alten ist gesagt worden: Du sollst nicht töten" usw. Es ist also nicht so unwahrscheinlich, daß die Gemeinde seit Moses die Bundesworte vorlesen hörte.

Lagrange bemerkt zum Kodex Hammurabis: „Diese wunderbare Entdeckung läßt uns das Vernunftgemäße und Menschliche im mosaischen Gesetze besser begreifen. Wir können besser zeigen, wiefern es nicht ganz vom Himmel gefallen ist, aber wir können auch feststellen, daß die vollkommensten Monumente des menschlichen Geistes hinsichtlich des moralischen Sinnes und des religiösen Gefühles niederer stehen."

22. Es will damit keineswegs geleugnet werden, daß der Monotheismus und Mosaismus im Laufe der Zeit, namentlich durch die Einwirkung der Israel eigentümlichen Propheten, geläutert und vertieft wurden[1]. Denn es ist begreiflich, daß die Vergleichung Jahves mit den Göttern der Heiden für das unreifere, sittlich tiefer stehende Volk leicht zur Vorstellung eines relativen Unterschiedes führen konnte und tatsächlich im Leben oft genug dazu geführt hat. Aber es fehlt an dem zureichenden Grunde für die Annahme, daß dieser Monotheismus bis zu der Zeit der Propheten allein geherrscht habe. Die Propheten, und zwar schon die ältesten[2] bis zu Samuel hinauf, haben nur den Abfall bestraft und die Torheit verurteilt, welche statt des lebendigen Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, das Werk menschlicher Hände, Holz, Stein, Metall, tote Götzen verehrte, und das Gesetz der Gerechtigkeit schärfer formuliert. Sie haben diesen reinen Monotheismus wenigstens unentwickelt vorgefunden und wollten über das Wesen Jahves und über sein Verhältnis zur Welt und Israel nichts Neues bieten. Rein natürlich betrachtet war das Volk in der Wüste für eine religiöse Krisis empfänglicher gewesen als zu irgend einer Zeit der Propheten. Wäre die neue spiritualistische Lehre später aufgedrängt worden, so wäre der Widerstand noch größer gewesen. Der Triumph der monotheistischen Lehre der Propheten wäre als ein unerhörtes Wunder zu betrachten. Man darf also nicht das Zerrbild der altisraelitischen Religion, welches die Propheten bekämpften, zum Urbild derselben machen. Die neuen kulturellen und sozialen Einflüsse in Palästina hatten zu einer Zersetzung der alten Religion geführt[3].

---

[1] Schöpfer, Gesch. d. A. T. 229 ff. Müller, Die Entwicklung d. altest. Gottesidee in vorexilischer Zeit, 1900.

[2] Am 2, 4. Mich 5, 12. Os 13, 4. Is 10, 5 15. Dillmann, Theologie 56 f. Lagrange, La méthode hist. 65.

[3] Sellin, Beiträge II 1, 139 166 ff 187. Walter, Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit, 1900. Gall: Archiv f. Religionswissenschaft 1901, 365 ff; 1902, 309 ff.

Es ist vergebliche Mühe, nach Mittelgliedern zu suchen, welche den Übergang vom relativen zum absoluten Monotheismus erklären sollen. Das Erstarken der politischen Macht unter David und Salomon mußte allerdings auch das religiöse Bewußtsein heben, hätte jedoch die Schranken des Nationalgottes eher befestigt als beseitigt, wenn solche da gewesen wären. Der Götzendienst wurde aber durch Salomon direkt befördert. Die Teilung des Reiches war zugleich eine Opposition gegen den Kult in Jerusalem und eine Abwendung von Jahve. Die Reflexion[1] über das Verhältnis des Gottes Israels zum Gotte anderer Völker und aller Menschen lag damit nahe, hätte aber eine solche Läuterung so wenig als bei andern Völkern bewirkt. Das charakteristische Moment des jüdischen Monotheismus, die Idee, daß Jahve der Schöpfer der Welt ist und der Lenker aller Weltgeschicke zum Heile seines Volkes, ist älter als die Propheten und das Königtum (Gn 1, 1 bis 2, 4. Ex 20, 8—11; 31, 12—17), wird von den Propheten als bekannt vorausgesetzt und beherrscht die ganze israelitische Geschichte. Sie ist eine Gabe der Offenbarung, denn kein Volk erhob sich zu diesem reinen Schöpfungsbegriff. Wohl hatten die ursemitischen Bezeichnungen Gottes alle eine Beziehung auf Macht und Herrschaft, aber damit ist nur die Grundlage, das Prinzip gesichert. Auch die neuesten Forschungen über Babel und Bibel haben für die Entlehnung des Monotheismus aus Babylon nur unsichere Andeutungen der Keilschriftdenkmale anführen können, welche durch die Schwierigkeit der Entzifferung noch an Beweiskraft verlieren[2]. Wohl ist seit dem Deuteronomium der Schöpfergott gegenüber dem Gott stärker hervorgehoben worden, aber neu war er nicht.

23. Man mag die Einsicht und die Verstandeskräfte der Propheten noch so hoch anschlagen, vergebens wird man durch diese ihren gemeinsamen Gottesglauben und eine plötzliche Umwandlung des Monotheismus zu erklären suchen. Sie haben gewiß die sittliche Weltordnung zuerst zur Anerkennung gebracht, aber auf Grund der alten Offenbarung und Ordnung, die im Volksglauben fortlebte, und, dürfen wir hinzufügen, auf Grund der ihnen selbst zu teil gewordenen Offenbarungen. Daß sie mehr

[1] Kuenen, Religion Israels I (1887) 361. Wellhausen, Isr. u. jüd. Rel.[5] 114 ff 130 ff.

[2] Keil, Babel- und Bibelfrage, 1903, 9 ff. Delitzsch selbst verwahrt sich nachdrücklich, aber mit Unrecht, dagegen, daß er den israelitischen Monotheismus aus Babylon abgeleitet haben soll (Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, 1904, 18 ff). Vgl. auch Volz, Was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen: Zeitschr. f. Theol. u. K. 1904, 193 ff. König, Die Babel-Bibel-Frage und die wissenschaftliche Methode, 1904, 31 ff.

den Gott der Gerechtigkeit als den Gott Israels hervorhoben, hatte seinen Grund in den geschichtlichen Verhältnissen und in dem sittlichen Zustande des Volkes. Sie sind deshalb nicht die „Begründer der Religion des Gesetzes" und wollen es nicht sein, aber noch weniger Politiker im Dienst der Großmächte[1], sondern die Erneuerer des Gesetzes und die Verkündiger der Pläne Jahves. Ihnen steht die Herzensreinheit und Bußfertigkeit an erster, der Kultus an zweiter Stelle. Die ernste Gesinnung gegen Gott und die persönliche Heiligkeit sind die Hauptsache. Die soziale Gerechtigkeit, die Sorge für die niedern und rechtlosen Stände folgte von selbst hieraus. Ihr freies, heldenmütiges Auftreten, ihr folgenschweres Eingreifen in die Geschicke des Volkes bliebe ohne die göttliche Mission ein Rätsel. Einzelne große Männer eilen wohl der Geschichte voraus, aber hier handelt es sich um eine Jahrhunderte hindurch währende außerordentliche Institution. Selbst der zähe Widerstand, den Moses und die Propheten bei dem Volke gefunden haben, beweist, daß es sich mehr als um eine bloße Zusammenfassung des geltenden Gewohnheitsrechts, daß es sich um eine Offenbarung handelte[2]. Diese mußte freilich an den alten Gottesglauben anknüpfen, sonst hätten die Propheten überhaupt nicht vor dem Volk auftreten können. Der Widerstand des Volkes war weniger gegen die Neuheit der Lehre als gegen die Bußpredigt gerichtet.

Was von den Propheten gilt, kann von Moses nicht bestritten werden. Die Propheten haben ein neues, glückliches Reich in der Zukunft geschaut, in welchem der ursprüngliche Zustand des Friedens wiederhergestellt werden soll. Dieses Ideal der Zukunft, welches nirgends in der Religionsgeschichte seinesgleichen hat, muß ein Ideal in der Vergangenheit zum Vorbild haben. Ist doch selbst die Wertschätzung der irdischen Güter dieselbe wie in Altisrael. Je mehr man sonst die Stetigkeit und Allmählichkeit der religiösen Entwicklung betont, um so weniger ist es möglich, die perspektivische Weltauffassung der Propheten ohne Retrospektive zu begreifen. Ihre Hoffnung auf politische und religiöse Restauration konnte namentlich bei den späteren Propheten nur in dem Bunde wurzeln, welchen Gott durch Moses mit dem Volke geschlossen hatte. Die ethische Durchbildung[3] ist ebenso eine Entwicklung dessen, was prinzipiell bereits im Gesetze vorlag. Das Deuteronomium gibt sich bereits als Ergänzung des Gesetzes und war auch das Bundesbuch der Propheten. Aber das Gesetz des Moses

[1] Schrader-Winckler, Keilinschriften 170 ff.

[2] Reuß, Gesch. des A. T. 28. Sayce, Lehrb. I² 279 ff.

[3] Wellhausen, Prolegomena⁵, 1899, 23 49; Israel. u. jüd. Gesch.⁵ 30 ff 115 ff 130 ff. James Robertson, Alte Religion Israels, 1896, 210 ff. Lagrange: Rev. bibl. 1903, 138.

war die Inspiration und der Keim. Das Werk gehört ihm, wenn auch mit vielen Überarbeitungen, Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen. Der Bericht über den Sündenfall und die Sündflut zeigt bereits das ethische Moment.

Überall zeigt sich also im Alten Testament eine charakteristische Eigentümlichkeit des israelitischen Volkes gegenüber allen andern, auch den großen Kulturvölkern. Die Herrschaft des Geistes über die Materie, die Transszendenz des Schöpfers über die Welt und ihre Entwicklung, die klare Auffassung des Ursprungs und Zieles des einheitlichen Menschengeschlechtes, die durch die Heiligkeit und das Gesetz des einen, allmächtigen Gottes und Schöpfers gegebene Verurteilung aller Gott- und Sittenlosigkeit in der Geschichte der Menschheit und des Volkes, die prophetische Predigt und messianische Hoffnung, der reine Gottesdienst und die Fernhaltung alles Unlautern und Gottfeindlichen verleihen der israelitischen Religion von Anfang an einen nicht rein natürlich und entwicklungsgeschichtlich zu erklärenden höheren Wert[1], so sehr man auch die Analogien mit der Religion Babylons anerkennen mag.

24. Das tief niedergedrückte Volk, dessen Elite nach Babylon verpflanzt worden war, gab auch im Exil seine Hoffnung nicht auf[2]. Es hoffte scheinbar wider die Hoffnung, tatsächlich aber, weil es tief erfüllt war von dem Glauben an Jahve, welcher sein Volk auserwählt und bisher im Glück und Unglück geführt hatte. Das Versprechen, welches Gott dem Moses gegeben hatte, hielt das Volk aufrecht. Aus dem Exil entlassen, begannen die Juden die religiöse Restauration. Ein Jahrhundert später suchten Esra und Nehemia dem Volke seine religiöse Grundlage wieder zu sichern. So bedeutend aber die Wirksamkeit dieser beiden Reformatoren auch gewesen sein mag, eine prinzipielle Veränderung wäre für sie gewiß unmöglich gewesen. Eine solche wäre etwa begreiflich, wenn auch unwahrscheinlich, falls sie unmittelbar nach der Rückkehr versucht worden wäre, weil der geschichtliche Zusammenhang mit dem Tempel unterbrochen war, aber ein Jahrhundert später war es gar nicht mehr möglich, die in das religiöse und ökonomische Leben tief einschneidenden Vorschriften des Priesterkodex zu geben, wenn dieselben nicht wenigstens in der Hauptsache vorher als zu Recht bestehend angesehen worden wären. Wohl hat unter den Zurückgekehrten das priesterliche Element vorgewogen, aber seine Forderungen konnten nur allgemein bewilligt werden, wenn sie eine geschichtliche, eine göttliche Grundlage hatten.

[1] König, Babel-Bibel-Frage 26 f.

[2] Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[5] 150 ff 208 ff. Schöpfer, Gesch. d. A. T.[3] 474 ff.

Begreiflich ist es, daß sich nun die Juden enger an das Gesetz und an das Priestertum anschlossen, weil der Mund der Propheten verstummt und das Exil für das Volk eine harte Leidensschule gewesen war, aber unerklärlich würde es bleiben, daß sie ein neues Gesetz angenommen hätten. Die Schriftgelehrten mögen das Gesetz zu ihren Gunsten interpretiert, aber sie müssen das anerkannte Gesetz, den Pentateuch, als gegeben vorgefunden haben. Es wird dem historischen Verständnisse doch viel zugemutet, wenn es sich damit befreunden soll, daß unter dem Einflusse der Schriftgelehrten sich nicht nur die Kenntnis des Gesetzes und die Lust daran in allen Schichten der Gesellschaft verbreitet, sondern daß es auch in kurzer Frist sich so tief im Volke eingelebt habe, daß die Vorstellung Boden gewann, ja allgemein wurde, es wäre überhaupt nie anders gewesen, und seine Rechtsgültigkeit habe mit Moses begonnen. Ja mit allen seinen kleinlichen Vorschriften, welche das ganze Leben umspannten, ward dieses eingeschmuggelte Gesetz so wenig als eine Last empfunden, „daß viele Psalmen aus jener Zeit nur seinen Segen preisen und die tief gefühlte Freude an dem schönen Gottesdienste bekunden, ohne der reinsten Herzensfrömmigkeit im Glauben an den Gott und Schirmherrn Israels etwas zu vergeben“ [1]. Das Spätjudentum mit seiner Diaspora hat bei der allgemeinen Verschmelzung der Religionen viele fremde Bestandteile aufgenommen, aber das Gesetz bildete doch den Mittelpunkt.

III. Die Pentateuchkritik.

25. Wir sind hiermit von der religionsgeschichtlichen Betrachtung aus zu dem zweiten, dem kritischen Problem gekommen, welches uns hier beschäftigen muß. Die drei Hauptquellen JE, D und P sollen die Marksteine für die Epochen der Religionsentwicklung sein. Die Literarkritik will die Geschichtsbetrachtung sicherstellen. Da sich die traditionelle und kirchliche Auffassung, wonach der Pentateuch im wesentlichen von Moses verfaßt worden ist, auch wissenschaftlich im Besitzstande befindet, so hat die kritische Schule vor allem die Aufgabe, diesen Besitzstand geschichtlich als unberechtigt nachzuweisen.

Gewöhnlich wird aber von den Kritikern das Problem noch restringiert. Das Neue des nachmosaischen Gesetzes sei nicht in der Sache, sondern in der Form der schriftlichen Abfassung zu suchen, insofern eben das Herkommen fixiert werden wollte [2]. Das Bestehen einer levitischen Tra-

[1] Kayser, Theologie 165. Saussaye, Lehrb. I² 295. Bousset, Die Rel. des Judentums 87 ff 149 ff.

[2] Reuß, Gesch. des A. T. 76 80. Delitzsch, Kommentar 34 ff. Wellhausen, Prolegomena 423. Vgl. schon Theol. Quartalschr. 1819, 65 278 f. Im

dition in Betreff der Ritualien, schon in der Königszeit, soll nicht geleugnet werden. Nur von einem schriftlichen, offiziellen, heiligen Kodex dieser Art könne keine Rede sein. „Dieser wichtige Unterschied sollte nicht übersehen werden." Auch die Regel und Ordnung des Gottesdienstes, wie sie nachmals in Israel bestand, wenigstens ihren Grundzügen nach, oder die engere Beziehung meist uralter heiliger Gebräuche zu den besseren religiösen Ideen muß dem Moses gewahrt werden. Nach Delitzsch übt die „Einsicht, daß der Pentateuch die Thora enthält, aber sie nicht selber ist . . . eine befreiende Wirkung aus". „Gott ist der Gott der Wahrheit, Wahrheitsliebe; Beugung unter den Zwang der Wahrheit, Darangabe traditioneller Ansichten, welche die Wahrheitsprobe nicht bestehen, ist eine heilige Pflicht, ein Stück Gottesfurcht."

26. Ist hiermit ein Stein des Anstoßes beseitigt, so ist für die traditionelle Auffassung doch das andere Moment nicht gleichgültig, nämlich daß dieses Gesetz des Moses, ohngeachtet der alten Überlieferungen, auf göttliches Geheiß zurückzuführen ist. Aber auch so bliebe es noch auffallend, daß ein Volk, welches so streng an dem Überlieferten festhielt, sich auf einmal einreden ließ, daß Moses einst das geschrieben habe, was eben erst seine Schriftgelehrten verfaßt hatten. Ohne eine Tradition über irgend ein schriftliches Gesetz durch Moses läßt sich die Annahme eines späteren schriftlichen Gesetzes unter dem Namen des Moses psychologisch nicht deuten und historisch nicht rechtfertigen. Denn Moses lebte in historischer Zeit, angesichts der ägyptischen Kultur. Wie man sonst die Beziehungen auf das Gesetz in andern Schriften des Alten Testaments betrachten mag, sie machen durchaus den Eindruck, daß alle spätere Gesetzgebung, die schriftliche Gesetzgebung sich an jenes angeschlossen habe.

Die ersten Kapitel des Deuteronomiums bestätigen die Voraussetzung, daß das mosaische Gesetz die Grundlage des Deuteronomiums sein soll. Der Unterschied in der Formulierung der zehn Gebote (Ex Kap. 20. Dt Kap. 5) kann ebensowenig ins Gewicht fallen als der sonstige Unterschied in der Berichterstattung bei den verschiedenen heiligen Schriftstellern, ja bei demselben über dasselbe Ereignis, wenn auch die Motivierung der Heiligkeit des Sabbats (Ruhetag nach der Schöpfung; Auszug aus Ägypten)

Pentateuch selbst werden einzelne Gesetze als von Moses aufgezeichnet dargestellt (Ex 24, 4; 34, 27). Einmal wird dem Moses der Befehl gegeben, ein geschichtliches Ereignis in ein Buch zu schreiben (ebd. 17, 14. Nm 32, 2). Das Deuteronomium nennt Moses als Verfasser (ebd. 31, 9 24). Maleachi redet von der Tora Mosis (3, 22), spätere Schriften vom „Buch Mosis" (2 Chr 25, 4; 35, 12. Esr 6, 18).

verschieden lautet[1]. Daraus kann weder ein Beweis gegen die schriftliche Fixierung überhaupt noch gegen die beiden steinernen Gesetzestafeln entlehnt werden. Gerade die Geheimhaltung dieser Tafeln hat es bewirkt, daß die Kenntnis des Dekalogs, der „das wurzelhafte Dokument der Sinaigesetzgebung ist und als das Echteste des Echten zu gelten hat" (Delitzsch), auf der mündlichen Überlieferung beruhte. Die späteren Propheten haben ihre Offenbarungen niedergeschrieben, weil sie einen größeren Einfluß auf das Volk ausüben wollten als die früheren, und bezeugen das Vorhandensein gewandter Schriftsteller. Die richterlichen Erkenntnisse wurden zu ihrer Zeit schriftlich abgefaßt (Is 10, 1), gelehrte Deutungen und Bestimmungen des Gesetzes waren im Gange (ebd. 28, 10 13. Jr 8, 8), welche sogar eine pharisäische Gesetzesdeutung vorbereiteten (Os 5, 6; 6, 6; 8, 11 13; 9, 12. Am 4, 5. Is 65, 5). Ist es glaublich, daß nur das alte Gesetz ungeschrieben war, noch zur Zeit der Propheten mündlich überliefert wurde? „Daß in einer Zeit, in der so viel geschrieben wurde und in welcher, wie das Buch unseres Propheten (Hoseas) nicht minder als das des Amos und namentlich Isaias lehren, Schriftsteller von hoher Bildung und in schriftlichen Arbeiten wohlbewandert lebten, das Gesetz noch nicht schriftlich sollte fixiert gewesen sein, ist mehr als unglaubwürdig."[2]

Dillmann hält es für die natürlichste Annahme von der Welt, daß die Priesterschaft des Zentralheiligtums schon in alter Zeit ihre Thoroth aufschrieb. Daß man zuerst im Exil und in Babylonien, wo man gar keinen Gottesdienst hatte, die priesterlichen und gottesdienstlichen Gesetze aufschrieb, sei widersinnig. Dagegen bemerkt Wellhausen: „Widersinnig immerhin, wenn nur wahr. Ein Fortschritt ist es nicht, gleichwohl ein Faktum, daß auf die Könige die Hohenpriester folgten und auf die Propheten die Rabbinen. Es soll übrigens doch öfter vorkommen, daß die traditionelle Praxis erst aufgeschrieben wird, wenn sie auszusterben droht, und daß ein Buch sozusagen Revenant eines abgeschiedenen Lebens ist."

27. Wir wissen aber doch, daß die alten Völker frühzeitig die Gesetze, die Vorschriften für den Gottesdienst *niedergeschrieben* haben. Es

---

[1] Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[5] 135 A. 1: „Der Dekalog Ex 20 ist ein Gegenstück zu dem alten Ex 34." Aus der Zeit des Micha!

[2] Scholz, Kommentar zum Buche des Propheten Hoseas, 1882, XXXII f; Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des A. T., 1893. Sellin, Beiträge I 136 f. Dillmann, Theologie 58 f. Dieser empfiehlt über die „inneren Widersprüche und Unmöglichkeiten dieser Theorie" James Robertson, The early religion of Israel, as set forth by biblical Writers and by modern critical historians[3] (Kuenen, Wellhausen, Stade, Duhm), 1892. Deutsch von Orelli, 1896. Realenzyklopädie VIII[3] 374; IX[3] 747; XVI[3] 81 ff.

wurde bereits auf Ägypten und Babylonien verwiesen. Daß es sich aber bei den Ägyptern um spezielle Gesetzesvorschriften handelte, wissen wir aus dem Totenbuche. In diesem Buche, das 2000 Jahre lang galt, waren die Gebote aufgeschrieben. Gleichwie unter den zehn sinaitischen Geboten für Israel nur zwei sagen, was geschehen soll, so bezeichnet auch das 125. Kapitel nur einiges in der Schlußrede in bejahender, alles andere in verneinender Weise[1]. Nach diesem Grundsatze könnten auch die neuentdeckten Opfertafeln von Karthago und Massilia, die Exzerpte aus umfangreicheren Verordnungen sind, erst nach der Zerstörung Karthagos abgefaßt sein. Diese Opfertafeln sind aber hier von besonderem Interesse, weil sie inhaltlich manche Berührungen mit der alttestamentlichen Opfergesetzgebung zeigen.

„Die Opfertafel von Massilia zeigt die auffallendsten Berührungen mit Lv 1 ff. In derselben Reihenfolge wie hier bilden dort den Stoff des Opfers Großvieh, Kleinvieh, Vögel, Feldfrüchte. Die hervorragende Bedeutung des Brandopfers bei A (Grundschrift), welche nach Wellhausen eine spätere Neuerung sein soll, hat ihre genaue Parallele darin, daß auch auf der Tafel von Massilia das dem hebräischen olah entsprechende phönizische kolal an erster Stelle genannt ist. Daß die verschiedene Praxis in Bezug auf die Abgabe an den Priester sich sehr wohl aus lokalen Differenzen erklären läßt, sieht man daraus, daß nach der massilienischen Tafel die Priester durch Geld und Fleisch entschädigt wurden, das Fell aber dem Darbringer des Opfers gehörte, während auf der der massilienischen sonst äußerst verwandten ersten Tafel von Karthago von Geld nicht die Rede ist (außer beim Geflügelopfer), das Fell der Opfertiere aber dem Priester zugesprochen wird wie Lv 7, 8. Aber noch wichtiger als diese Einzelheiten ist mir die Tatsache, daß in Karthago Jahrhunderte vor dem Untergange des Staates ziemlich genaue, den hebräischen nahe verwandte Verordnungen über die Opfer schriftlich existiert haben. Daß die Technik des Opfers einem alten Volke gleichgültig gewesen sein sollte, ist eine durch und durch moderne Anschauung, vielmehr ist gerade sie es, über welche die Priester peinlich zu wachen haben. Die Kenntnis dieser Technik wird anfangs durch mündliche Tradition vererbt, dann durch schriftliche Fixierung, aber so unpraktisch sind die Alten nicht gewesen, daß sie die Gesetze erst dann aufgeschrieben hätten, als sie nicht mehr in Anwendung kamen. Die ältesten Inhaber der Schreibekunst waren die Priester; sie werden ihre Kunst auch auf das verwendet haben, was ihnen am meisten am Herzen

[1] Strauß u. Torney, Altägypt. Religion I 493. Movers, Das Opferwesen der Karthager, 1847.

lag, und die Priester in Israel werden hiervon keine Ausnahme gemacht haben" (Bäthgen). Der Kodex Hammurabis ist gleichfalls eine Sammlung einzelner richterlicher Entscheidungen ohne ordnendes Prinzip, ein durch Urteile gemachtes Gesetzbuch, wie es von Moses am Sinai und zu Kadesch berichtet wird.

28. Etwas Schriftliches, wenn auch nicht den Priesterkodex, nimmt freilich auch für die frühere Zeit die kritische Schule an. Das jehovistische Buch wird etwa in das 8. Jahrhundert oder in die Zeit des Manasses verlegt und soll schon wegen der Rolle, welche Joseph darin spielt, in Israel verfaßt worden sein. Um so auffallender müßte aber dann die Annahme von seiten Judas sein. Diese ist nur begreiflich, wenn die Entstehung in die Zeit vor der Trennung des Reiches fällt. Es liegt dies auch an sich nahe, weil die Schriftstellerei zur Zeit Salomons sich doch auch irgendwie um die alte Geschichte bekümmert haben wird. Reichsannalen hat es ohnehin gegeben, wie wir aus den historischen Schriften erfahren. Aber selbst unter Salomon und David war die Vereinigung der einzelnen Stämme nicht so eng, daß die Patriarchengeschichte in solcher Weise, ohne alle Rücksicht auf das mosaische Gesetz, ja im Gegensatz zu demselben, aber in Übereinstimmung mit dem babylonischen Gesetz des alten Hammurabi konstruiert worden wäre, wenn nicht ältere Dokumente vorgelegen hätten. Die schriftstellerische Tätigkeit muß also ziemlich weiter zurückliegen. Daß das älteste Denkmal hebräischer Schrift die Mesainschrift sei, vor dem Jahre 1000 das phönizische Alphabet nicht bekannt und Bücher mit alphabetischen Buchstaben nicht vor dem 7. Jahrhundert geschrieben worden seien, würde dem nicht einmal entgegenstehen, da jedenfalls eine Schrift bekannt war. Wie wäre aber zur Zeit des Mesa auf einmal die vollendete alphabetische Schrift hereingekommen und von den ältesten Propheten so meisterhaft gehandhabt worden?

Dies wird auch durch die Parallelen in der ägyptischen und babylonischen Geschichte bestätigt. Die Epigraphie hat die Mittel an die Hand gegeben, unsere heiligen Bücher zu kontrollieren, indem sie uns zeigt, daß diese ein treuer Reflex der Sitten und Gebräuche jener Epochen gewesen sind. Ohne sehr frühe, fast gleichzeitige Aufzeichnung wäre aber eine solche Treue kaum möglich. Eine ähnliche Konzession macht ein Teil der kritischen Schule hinsichtlich des Bundesbuches (Ex 21, 1—23, 19 oder 20, 22—23, 33), des „ältesten israelitischen Kodex" (Reuß), welchen Reuß dem Josaphat beilegt, Dillmann spätestens in die Zeit Samuels verlegt. Delitzsch glaubt, diese Grundgesetze seien im Zusammenhange mit dem Dekalog emaniert, 20, 24—26 sei älter als die Anordnung der Stiftshütte, denn es sei die einzige Thorastelle, welche unter gewissen Bedingungen die Bamoth legalisiere. Der Kodex Hammurabis (2250 v. Chr.) enthält

bereits die Gesetze des Bundesbuches über bürgerliche Dinge. Die genauen Erzählungen im Buch Numeri (1—3 7 10 26 33) müssen auf gleichzeitigen schriftlichen Dokumenten beruhen. Sayce bemerkt mit Jeremias, die Theorie, daß es keine Gesetzessammlung geben könne, die so alt sei als Moses, habe das Los der andern Theorie, daß das Zeitalter des Moses kein literarisches gewesen sei, teilen müssen.

A. Das Deuteronomium.

29. Widersprechen aber nicht die klaren Zeugnisse der Heiligen Schrift selbst dieser traditionellen Voraussetzung? Es soll nicht geleugnet werden, daß die nähere Begründung der alten Lehre manchen Schwierigkeiten begegnet, aber eine unparteiische Vergleichung des Für und Wider wird doch immer wieder zeigen, daß die Schwierigkeiten in der Erklärung des einzelnen weit aufgewogen werden durch die prinzipielle Schwierigkeit der kritischen Schule, die Geschichte Israels ohne die göttliche Leitung durch Moses, ohne ein schriftliches Gesetz zu erklären. Beginnen wir zunächst mit jenen zwei Stellen, welche als die Marksteine der neuen Hypothese betrachtet werden können.

2 Kg Kap. 22 wird erzählt, daß der fromme König Josias (640—609) die Wiederherstellung des unter Manasses vernachlässigten Tempels anordnete. „Helkias aber, der Hohepriester, sprach zu Saphan, dem Schreiber: Das Buch des Gesetzes habe ich gefunden im Hause des Herrn. Und Helkias gab das Buch dem Saphan, welcher es auch las. . . . Auch erzählte Saphan, der Schreiber, dem Könige und sprach: Das Buch gab mir Helkias, der Priester." Josias ließ nun den Herrn befragen für sich und für das Volk und für ganz Juda über die Worte dieses Buches, welches gefunden wurde, „denn heftig ist entbrannt der Zorn des Herrn gegen uns, weil nicht gehört haben unsere Väter auf die Worte dieses Buches, um alles zu tun, was uns vorgeschrieben ist". Die befragte Prophetin Holda verkündigt zuerst die Strafe des Herrn für den Ungehorsam des Volkes. Dem Könige von Juda aber läßt sie sagen: „Das spricht der Herr, der Gott Israels: Dafür, daß du gehört hast auf die Worte des Buches und dein Herz erschüttert wurde und du dich verdemütigt hast vor dem Herrn, als du gehört die Worte gegen diesen Ort und seine Bewohner . . . habe ich dich auch erhört, spricht der Herr." Nun las der König vor dem ganzen versammelten Volke alle Worte des Buches des Bundes vor, welches gefunden worden im Hause des Herrn, schloß den Bund der Treue vor dem Herrn, in welchen das Volk einwilligte, und ließ aus dem Tempel alle Geräte hinauswerfen, welche für die Götzen bestimmt waren, ließ die Götzen aus Jerusalem fortschaffen, setzte die

Götzenpriester ab und verbot die Opfer auf den Höhen. Alle zerstörten die Tempel der Höhen. Sodann befahl der König dem ganzen Volke: „Haltet Passah dem Herrn, eurem Gotte, so wie vorgeschrieben ist im Buche dieses Bundes." „Und solch ein Passah ward nicht gehalten, von den Tagen der Richter an, welche Israel gerichtet hatten, und alle die Tage der Könige von Israel und der Könige von Juda" (23, 22)[1].

Da zur Zeit des Josias der Prophet Jeremias sein Amt ausübte und energisch gegen den Götzendienst eiferte, so vermutet man, daß er nicht nur an der Restauration des Josias seinen Anteil hatte, sondern auch an der Herstellung des Buches beteiligt war. Insbesondere wird 7, 22 ff für die Entstehung des Ritualgesetzes zu seiner Zeit angeführt: „Denn nicht habe ich geredet zu euern Vätern und ihnen nicht geboten am Tage, da ich sie herausführte aus dem Lande Ägypten, über die Sache von Brand- und Schlachtopfern, sondern dies ist das Wort, so ich ihnen gebot: Höret auf meine Stimme, und ich werde euch Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein; und wandelt auf jeglichem Wege, den ich euch gebiete, damit es euch wohl ergehe." Andere finden es mit Recht auffallend, daß die Reform des Josias auf Grund des Deuteronomiums so spärliche Spuren bei Jeremias zurückgelassen habe, und wollen die späte Niederschrift seiner Weissagungen dafür verantwortlich machen. Weil diese Erklärung nicht befriedigt, so lassen es andere dahingestellt, wie Jeremias bei der Reform tätig gewesen sei (Piepenbring gegen Renan). Damit ist aber der Hauptbeweis beseitigt.

30. Eine weitere Bestätigung soll diese Auffassung in dem abschätzigen Urteile der andern Propheten über die Opfer finden. Indem dieselben gegen die Verwechslung des Kultus mit der Religion, namentlich in Israel, kämpfen, anerkennen sie, daß derselbe zu ihrer Zeit aufs eifrigste und glänzendste betrieben wurde und in der höchsten Wertschätzung stand, aber sie führen diese nicht auf Moses oder Jahve zurück, sondern einfach auf den Glauben, daß Jahve von seinen Anhängern ebenso müsse geehrt werden, wie die andern Götter von ihren Untertanen, durch Opfer, Gaben, Gebet. Denn Amos sagt (4, 4 f): „Kommt nach Bethel zu sündigen, nach Gilgal, noch mehr zu sündigen, und bringt alle Morgen eure Opfer, alle drei Tage eure Zehnten, — so liebt ihr's ja, ihr Kinder Israels." „Ich hasse, verschmähe eure Feste und rieche nicht an eure Feiertage; bringt ihr mir

[1] Smith (Das A. T. Seine Entstehung und Überlieferung, 1894, 241) setzt einander gleich: 2 Kg 23, 3—6 7 8—9 10 11 14 21 24 = Dt 12, 2; 23, 18 19; 18, 6—8; 18, 10; 17, 3; 16, 21 22; 16, 5; 18, 11. Schon Kirchenväter identifizieren das aufgefundene Gesetzbuch mit dem Deuteronomium, z. B. Hier., Adv. Iov. 1, 5. Chrys., Hom. in Matth. 9.

Vollopfer und eure Gaben dar, ich mag sie nicht, und euern Dank an Mastkälbern sehe ich nicht an. . . . Habt ihr denn mir Opfer und Gaben in der Wüste dargebracht, die 40 Jahre, Haus Israel (und zugleich eure Gestirngötter herumgetragen)?" (5, 21 ff.)

Ähnlich polemisieren Hoseas und Isaias gegen die Opferpraxis und Vernachlässigung der Thora, welche ihnen die Kenntnis Gottes verleihen und sie zum religiösen Leben anleiten sollte[1]. „Soll ich mit Brandopfern ihm entgegenkommen, mit jährigen Kälbern? . . . Es ist dir gesagt, Mensch, was frommt und was Jahve von dir fordert: vielmehr Recht pflegen und Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott" (Mich 6, 6 ff). Die Lösung der religiösen Pflicht von der Kultuspflicht erscheint als eine der wichtigsten Aufgaben der prophetischen Tätigkeit: Gott hat kein Wohlgefallen an Opfern (vgl. Ps 39, 7 8; 49, 13 ff; 50; 68, 32. Hebr 10, 5—7). Chrysostomus, Theodoret und andere Väter geben die seit Justin weit verbreitete Erklärung, die Opfer seien nur angeordnet, um die Juden vor dem Götzendienst zu bewahren; denn die vielen Unzuträglichkeiten und Leidenschaften, die sich an die blutigen Opfer knüpften, schienen ebensowenig der Absicht Gottes zu entsprechen als das Blutvergießen selbst[2]. Das Zeremonialgesetz war nur ein Zuchtmittel in der Hand Gottes (vgl. Paulus). Die spätere Deutung, das Gesetz sei durch die Engel gegeben (Apg 7, 38 53. Gal 3, 19. Hebr 2, 2), wurde noch kürzlich für die Mangelhaftigkeit desselben verwendet. Die Engel „meinen zwar alles gut, aber treffen nicht immer das Beste". Doch ist auch die andere Seite dieser Einrichtungen zu betrachten.

31. Es wird zugegeben, daß das Volk aus Ägypten befreit wurde. Dafür sind auch die Belege bei den anerkannten Autoren: Joel, Amos, Isaias I, Hoseas, Micha, Richter, Samuel, zu zahlreich[3]. Auch von den ältesten Gesetzen gelten sechs von vierzehn (Ex Kap. 15. Nm 15, 21. Dt Kap. 31 33. Jos 10, 13 ff) dem Auszuge. Das alte Debora-Lied verherrlicht den Zug vom Sinai weg (Richt 5, 4 5). Soweit man in der biblischen Literatur hinaufgeht, sowohl in den prophetischen als in den historischen Büchern, in der Poesie wie in der Prosa, findet man die Tatsache des Exodus und der Eroberung und die meisten Details als Bestandteil eines allgemeinen Volksglaubens. Es wird zugegeben, daß das Volk durch die Wüste geführt wurde und von Gott eine Thora erhalten hat; denn im ganzen Alten Testament gilt nur Moses als Vermittler des

[1] Os 4, 6 ff; 8, 11 ff. Is 1, 10; 2, 3; 5, 24; 8, 16 20; 30, 9. Köffing, Erklärung des heiligen Meßopfers[3], 1869, 85 ff.

[2] Sepp, Leben Jesu II[4] 32 ff.

[3] Smend, Religionsgeschichte 15 ff. Theol. Quartalschr. 1899, 512 ff.

Bundes[1], und wo von einem geschriebenen Gesetze die Rede ist, wird nur Moses als Autor genannt. Die nachmosaische Prophetie berechtigt uns also, eine mosaische Thora, einen mosaischen Grundstock des Pentateuchs vorauszusetzen. Ebenso die Psalmenpoesie, denn Ps 19 (18) und Ps 4 sind davidisch.

Außerdem wird zugegeben, daß Jahve durch Opfer und Gaben geehrt wurde, längst ehe das Gesetzbuch durch Josias publiziert war, ja vor Moses. Dies kann weder aus allgemeinen Gründen noch aus den Warnungen der Propheten bestritten werden. Denn die Propheten setzen ja den Bestand des Opferwesens voraus. Hoseas hält sogar das Aufhören der Opfer für ein Strafgericht (3, 4; 4, 6; 8, 11 ff; vgl. Is 1, 11 ff; 30, 29. Jr 17, 19 26; 19, 4 ff; 33, 11 18. Am 2, 11 ff; 7, 17; 8, 5). Amos nennt die Opfer in der Reihenfolge des P. Er trifft genau (4, 5; 5, 22) mit der Disposition des Opferrituals in P und zugleich (4, 4 5) mit der des deuteronomischen Gesetzes zusammen. So eifert der Psalmist (50, 18 19) gegen die Opfer der Juden und verlangt doch Opfer in rechter Gesinnung. Die Opfer des Mundes (Ps 118, 108) sind besser als Stiere mit Hörnern und Klauen (Ps 68, 31 f). Sofern aber der ganze Kultus ein Bekenntnis zum wahren Gott und eine Verkündigung seiner Herrlichkeit ist, erscheinen auch die Opfer als Gott angenehm (Ps 19, 4; 21, 26; 54, 8; 55, 13; 60, 6 9; 64, 2 u. a.). Aus diesem scheinbaren Widerspruch der Propheten geht hervor, daß man auf Feste, Opfer, Gelübde, Volksversammlungen, Reinigungsopfer nach altheiliger Sitte den überwiegenden Wert gelegt hatte, besonders auf reiche und glänzende Gaben und auf prunkvolle Feste. Wegen solcher verwerflicher Gesinnung heißt es, daß Gott der Opfer schlechthin nicht bedarf; denn die Opfer sind nicht um Gottes, sondern um der Menschen willen angeordnet[2].

Dies war aber sogar die Ansicht der Römer und Griechen[3], ohne daß man daraus auf das Fehlen genauer Opferriten schließen dürfte. Noch weniger trifft dies bei den Propheten zu. Damit ist schon zugegeben, daß ein Teil des mosaischen Ritualgesetzes zu Recht bestand. Dasselbe läßt

---

[1] Jos 4, 14; 11, 20. Richt 3, 4 ff. 2 Kg 21, 7 f. Mich 6, 4 f. 1 Sm 12, 6 8. Haneberg, Gesch. d. Offenb. 188. Delitzsch, Kommentar 8. Hummelauer, Commentarius in libros Iudicum et Ruth, 1888, 32 58 ff 62 ff 91 103. Sellin, Beiträge I 60 ff.

[2] Baudissin, Priestertum 279. Smith, Das A. T. 223. Realenzykl. VIII³ 375; XII³ 110. Theol. Quartalschr. 1899, 536 ff. Kautzsch (Bibelwissenschaft 38 58) kennt hier keine „Streitfrage" mehr. Isaias und alle wahren Gottespropheten drängen bereits auf eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit.

[3] Lasaulx, Sühnopfer, 1841, 16.

sich aber bei dem großartigen organischen Zusammenhang nicht in lauter Stücke zerreißen. Selbst die Ausführlichkeit desselben, welche keineswegs mit dem späteren Kleinigkeitsgeist der Pharisäer oder der Mückenseigerei und dem pedantischen Rabbinismus zu verwechseln ist, fällt nicht mehr auf; denn diese Eigentümlichkeit teilt die mosaische Gesetzgebung mit allen alten Gesetzgebungen, die sich nicht mit dem Ganzen und Allgemeinen, sondern mit dem Einzelnsten und Besondersten beschäftigen. Dagegen hat die mosaische Gesetzgebung trotzdem die Einfachheit und Einfalt, die Bestimmtheit und Konsequenz, die bis ins einzelnste durchgeführte Ordnung vor allen Gesetzgebungen, auch vor der indischen und persischen, voraus[1].

Bei der Berufung auf den Wüstenaufenthalt ist nicht zu vergessen, daß die Thora 32 Jahre des Wüstenzuges in Stillschweigen hüllt, was auf religiöse Leere und heilsgeschichtliche Öde schließen läßt. Nm 28, 6 setzt voraus, daß sogar das tägliche Brandopfer während des Wüstenzuges unterblieb. Das den Brand- und Schlachtopfern beizugebende Speiseopfer nebst der Weinlibation Nm Kap. 15 wird ausdrücklich erst für die Zeit der Seßhaftigkeit im Verheißungslande in Aussicht gestellt.

32. Bestritten wird aber, daß der Zug durch die Wüste so geordnet war und so lange gedauert habe, daß die Thora schriftlich fixiert war und zugleich die Kultusvorschriften enthalten habe und daß der Gottesdienst bereits zentralisiert gewesen sei. Vielmehr sei es nach den historischen und prophetischen Schriften bis auf Josias erlaubt gewesen, auf den Höhen zu opfern; verboten sei nur gewesen, andern Göttern daselbst zu opfern (vgl. Elias). Man habe zur Zeit Salomons und bis auf Josias selbst in Jerusalem den verschiedenen fremden Göttern noch auf den Höhen Heiligtümer errichtet[2].

Was das Priestertum anbelange, so sei ursprünglich nicht etwa der Stamm Levi ausersehen gewesen, sondern man habe an den einzelnen Kultusstätten, welche die Juden an den gleichen Orten wie die früheren Bewohner Kanaans beibehielten, eigene Priester, mitunter sogar eigene Hauspriester angestellt. Zur Zeit Davids und Salomons seien die jerusalemitischen Priester Kreaturen der Könige gewesen, und neben diesen haben die Hohenpriester fortbestanden. Erst mit Josias im Deuteronomium werden diese abgesetzt und nach Jerusalem verpflanzt. Aber die Unterscheidung zwischen Leviten und Priestern sei noch nicht vorhanden. Diese habe sich erst dadurch herausgebildet, daß die Priester zu Jerusalem die Höhen-

---

[1] Bähr, Symbolik II 193 ff. Smend, Religionsgesch. 324 449. Dillmann, Theologie 470 f. Delitzsch bei Riehm, Handwörterbuch I 1115.

[2] Scholz, Kommentar 120 ff. Baudissin, Realenzykl. VIII[3] 177 ff 190 ff.

priester nicht als ebenbürtig anerkannten und nur zu niedern Tempeldiensten zuließen. Die ganze Frage über das Deuteronomium läuft demgemäß zugleich in die Frage über den Priesterkodex aus. Es empfiehlt sich aber, zuerst diese allgemeinen Punkte zu besprechen, um erst nachher die spezifischen Unterschiede beider zu untersuchen.

33. Wir können uns gegen diese Aufstellungen nicht auf die Berichte der Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige berufen, da der historische Charakter derselben in Frage gestellt wird. Die Königsbücher, welche vielfach dem Jeremias als dem Verfasser zugeschrieben werden, wenn sie auch ihre letzte Redaktion etwas später erhielten, gehen durchaus von der Kultuseinrichtung durch Moses aus. Sie teilen diese Vorstellung mit den Büchern Samuels, selbst mit dem Buch der Richter und Josua, „ja mit deren Quellen, welche hinter dem starken religiösen Zweck der Verfasser zu erkennen sind". Die Kritik betrachtet aber diese Auffassung als eine später eingetragene Tendenzarbeit. Die historischen Bücher sollen erst von einem späteren Redaktor auf Grund des Deuteronomiums und des Priesterkodex so bearbeitet worden sein, daß der spätere Standpunkt durch einen Anachronismus an die Spitze der ganzen Entwicklung gestellt wurde.

Doch lehnen es besonnenere Kritiker ab, daß in den Geschichtsbüchern E und J wieder zum Vorschein kommen[1]. Die Gewalttätigkeit einer solchen aprioristischen Hypothese, die sich den Grund für ihre eigene Konstruktion untergräbt, da sie in denselben Büchern die Berichte über die Reformen als geschichtlich voraussetzt, wird gewiß niemand bestreiten können. Werden doch nach einer vorgefaßten Meinung und vorausgesetzten Entwicklung die historischen Urkunden willkürlich zerrissen, obwohl gerade das zweite Buch der Könige durch die Inschrift des Mesa (9. Jahrhundert) eine glänzende Bestätigung erhalten hat. Die Ereignisse, die geographischen Daten und selbst der Stil stimmen überein[2]. Selbst die Quellen der Chronik stützen sich auf alte Dokumente, von denen wir in den andern Büchern des Alten Testamentes keine Erwähnung finden (1 Chr 4, 22). Die Archäologie hat

[1] Kittel, Geschichte II 15 ff. Klostermann, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte, 1893. Sellin (Beiträge I 133 f) gibt eine Überarbeitung der altisraelitischen Quellen im Interesse des späteren Vergeltungsglaubens zu. Ebenso Sauffaye, Lehrb. I² 312 u. a. Doch bezeichnet auch Sellin (a. a. O. II 1, 43) den heutzutage überall als Lückenbüßer herangezogenen Begriff „Überarbeitung in prophetischem Sinn" als einen Nonsens und ein Phantasiegebilde. Lagrange anerkennt für das Buch der Richter die Quellentheorie und verschiedene Redaktionen, eine ältere, deuteronomische, und spätere, mit Anwendung des moralischen Pragmatismus.

[2] Smend u. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moabit, 1886. Vigouroux, Bibel IV 45 ff.

aber manche Punkte festgestellt; so die Gefangenschaft des Königs Manasses; die Invasion des Äthiopiers Zara in Judäa zur Zeit des Asa durch eine von Naville in Bubastos gefundene Inschrift.

Trotzdem hilft diese Hypothese nicht über die Hauptschwierigkeit hinweg. Denn vor allem wird der Götzendienst verboten, wie es in den früheren Büchern ebenso eindringlich geschah; sodann ist nicht zu bestreiten, daß schon vorher ein ausgebildeter Opferdienst bestanden hat. Ebenso ist es unerwiesen und unerweislich, daß die schon im Deuteronomium vorausgesetzte Zentralisation des Gottesdienstes erst durch Josias durchgeführt wurde. Die Bestrebungen des Hiskia (Ezechias, 727—698) für die Zentralisation unter der Leitung des Isaias sind keineswegs gering anzuschlagen (2 Kg 18, 4 ff)[1]. Freilich zeigte die Reaktion unter Manasses, welcher nach der jüdischen Tradition Isaias zum Opfer fiel, wie tief der Götzendienst in das jüdische Religionswesen eingedrungen war. Allein auch die Reformation des Josias, der sich im Unterschied von den andern auf ein geschriebenes Gesetz berief, hatte keinen besseren Erfolg. Unter David erhielt der Gottesdienst eine bleibende, feste Gestalt. Das Buch Mosis mußte als ein Lehr-, Sitten- und Gesetzbuch nach dem letzten Willen Davids selbst vom Könige geachtet werden. Dies setzt für jene Zeit doch bereits einen Kodex und damit den Kultus am Zentralheiligtum voraus, wenn man auch auf den samaritanischen Pentateuch[2] heutigentags kein so großes Gewicht mehr legen kann. Jedenfalls haben die Samariter nicht den Priesterkodex, sondern den Pentateuch (nicht den Hexateuch) von den Juden erhalten. Durch den Tempelbau Salomons war ein so mächtiger Antrieb für die Zentralisation gegeben, daß die Neuerung des Josias nur als Restauration, nicht als Neubildung gelten kann. Wenn Salomon verhältnismäßig frühe durch seine Gemahlinnen zur Förderung des Götzendienstes veranlaßt wurde, so kann dies doch nicht als ein tendenziös gefärbter Bericht über das Gewährenlassen des Höhendienstes betrachtet werden. Selbst 1 Kg 3, 2 berichtet, wenn man den auffallenden Text nicht als Glosse betrachten will, nichts weiter als die Tatsache, daß das Volk vor dem Tempelbau auf den Höhen opferte. Die Schwierigkeiten, zum Heiligtum zu gelangen, konnten dazu beitragen, nach dem Vorgange der Patriarchen privatim zu opfern.

Noch weniger geht es an, die Heiligtümer zu Bethel und Dan u. a. in Israel und den Höhendienst zu jener Zeit für völlig erlaubt dar-

[1] Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch. 133: „Mit Isaias betrat die Prophetie den Weg der Reform."

[2] Haneberg, Gesch. d. Offenb. 184 ff 192. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon X² 1665.

zustellen[1]. Freilich begnügten sich die Propheten des Nordreiches, selbst ein Elias und Elisäus (vgl. 1 Sm 9, 12 ff. 1 Kg 3, 2 f; 15, 14; 22, 44. 2 Kg 12, 3 u. a.), damit, daß auf den Höhen und in den Heiligtümern wenigstens dem Jahve geopfert werde, aber sie mußten sich eben mit dem Erreichbaren zufrieden geben, da die Wallfahrten nach Jerusalem verboten waren. Erst mit dem Falle Samariens wurde es anders. Nicht ohne Grund hatten die Propheten auch gegen Judas Kult und Haltung schwere Bedenken. Amos, Hoseas, Isaias, Micha eiferten gegen diesen Gottesdienst auf den Höhen, weil sie das tief eingefressene Übel des Götzendienstes für äußerst verderblich hielten. Eine frühere Erlaubtheit (Ex 20, 24—26) folgt daraus nicht. Sonst müßte aus ihren Strafreden gegen den Götzendienst gleichfalls folgen, daß dieser Greuel vor dem Herrn früher erlaubt war, und aus den Strafandrohungen für die Sünden des Volkes, daß die Untreue früher keine Sünde war. Ebensowenig läßt sich erweisen, daß sie mit ihren Aussprüchen gegen die Höhenheiligtümer nicht zugleich die Förderung des Tempelkultes im Auge hatten, Isaias setzt vielmehr den Tempelkult wie P voraus. Er und Micha kennen nur ein Haus des Herrn im Lande (Is 2, 2; 8, 8; 18, 7; 27, 13. Mich 1, 2; 3, 12; 4, 1). Daher wird auch Joel mit Unrecht wegen seiner Rücksichtnahme auf den Tempeldienst und die Priester in die nachexilische Zeit verlegt. Dies gilt auch für Hiskia, der zuerst die Höhenaltäre beseitigte. Jeremias kennt nichts Höheres als den Tempel zu Jerusalem. Die Zerstörung desselben wäre die Vernichtung des Kultes. Wir wissen allerdings von den Bemühungen der Priester in Jerusalem für die Zentralisation weniger, weil wir von ihnen nicht wie von den Propheten eigene Schriften haben, aber schon die Einrichtung des Tempels beweist das Bestreben nach lokaler Einigung. Hätte aber der Vorrang des Tempels vorwiegend darauf beruht, daß er das Heiligtum des Königs von Juda war, so hätten gerade die Priester mehr als die Propheten sich dafür bemühen müssen.

34. Die Einheit des Gottesdienstes läßt sich aber noch weiter hinauf verfolgen. Seit der Zeit der Eroberung Kanaans muß es in Israel ein Zentralheiligtum gegeben haben, das zu Silo, Nob, Gibeon seinen Platz bekam (Ex 33, 7—11. Nm 10, 33; 11, 24 26 f 30; 12, 4. Dt 10, 11). Dies wird durch die Bücher Richter und Josua nicht widerlegt; denn Israel besaß nach Josuas grundlegenden Siegen mehr festen Grund und Boden, mehr Zusammenhalt und mehr geistige Präponderanz

[1] Smith, Das A. T. 229 ff. Hügel, Compte rendu 17. Vgl. über Amos Vetter: Theol. Quartalschr. 1899, 524 ff.

gegenüber den Kanaanitern, als manche ihm zuschreiben zu können meinen. Weshalb sonst wären die Israeliten Sieger geblieben?[1] Mizpa (Richt 20, 1), als gegebener Zentralpunkt der Gemeinde, braucht nicht lediglich Substitut des noch nicht vorhandenen Jerusalems zu sein, wie nach Jr 40, 6 ff auch 1 Sm 7, 5 ff und 1 Makk 3, 46 ff, denn die Wahrscheinlichkeit spricht selbst „in schlechter Überlieferung" für einen wahren Kern. Es ist wohl anzunehmen, daß schon zu Samuels Zeit Versammlungen von Ältesten der verschiedensten Stämme in diesem Städtchen Benjamins stattgefunden haben, falls nicht der Name (wie Gilgal) bloß die Bezeichnung für die Höhe des Heiligtums bei Silo und Kiriath-Jearim (Nob) ist, und Gibeon, Gibea, Geba identisch sein sollten[2], und daß Mizpa für die Auswahl Jerusalems von Einfluß war[3].

Die Bundeslade, welche wie der Schaubrottisch, der Altar, die Bretter und Säulen der Stiftshütte aus dem auf der Sinaihalbinsel reichlich vorhandenen Akazienholz gefertigt war (Ex Kap. 25), bildete das Symbol dieser Einheit, die Wohnung Jahves. Wo sie stand, war der Ort, an welchem man Jahve opferte (Ex 20, 24). Nur in außerordentlicher Weise konnten an andern Orten, die Jahve vorher durch eine Theophanie bezeugt hatte, die Opfer dargebracht werden. Nach dem Raub der Bundeslade (1 Sm 4, 11 ff) hatte diese keine feste Stätte mehr. Daher war die Opferstätte tatsächlich freigegeben. Dies änderte sich erst mit dem Tempelbau, aber das Volk blieb bei den Höhen[4]. Die Bundeslade hat im Kriege mit den Philistern diesen Unglück, den Juden Glück gebracht. Wohl läßt sie David zuerst drei Monate in das Haus des Gathiters Obededom bringen, aber dies geschah nach den vorhergehenden Unglücksfällen weniger aus Aberglauben als aus berechnender Klugheit.

Die Stiftshütte (Richt Kap. 17—21. 1 Sm Kap. 1—7) kann aber, abgesehen von der eingehenden Schilderung in P (Ex Kap. 25 ff 35 ff), nicht ohne weiteres, im geraden Gegensatze zu der herkömmlichen Darstellung, als Abbild des Tempels betrachtet werden, als Projektion der erst seit Erbauung des Tempels angebahnten Kultuseinheit in die Vergangenheit, an den Anfang der Geschichte. Wem sollte es denn auch ein-

---

[1] E. König (Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 355) mit Berufung auf Kittel, Geschichte II 90, und gegen Budde, Richter und Samuelis, 1890, 49. Welte, Einleitung II 36 ff. Himpel: Theol. Quartalschr. 1873, 305 ff.

[2] Poels, Le Sanctuaire de Kiriath-Jearim, 1894. Dagegen Realenzykl. VIII[3] 187 ff.

[3] Kamphausen: Stud. u. Krit. 1889, 197, gegen Wellhausen. Hoonacker, Le Lieu du Culte dans la législation rituelle des Hébreux, 1894, 24 ff 59 ff. [4] Vetter a. a. O. 1899, 525 f.

gefallen sein, eine solche Projektion zu machen? zu welchem Zwecke? etwa nach dem Gesetze der „natürlichen Entwicklung", nach welchem sich das ganze jüdische Religionswesen gebildet haben soll? Dieses ist aber nicht ohne weiteres auf die Offenbarungsgeschichte anwendbar und würde im Gegenteil die unscheinbare Hütte als Vorgängerin des prachtvollen Tempels fordern. Eine bloße Abstraktion, die, wunderbar genug, bis aufs einzelnste beschrieben werden kann, leistet in einer solchen Entwicklung keinen Dienst, hätte aber auch das spätere Bedürfnis nach Rückdatierung nicht befriedigt, zumal wenn Silo, Nob, Kiriath-Jearim, Mizpa, Gilgal der Reihe nach oder gleichzeitig genannt werden. Hätte man nicht besser für die frühere Zeit ein dem Tempel analoges Heiligtum angenommen?

Das Heiligtum in Silo ist ohne die Stiftshütte nicht zu erklären. Das einzig Natürliche bleibt gewiß, daß Plan und Ausführung in den Anfang des israelitischen Volkes fallen. „Die Existenz der Stiftshütte zur Zeit Mosis, welche man als eine nachexilische Fiktion zu bezeichnen beliebt, gehört nach den Grundsätzen gesunder Kritik zu dem Sicherſten, was es gibt, während ihre angeblich spätere Dichtung auf unnatürliche Annahmen führt."[1] Wenn auch 1 Sm 2, 22b in LXX fehlt und 1 Kg 8, 4 an einer von der Kritik verdächtigten Stelle steht, so kommt der Ausdruck doch auch Ex 33, 7—11 vor. Bei einer Projektion wäre es unerklärlich, daß die zehn Leuchter auf einen reduziert wurden, und daß, während man sich nicht scheute, neue Opfergeräte anzuschaffen, man doch erdichtet hätte, die alte Kultstätte sei im neuen Tempel untergebracht worden. So zu phantasieren ist nicht die Art der verschönernden Sage. Eine Schilderung, die so trocken und unerquicklich, so weitschweifig und doch so mangelhaft zu sein scheint und trotzdem ein so überraschendes Resultat gibt, ist keine Dichtung[2].

Die Lade, ohne Zelt, muß auch Wellhausen Moses zuschreiben, die Idee und Form der Stiftshütte zugeben. Andere Kritiker (Pieperning) wollen gerade in der Bundeslade einen Beweis für die Gründung des Jahvismus am Sinai finden und die Stiftshütte aus dem Bedürfnisse der nomadisierenden Hebräer, ihren Jahve auf dem Marsche mitzutragen,

---

[1] Orelli: Realenzykl. VII² 173. Delitzsch: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, 57 ff; bei Riehm, Handwörterbuch II 1115 f; Kommentar 6 25. Bähr, Symbolik I 125 ff. Kittel, Geschichte I 203 215; II 90. Hummelauer, Richter 20. Dagegen findet Kautzsch (Bibelwiss. 74) in Ex 33, 7 ff die alte Überlieferung über die sog. Stiftshütte, durch welche die jüngere nicht bloß überflüssig, sondern geradezu ausgeschlossen werde.

[2] Riehm a. a. O. II 1567. König, Einleitung 355. Vigouroux, Les livres s. III 89 ff.

erklären. Hat aber Moses ein tragbares Heiligtum als religiösen Mittelpunkt für Israel machen lassen, so hat er auch ein Priestertum eingesetzt, um vor Jahve zu opfern und ihn zu befragen „entsprechend uns hinlänglich bekannten altisraelitischen Gebräuchen". Wird uns doch versichert, daß er „wahrscheinlich für die Zukunft die Ausübung der priesterlichen Funktionen den Gliedern seiner Familie, welche so zum levitischen Priestertum in Israel wurden, anvertraut habe. Das Priestertum scheint also eine zugleich jahvistische und mosaische Einrichtung zu sein". Diesem konnte auch die Bundeslade anvertraut werden.

Nach Delitzsch, Renan u. a. erinnert die Bundeslade an die heiligen Schreine (κίσται) der Ägypter oder an die Barke mit dem Tempelchen, und das Urim und Thummim an das saphirne Bild der Wahrheitsgöttin, welches dort der ἀρχιδικαστής an goldener Kette auf der Brust trug. „Man kann sich dem Zugeständnis dieser und anderer ägyptischen Beziehungen entziehen, aber daß die pentateuchsche Gesetzgebung in ihren Motiven den Stempel Ägyptens trägt, kann auch die negative Kritik nicht verneinen."

35. Allerdings stimmen die verschiedenen Angaben über den Opferritus nicht ganz überein. Dies ist aber ein gemeinsamer Fehler aller geschichtlichen Berichterstattung. Lv Kap. 17 wird das Schlachten vor der Stiftshütte und die Hingabe des Blutes und der Fettstücke an den Altar vorgeschrieben, Dt Kap. 12 wird dasselbe freigegeben. Ist also dort eine Reaktion gegen letzteres, weil die Juden beim häuslichen Schlachten den zum Götzendienst führenden Opferritus einhielten? Viel wahrscheinlicher ist es, daß man später zwischen Schlachten und Opfern unterschied[1] und das häusliche Schlachten gestattete, aber wegen der Gefahr des Götzendienstes ohne Hausaltar, bloß mit Ausgießen des Blutes, weil sich die Unmöglichkeit herausstellte, alles Schlachten als ein Opfer vor Jahve zu behandeln und wie in der Wüste zu zentralisieren. Übrigens erstreckt sich die Erlaubnis des Deuteronomiums nur auf die vom Heiligtum weit entfernten Gegenden. Ebenso hat sich beim Passahlamm später die Notwendigkeit herausgestellt, das private Schlachten zu gestatten. Dabei ist zu beachten, daß im Orient das Fleisch nicht zur täglichen Nahrung gehört und das Schlachten daher ein festliches Vorkommnis ist. Auch die Auffassung der Opfer außerhalb des Tempels als Opfer der Dämonen (Ps 95, 5) ist nicht neu. Sie entspricht der Stellung der späteren vorexilischen Propheten. Wird endlich zugegeben, daß Lv Kap. 17 (vgl. 7, 22 ff) zu

[1] Smith, Rel. d. Sem. 197: „Im Altertum war das Gesetz, daß jedes Schlachten ein Opfer war, nicht auf die Semiten beschränkt."

einer eigenartigen Gesetzessammlung gehöre, die in den Priesterkodex aufgenommen worden sei, aber mehrfach von ihm abweiche, gerade auch im Verbote des profanen Schlachtens, so spricht die Wahrscheinlichkeit für die Priorität des Levitikus.

Die Differenz Dt Kap. 12 und Ex 20, 24 ff ist bezüglich der Zentralisierung des Kultus nur eine relative, denn auch hier ist der Ort nicht vollständig freigegeben, so daß der Grund für eine weitere Entfaltung der Kultusstätten gelegt ist. Ex 23, 14 ff setzt bereits die künftige Errichtung eines Zentralheiligtums voraus[1]. Oder sollte Ex 20, 24 ff der häusliche oder Privatkult gemeint sein? Dann würde sich das Verhältnis zwischen Ex 20, 24 ff, Gn Kap. 17 und Dt Kap. 12 so gestalten, daß im Bundesgesetz das Opfern auf einem aus Erde oder unbehauenen Steinen errichteten häuslichen Altar erlaubt, im Levitikus aber wegen des Mißbrauchs verboten wurde. Das Deuteronomium hält dieses Prinzip des Opferns im Heiligtum aufrecht, gestattet aber für die weit davon entfernt Wohnenden das private Schlachten ohne Altar. Indem das Blut nicht über den Altar, sondern auf die Erde ausgegossen wird, kommt der religiöse Charakter zum Ausdruck, ohne daß ein eigentliches Opfer vorhanden wäre. Daß im nachexilischen Tempel der Altar nach Ex 20, 24 ff aus Steinen und nicht wie im salomonischen aus Erz gefertigt wurde (vgl. schon Ex 27, 1—8), beweist für das Alter der längst vergessenen und kaum mehr verstandenen Vorschrift. Daß im Deuteronomium eine modifizierende Tendenz zu erkennen ist, wurde schon längst bemerkt. Spätere Zusätze in größerem Umfange sind nicht ausgeschlossen[2].

36. So locker auch in der Richterzeit die Verbindung der einzelnen Stämme war, weil die äußere Organisation fehlte, es finden sich doch immer wieder einzelne Persönlichkeiten, welche die Träger des Bundesgedankens, der Jahve-Religion sind und die zerstreuten Stämme zum Kampfe gegen den gemeinsamen Feind zu sammeln und zu begeistern verstehen. Niemand wird für diese stürmische Periode eine eigentliche Zentralisation des Kultus wie in späterer Zeit verlangen oder aus dem Mangel einer strammen Einheit auf das Fehlen einer allgemeinen religiösen Gesetzgebung schließen. Die Gesetzgebung konnte doch erst vollständig praktisch werden, wenn das Land der Hauptsache nach erobert war. Selbst dann konnte sie dies nur werden, wenn sie als eine göttliche Gesetzgebung für

[1] Hoonacker, Le sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux, 1899. Baudissin: Theol. Lit.-Ztg. 1899, 361.

[2] Hummelauer (Kommentar 14) u. a. mit Berufung auf 1 Sm 10, 25. Jos 24, 26. Dt 31, 9. Besonders schreibt er das „Kollektaneum" 12, 1 bis 26, 15 dem Samuel zu.

das Wohnen im Lande Kanaan von vornherein der leitende Gedanke gewesen war. Die Geschichte des Erfolgs der Gesetze fällt nicht mit der Geschichte ihrer Abfassung zusammen. Das Werk Karls d. Gr. bietet unter seinen Nachkommen auch ein Chaos. Dies gilt aber besonders von dem Gesetze Israels, welches nicht ausschließlich sanktioniertes Gewohnheitsrecht, sondern zugleich geoffenbartes Recht war, das Gewohnheit zu werden bezweckte.

Gesteht die kritische Schule zu, daß man schlechterdings nicht an der Existenz des Mannes Moses zweifeln könne, ohne sich an dem spärlichen Vorkommen seines Namens in den älteren Schriften zu stoßen[1], weil es begreiflich sei, daß er erst allmählich und namentlich durch die Propheten dem Bewußtsein des Volkes nahe gebracht wurde, so dürfen wir dieses Zugeständnis gewiß auch auf das Werk des Moses ausdehnen. „Die Fortsetzer seines Werkes, des genialsten und willenskräftigsten zumal, und an den Wendepunkten der Geschichte, fanden nicht nötig, seinen Namen zu vergessen oder zu verleugnen, den eine feste und dankbare Überlieferung an alles Große und Nützliche knüpft, was zu jeder Frist in der Gemeinde, zur Ordnung des Gottesdienstes und des bürgerlichen Wesens, auf dem Grunde eines weltüberwindenden Urgedankens aufgebaut werden sollte."

37. Daher mag der Bericht des Buches der Könige über die Gesetzgebung des Josias auf den ersten Blick auffallen. Er verliert viel des Auffallenden, wenn man erwägt, daß eine vierzigjährige götzendienerische Regierung des Manasses vorausgegangen war. Das Gesetzbuch, welches bisher im Tempel aufbewahrt worden (Ex 40, 3. Dt 31, 24 ff. 1 Sm 10, 25), aber nur den Priestern zugänglich war, konnte ganz wohl in Vergessenheit geraten sein. Das Gesetz Moses' war von Anfang an nicht bestimmt, ein Volksbuch zu werden, sondern war dem Klerus anvertraut, um als Zeugnis wider die Sünden des Volkes zu gelten. Das Volk wird nirgends angewiesen, das Gesetz Moses' zu lesen, sondern zu hören. Wurde es lange nicht mehr vorgelesen, so konnte bei der späteren Generation die Erinnerung erblassen.

Dennoch mußte im Volke damals noch das Bewußtsein vorhanden sein, daß ein solches Gesetzbuch existierte[2]. Sonst hätte sich Josias trotz der

---

[1] In vordeuteronomischer Zeit nur Mich 6, 4. Vgl. Richt 1, 16 20; 3, 4; 4, 11. 1 Sm 12, 6 8. Reuß, Geschichte 69 f. Delitzsch, Kommentar 7; bei Riehm, Handwörterb. II 1116. Schultz, Alttest. Theol. 126 ff. Hommel, Altisrael. Überl. 288 ff. Fischer, Lex Mosaica oder das mosaische Gesetz und die neuere Kritik, 1898. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.[5] 30.

[2] Hummelauer a. a. O. 54 ff. Andere nehmen wenigstens ein sog. Urdeuteronomium als Basis für das gefundene Gesetzbuch an. Addis, The documents of the Hexateuch, 1892, 98.

Vorgänge in Assur und Babel nicht auf ein im Tempel aufgefundenes, sondern auf ein von Gott unmittelbar gegebenes Gesetzbuch berufen müssen und nicht den Zorn Gottes darauf zurückführen können, daß die Väter auf die Worte dieses Buches nicht gehört haben. Je tiefer Josias in die damaligen religiösen Verhältnisse, namentlich in den Höhenkult, eingriff, desto heftiger mußte der Widerstand sein, welchen er zu gewärtigen hatte. Mit einer einfachen Fiktion wäre es unmöglich gewesen, demselben zu begegnen oder ihn zu brechen, selbst wenn in dem Buche nur das zusammengefaßt gewesen wäre, was die Propheten seit einigen Jahrhunderten mündlich verkündigt hatten. Anders wäre es, wenn das Deuteronomium nur eine Revision des Bundesbuches gewesen wäre, die seit der Zeit Salomons im Gang war. Der feurige Geist der Propheten, ihr Eifer für die Gerechtigkeit, ihre Zärtlichkeit für die Armen und Unterdrückten und ihre brennende Liebe für den Gott Israels ließen das zur Zeit des Josias redigierte Buch als alt erscheinen[1].

M. Vernes macht zu der von Wellhausen und seinen Parteigängern angenommenen Unterdrückung der lokalen Heiligtümer zur Zeit des Josias die Bemerkung: „Josias hätte es nicht nur unternommen, den Kult von den götzendienerischen und verdächtigen Übungen und Zusätzen zu säubern, er hätte sich auch entschlossen, ihn zu zentralisieren, d. h. die ausschließliche Anbetung innerhalb des Umkreises des Tempels in der Hauptstadt der Anbetung zu substituieren, welche seit jeder Zeit in einer großen Menge von in den vier Enden des Landes zerstreuten Heiligtümern, die man die Höhen zu nennen pflegte, geübt worden war. Eine solche Idee konnte nur im Kopfe eines Fanatikers oder eines Narren entstehen. Wenn man morgen an den Mauern der Departements der Seine, Seine und Oise und Seine und Marne einen Erlaß des Erzbischofs von Paris lesen würde, des Inhalts, daß von diesem Tage an in allen Kirchen und Kapellen dieser drei Departements keine Messe mehr gelesen werde, sondern alle gottesdienstlichen Handlungen für die Gläubigen von nun an ausschließlich zu Notredame in Paris vorgenommen werden, so würde man nach dem Tollhaus schreien. Dies aber hätten die Zeitgenossen des Josias von ihrem König denken müssen, wenn je einmal eine solche Maßregel von ihm verkündigt worden wäre."

Gegen Reuß u. a., welche einerseits das Auffinden des Buches als etwas ganz Außerordentliches und die Reform des Josias als eine radikale Neuerung darstellen, anderseits aber, um die Annahme begreiflich zu machen,

---

[1] Lagrange, La méthode historique 68. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.[5] 138: Das Deuteronomium Supplement des Dekalogs und Modifizierung alter Weistümer.

das Ganze auf eine andere Formulierung des seit Jahrhunderten von den Propheten Gepredigten reduzieren, bemerkt Vernes, daß beide Behauptungen sich direkt widersprechen: „Ein Buch, das für die Zeitgenossen eine Offenbarung ist und eine Revolution veranlaßt, kann nicht die einfache Zusammenfassung einer offen gepredigten Lehre sein." Es spricht hiergegen aber auch ein gewichtiger innerer Grund. Das Deuteronomium eifert nicht wie die Propheten gegen einen Götzendienst bei den Juden, sondern bei den Kanaanitern, um die Juden nach dem Einzug ins Gelobte Land vor der Ansteckung zu warnen.

Die Verweisung auf das im Herzen begründete Gesetz (Dt 30, 11—14) soll nur die Leichtigkeit der Erfüllung, nicht die Abfassung desselben begründen. Wenn die strengen Kritiker dieser Erzählung solchen Glauben beimessen, daß sie dieselbe zur Grundlage ihrer ganzen Theorie machen, so können sie auch der Bemerkung, daß Josias das Gesetzbuch gefunden habe, nicht widersprechen[1]. Wie weit eine Überarbeitung stattgefunden, und ob dieser das Verbot der Privataltäre angehöre, entzieht sich unserer Kenntnis. Sicher kam vor Josias die Anschauung von der Alleinberechtigung eines einzigen Heiligtums nicht zur allgemeinen Geltung, aber jedenfalls bestand schon früh die Anschauung, daß unter den verschiedenen Heiligtümern eines den Vorrang habe und die eigentliche Wohnung Jahves sei.

38. Wird aber vollends der Prophet Jeremias damit in Verbindung gebracht, so kann man um so weniger einen „frommen Betrug" zugeben. Das Ereignis fällt in eine Zeit, in welcher er schon seine prophetische Sendung erhalten hatte. Er stand mit den bei der Promulgation beteiligten Personen in Berührung und ist für den Pentateuch als das von Gott durch Moses gegebene Gesetzbuch eingetreten. Man könnte nur mit Havet und Vernes sagen, Jeremias wäre entweder der Betrogene oder der Mitbetrüger. Allein auffallen muß schon, daß er 2 Kg Kap. 22 f gar nicht erwähnt wird, überhaupt kein Prophet zur Beurteilung aufgerufen wird, sondern ein prophetisches Weib. Aber auch seine Bemerkung über das Gesetz Moses' will so wenig als die der übrigen Propheten jede Vorschrift für die Opfer durch Moses in Abrede ziehen. Bei ihm ist vielmehr ein Anknüpfungspunkt zwischen der Reform des Josias und Hiskia zu erkennen[2].

---

[1] Klostermann, Kittel, Kleinert u. a. Vgl. König, Einleitung 222. Hoonacker, Le Lieu 68. Dagegen verteidigt Smend (Religionsgesch. 287 ff) die absichtliche Fiktion, um, weil der Grundsatz „Gerechtigkeit und nicht Opfer" nicht ausreichte, das Volk durch Kultus- und Zeremonialgebote zu gewinnen.

[2] Vgl. 1 Kg 15, 12 ff; Kap. 22. Katholik I (1887) 472 f. Scholz, Kommentar zum Buche des Jeremias, 1880, 123. König a. a. O. 219 ff. Knabenbauer, Commentarius in Ieremiam, 1889, 124.

Man braucht nicht einmal zu der „Ausflucht" zu greifen, daß das Deuteronomium nur freiwillige Opfer kenne. Der prophetische und gesetzliche Standpunkt erklärt für sich den Unterschied.

Wie hätte auch Jr 8, 8 9 sich gegen die falsche Auslegung des Gesetzes verwahren können, wenn dasselbe eben zu stande gekommen wäre und Jr Kap. 11 sich auf die Reformation unter Josias bezöge! Jeremias käme mit dem Deuteronomium und mit sich selbst in Widerspruch. Daß er später (8, 8) sich selbst korrigiert habe (Wellhausen), ist nicht wahrscheinlich. Konnte aber Jeremias im Deuteronomium Partien finden, welche uns nicht aufbehalten sind, und kommt die deuteronomistische Farbe des jetzigen Jeremiasbuches von seinen Glossatoren her, so kann man allerdings Jeremias nicht mit Renan als die „Seele des Betruges" bezeichnen und sagen, Jeremias habe gar kein Interesse an der Reform des Josias bezeugt, weil er eine moralische, nicht eine kultische Reform wollte, aber die ganze Folgerung beruht auf unerwiesenen Voraussetzungen. Jr 8, 8 soll auf das Deuteronomium gehen, 7, 22, als spätere Interpolation, auf den levitischen Kodex[1].

39. Bei Hoseas läßt sich mindestens sehr wahrscheinlich machen, daß der Auszug aus Ägypten und die sinaitische Gesetzgebung die Voraussetzungen seines Buches sind[2], dessen Hauptzweck ist, dem Volke die Strafe für seinen Abfall vom Gesetze anzudrohen. Hoseas war aber nicht bloß mit dem Inhalte des Pentateuchs, auch des Deuteronomiums, vertraut, sondern stimmt auch in charakteristischen Ausdrücken mit ihm überein. Solange also nicht bewiesen ist, daß der Pentateuch von den Propheten abhängig ist, muß die traditionelle Anschauung zu Recht bestehen, daß die Propheten trotz ihres Urteils über das Opfer und den Höhendienst den geschriebenen Text des Gesetzes kannten. Sie sprachen von dem Gesetz als etwas Bekanntem und bezeichnen es sogar als ein geschriebenes (Os 8, 12). Es ist willkürlich, wenn man hier, trotzdem daß der Prophet sich auf das Schreiben der Thora beruft, gegen den Zusammenhang lediglich die „Worte meiner Weisung" erklärt. Ein prophetischer Ausspruch wird nicht Thora, sondern Massa (8, 10) genannt. Auch wenn Is 1, 10; 2, 3; 5, 24; 8, 16 20; 30, 9 von der prophetischen, nicht von der priesterlichen Weisung gelten, so folgt daraus doch nicht, daß mit der Thora 1, 10 der Priester-

[1] Duhm, Das Buch Jeremia, 1900. Loisy (Rev. d'hist. et de littér. rel. 1902, 380) stimmt ihm bei.

[2] Vgl. Scholz, Kommentar zum Buche des Propheten Hoseas xxxi 108. Sellin, Beiträge I 60 ff. Vigouroux, Bibel II 190 ff. Hommel, Altisr. Überl. 11 166. Vetter: Theol. Quartalschr. 1899, 528 ff 552; 1901, 187 ff. Saussaye, Lehrb. I² 248.

kodex nicht zu vereinigen sei, sondern nur, daß der Geist der Thora höher stehe als der äußerliche Gottesdienst[1]. Deshalb hilft es nicht, wenn man das Deuteronomium von Hosea und Isaias abhängig sein läßt (Duhm) oder dem Amos und Hosea eine andere Tradition als die des Pentateuchs zuweist (Preiß).

Anders ist auch Micha, der das schriftliche Gesetz (Jehovist und Deuteronomium) kennt, nicht zu verstehen. Er schließt (6, 6—8) nicht die Opfer aus der Thora aus, sondern bemerkt, daß sie nicht den Inhalt, d. h. den ganzen oder den Hauptinhalt bilden. Es ist doch zu bequem für den Kritiker (Wellhausen), wenn er die Spuren der Bekanntschaft mit dem Priesterkodex (und dem Deuteronomium), welche in den „ältesten Prophetenschriften" von Amos (5, 26) und Hosea nachgewiesen sind, einfach mit den Worten abweist: „Wer aber diesen (PC) für jünger hält als jene, auf den können diese Stellen keinen Eindruck machen!" Noch einfacher ist es, die Stellen des Amos, die Jahve als Schöpfer verkünden, für sekundär zu erklären[2].

40. Damit sind wir auch der Erklärung der Jeremiasstelle näher gekommen. Seine Worte beziehen sich nicht auf das Deuteronomium, sondern auf das erste Gesetz. Nach Ex Kap. 19—24 wurde am Sinai zuerst der Dekalog gegeben und von dem ganzen Volk angenommen (24, 3). Darauf folgte erst die Gottesdienstordnung. Das Erste und Wichtigste in der Gesetzgebung ist also nicht die Opferform, sondern das Moralgesetz. Nm 28, 6 setzt voraus, daß sogar das tägliche Brandopfer, welches am Sinai dargebracht worden war, während des Wüstenzuges unterblieb. Das Speiseopfer nebst der Weinlibation wird Nm Kap. 15 erst für die Zeit der Seßhaftigkeit bestimmt. Da man auch sonst der Tendenz der Schriftsteller Rechnung trägt, so ist auch hier die leicht ersichtliche Absicht nicht zu verleugnen. Es wäre nicht schwer, aus den pauliniſchen Aussprüchen über das Gesetz eine Parallele herzustellen. Auch was der hl. Paulus 1 Kor 1, 17 über die Taufe, 13, 1 über das Verhältnis zwischen den Charismen und den theologischen Tugenden sagt, bildet eine lehrreiche Analogie[3].

Will man diese Deutung nicht zugeben, so bleibt es immer noch möglich, den „Tag des Auszugs" enger auf Ex 19, 5 ff zu beziehen, wo dem Volk im allgemeinen der Gehorsam gegen Jahve abverlangt und von ihm versprochen wurde[4]. Die tatsächliche Opfereinrichtung reichte ja anerkannter-

---

[1] Knabenbauer, Kommentar zu Isaias, 1881, 49 f.

[2] Schwally (Theol. Lit.-Ztg. 1898, 74) mit Nowack, Handkommentar zum A. T. III (1897) 4. [3] Hommel a. a. O 15 ff. Baudissin, Einl. 183 f.

[4] Scholz, Jeremias 113. Delitzsch bei Riehm, Handwörterb. II 1115. Knabenbauer, Comment. in Ierem., 1889, 123 ff. Thom., S. th. 1, 2,

maßen bis in die Zeit des Moses hinauf. Der Widerspruch gegen die traditionelle Feier wäre nicht leichter zu erklären als der Widerspruch gegen die schriftliche Anordnung. M. Vernes bemerkt gegen die „Ausflucht" von Reuß: „Wenn hiermit die levitische Gesetzgebung unverträglich ist, so ist es nicht weniger beim Deuteronomium der Fall; denn dieses kennt ebenso die Zentralisation des Kultus und die Opfer beim Heiligtum."

41. Die Gleichstellung der Höhenpriester mit den Priestern in Jerusalem beweist gleichfalls nicht, daß erst von da an der Unterschied zwischen Leviten und Priestern sich herausbildete, wie er in P und Ez 44, 9 ff vorliege[1]. Wenn öfters die Priester schlechtweg Leviten genannt werden, so ist die Überordnung der eigentlichen Priester über die Leviten im engeren Sinne nicht geleugnet, obwohl sie nicht hervorgehoben oder ignoriert wird. Denn der Hauptzweck ging dahin, die Laien an die Pflicht gegen den Klerus zu erinnern, weil er arm und fremd war. Dieser wurde aber besser erreicht, wenn die ganze Hierarchie unter einen Begriff zusammengefaßt wurde. Dies lag im Deuteronomium um so näher, als bei der außerordentlichen Verringerung des Stammes die meisten Leviten zum Priesterdienst herangezogen werden mußten. Die Höhenpriester, welche nach Jerusalem kommandiert wurden, gelten als Priester, also doch wohl weil sie zum Stamme Levi gehörten, und kehrten auch nach dem Tode des Josias nicht mehr zu ihren Höhen zurück, sondern verschmolzen mit den Priestern in Jerusalem zu einem nationalen Priesterstamm Levi. Dies wäre unmöglich gewesen, wenn sie nicht kraft der Geburt ein Recht gehabt hätten[2]. Ex Kap. 32 und Dt Kap. 32 erscheint Levi schon als ein Stamm von Priestern.

Levi wird auch Gn Kap. 34 genannt, und zwar als Gentile, nicht als Berufsname. Nun verlegt aber Wellhausen selbst die Erzväterſage nach ihrem Hauptbestande ins Land Ephraim, so daß er auch Gn Kap. 34 Levi vom Stamme Levi deuten muß. Die Leviten sind also älter als Josias. Der Fluch Jakobs über Levi (49, 5) wäre später kaum eingefügt worden. Der Richt 17, 5 (vgl. 13) genannte ephraimitische Priester beweist nicht dagegen, denn derselbe kann wohl aus dem überallhin zerstreuten Stamme Levi herstammen, wenn auch 17, 7 Levit nicht gleich Priester sein sollte und Kap. 19 ff Levi gar nichts Priesterliches an sich hat[3]. Jedenfalls

---

q. 102, a. 3. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur, 1891, 81 f. Funk, Apost. Konst., 1891, 38.

[1] Kittel, Geschichte I 106 ff. Trotzdem sei aber P vorexilisch.

[2] Dillmann, Handb. der Theol. 128. Hummelauer, Deuteron. 23 ff. Hommel, Altisr. Überl. 284 f. Baudissin, Priestertum 105 ff 132.

[3] Grüneisen, Ahnenkult 240.

gehört danach der Stamm Levi zu den ältesten Stämmen. Moses und Aaron gehörten ihm an (Ex 4, 14), und zur Zeit der Richter waren Leviten Priester (vgl. 1 Sm 2, 27; 6, 15). Der Einwand, daß im ältesten Teile von J keine Priester, keine Aharoniten neben Moses auftreten, beweist bei der Kürze des Bundesbuches wenig. Daher ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß, wie auch bei andern Völkern, die Vererbung und Ausübung der Kultgebräuche sich an einen besondern Stamm, an eine Familie anschloß. Kommt man mit der „populären Vorstellung von der Erwählung des Stammes durch Moses nicht aus und ins klare", so ist doch nicht zu leugnen, „daß der Ursprung der Sonderstellung des Stammes Levi und dessen älteste Schicksale annoch, und vielleicht für immer, in Dunkel gehüllt sind"[1]. Alle ältesten Quellen datieren die Priesterstellung der Leviangehörigen aus der mosaischen Epoche, obwohl sie keine schroffe Trennung zwischen Priester und Leviten kennen. Die Tatsache, daß Levi keinen Landesteil erhielt, läßt sich nur so erklären. Daß die Könige vielfach gewaltsam in diese Verhältnisse eingegriffen haben, kann die eigentliche Institution nicht beeinflussen. In der Königszeit haben die Leviten gerichtliche Funktionen ausgeübt, dagegen findet sich im Pentateuch keine Spur einer solchen in die alte Zeit zurückgeschobenen Bevorzugung der Leviten. Die Verteilung in die Priester- und Levitenstädte konnte freilich erst nach der Eroberung des Landes und allmählich ausgeführt werden, schließt aber eine diesbezügliche frühere Anordnung nicht aus.

B. Der Priesterkodex.

42. Um so mehr folgt aus dem Bisherigen, daß der Priesterkodex, die eigentliche mosaische Ritualgesetzgebung, wenigstens in seinen Grundzügen, älter als das Deuteronomium sein muß. Dieser ist die prinzipielle Voraussetzung des Deuteronomiums. Wenn er an manchen Stellen schärfer, bestimmter, detaillierter lautet, so beweist dies nicht seine Posteriorität, sondern das rhetorisch gehaltene Deuteronomium mit seinen eindringlichen Ermahnungen des scheidenden Moses erweist sich als Erläuterung, Anpassung für die etwas späteren Verhältnisse in Kanaan[2]. Doch ist im einzelnen der Willkür großer Spielraum gelassen. So ist Baudissin für vorexilische Abfassung von P, weil der Unterschied zwischen Priester und Leviten nicht allgemein durchgeführt sei; Kautzsch folgert im Gegenteil aus diesem Unter-

[1] Reuß, Geschichte 63 80. König, Einl. 356. Sellin, Beiträge II 1, 115.

[2] Haneberg, Geschichte 187. Hommel, Abriß der Geschichte der vorderasiatischen Kulturvölker und Ägyptens bis auf die Zeit der Perserkriege, 1889, 62; Geschichte des Morgenlandes, 1895. Vgl. z. B. Lv 17, 3—9 mit Dt 11, 31 f; 12, 2—6 13—16.

schied die Posteriorität nach dem Deuteronomium, welches den Unterschied nicht habe[1]. Andere lassen beiden mosaische Traditionen zu Grunde liegen, welche im Geiste Moses' mehr oder weniger nach den Zeitbedürfnissen überarbeitet wurden[2], und erklären daraus die Abweichungen, oder lassen P als Privatarbeit, welche dem Verfasser des Deuteronomiums nicht vorgelegen habe, vorangehen[3].

Dies gilt besonders für diejenigen, welche das Deuteronomium in die Zeit des Josias verlegen, läßt sich aber auch mit der mosaischen Abfassung vereinigen, falls man die vierzigjährige Dauer des Wüstenaufenthaltes aufrecht hält und das Deuteronomium in die Übergangszeit verlegt. Im einzelnen hat wohl die *spätere Redaktion* sachliche und sprachliche Änderungen vorgenommen[4], ja dem Stil ein neues Gepräge gegeben. Durch das Deuteronomium wurde manches abgeschafft oder modifiziert, was im Levitikus für den Wüstenaufenthalt vorgeschrieben worden war, z. B. das Opfer vor dem Tabernakel wegen der Idololatrie. In Kanaan waren vielmehr die Opfer auf den Höhen zu verbieten. Das im Deuteronomium genannte Opfer an dem Ort, welchen der Herr auserwählen wird, ist nicht exklusiv zu deuten, höchstens ist der Unterschied ein relativer. Man konnte aus besondern Gründen auch anderwärts opfern. Propheten und Priester (Heliopolis) kannten Dispensationen vom Gesetz. Freilich eifert erst Micha, noch nicht Amos gegen die Vielheit der Kultusstätten. Das Verbot des Dienstes der Meleketh des Himmels (Sterndienst) beweist noch nicht, daß das Deuteronomium nicht früher als Manasses entstanden sein kann, weil dieser Gottesdienst früher in Israel unbekannt war, denn die Verbote beziehen sich auf die Zukunft. Auch Dt 17, 3 setzt nicht notwendig die assyrische Zeit voraus. Dagegen setzen die Gebote gegen die Kanaaniter und Amalekiter (1, 4; 7, 17 22; 20, 16; 25, 17) eine frühe Zeit voraus. Immerhin ist aber zuzugeben, daß vom Bundesbuch bis zum Deuteronomium ein weiter Weg ist und jenes diesem ferner steht als dem

---

[1] *Baudissin*, Priestertum 8 ff. *Kautzsch*: Stud. u. Krit. 1890, 767 ff.

[2] *Delitzsch*, Kommentar 23 ff. *Gloatz*: Neue Jahrb. 219 f.

[3] Nöldeke, Dillmann, Baudissin u. a. s. Realenzyklopädie VIII[3] 194. Hügel (Compte rendu 19) glaubt, weil in einzelnen Fällen (ganz, was P betrifft, im „Gesetz der Heiligkeit" Lv Kap. 17—26) P und D parallel gehen, so seien vielleicht beide von einer älteren Sammlung, noch älter als das „Gesetz der Heiligkeit", abhängig. Vgl. *Rich. Simon*, Hist. critique du V. T., 1685, 4 ff.

[4] Dies dehnt Hummelauer (Deuteron. 23 ff) sehr weit aus; 12, 1 bis 26, 15 passe weder in die mosaische Zeit noch in die Zeit Josuas oder Davids, sondern nur in die Zeit der Richter, wo alles in Unordnung war. 26, 16 bis 27, 26 sei von Josua hinzugefügt. Moses schrieb von dem 4, 4 genannten Gesetze 7, 12 bis 11, 32; 28, 5. Vgl. *Vetter*: Theol. Quartalschr. 1903, 521 ff.

Kodex Hammurabis. Sprachlich und sachlich weist das Deuteronomium in seiner jetzigen Form in die Zeit des Aufenthalts in Kanaan, etwa in die Zeit Samuels.

43. Auch bei der Hypothese über P (König: EP die esoterisch-priesterliche Reproduktion der ältesten Traditionen Israels) können wir von einer Einzelstelle des Alten Testaments ausgehen. Wir lesen Neh 8, 1 ff, das ganze Volk habe sich wie ein Mann versammelt auf dem Platze, welcher vor dem Wassertor ist, und dem Esra, dem Schriftgelehrten (= Schreiber des Gesetzes, d. h. Verfasser des Gesetzbuches? Esr 7, 11)[1], gesagt, daß er herbeihole das Buch des Gesetzes Mosis, welches der Herr für Israel gegeben hatte. Sofort brachte Esra, der Priester, das Gesetz vor die Versammlung der Männer und Frauen und las laut daraus vor. Das ganze Volk weinte, als es vernahm die Worte des Gesetzes. Am zweiten Tage versammelten sich die Familienhäupter des ganzen Volkes, die Priester und Leviten, um Esra, den Schriftgelehrten, daß er ihnen erkläre die Worte des Gesetzes. Und sie fanden geschrieben im Gesetze, daß der Herr durch Moses geboten habe, die Söhne Israels sollten in Hütten wohnen am Festtage im siebten Monate. Und sie handelten demgemäß. In Kap. 9 wird ein kurzer Abriß der heiligen Geschichte gegeben, welcher mit den Worten schließt: „Über alles dieses schließen wir einen Bund und unterschreiben, und siegeln sollen unsere Fürsten, unsere Leviten, unsere Priester."

Macht dieser ausführliche Bericht über die Gesetzgebung des Esra nicht den Eindruck, als ob damals zum erstenmal dem Volke Israel das mosaische Gesetz verkündigt, als ob ihm jetzt erst die rechte Fest- und Gottesdienstordnung kundgetan worden sei? Schon früh haben jüdische (4 Esr) und christliche Gelehrte daraus geschlossen, Esra habe das im Ruin des Staates verlorene Gesetz infolge einer Inspiration neu verfaßt. Irenäus und andere Väter schrieben ihm deshalb die Theopneustie zu[2]. Hieronymus erklärt danach das vielbesprochene „bis auf diesen Tag". Dies sei der Tag, wo die Geschichte verfaßt worden sei, möge man nun den Moses als den Verfasser oder den Esra als Wiederhersteller des Pentateuchs annehmen. Es frage sich also, ob der Ausdruck sich auf jenen Tag der Herausgabe oder der Abfassung des Buches beziehe. Die Juden aber legten

---

[1] Kautzsch (Theol. Lit.-Ztg. 1897, 43) mit Meyer, Judentum.

[2] Kihn, Theodor von Mopsv., 1880, 80. Kaulen, Einleitung 18. Hier., C. Helv. c. 7 ad Gen. 35, 4, LXX. Murillo, El Pentateuco y la escuela neocritica entre los catolicos: Razón y Fe 1903, 429. Nach Hummelauer, aber ablehnend. Lagrange tadelt das Dilemma: entweder alles von Moses oder alles von Esra mit Berufung auf die herrlichen Worte Bossuets.

dem Esra die charismatische Begabung nicht bloß hinsichtlich der 24 kanonischen Schriften, sondern auch für seine sämtlichen literarischen Erzeugnisse bei.

44. Doch ist es nur der erste Eindruck, welcher diese Meinung nahelegt. Denn schon eine nähere Betrachtung der historischen Verhältnisse, unter welchen der Bericht steht, gibt zu einer andern Erwägung Anlaß. Es war bisher nicht möglich gewesen, die zurückgekehrten Reste mit den noch vorhandenen Juden zu einer jüdischen Gemeinde zu verschmelzen und eine geregelte Gottesdienstordnung herzustellen. Wenn nun der Berichterstatter die endlich gelungene Reorganisation des Esra und Nehemia mit überschwenglichen Worten wie eine Neuschaffung verherrlicht und das Volk angesichts des Friedenswerks in Erinnerung an alte Zeiten in Tränen der Freude und des Leides ausbricht, so ist daraus doch nicht zu folgern, daß vor dem Volke zum erstenmal von dem Gesetze Mosis geredet wurde. Dasselbe Volk, welches im Alten Testament als roh, sinnlich, halsstarrig geschildert wird, welches trotz aller Hoffnung auf Jahve von den Feinden beinahe vernichtet worden war, hätte sich unmöglich die erhabene, reine Religion mit der unerbittlichen Forderung der Heiligkeit des Lebens und des Vertrauens auf Jahve geben lassen. Wie hätte es sich erst gegen die schweren Lasten, welche das Gesetz ihm auferlegte, gesträubt! Die Ausdehnung auf die überall im Lande zerstreuten Juden, auf die Juden der Diaspora, wäre unmöglich gewesen. Die Publikation konnte also nur die Bedeutung der feierlichen Verpflichtung des Volkes auf ein früher schon nicht unbeachtet gelassenes, unter Esra wahrscheinlich neuredigiertes und mit Zusätzen versehenes Gesetz haben[1].

Wenn Wellhausen[2] die Einführung der mosaischen Theokratie in der nachexilischen Zeit nur durch eine „ewig denkwürdige Energie" zu erklären vermag, so haben wir gewiß ein Recht, diese Energie aus der Erneuerung des alten, ehrwürdigen Bundes zu begreifen. Sie ist eine Energie des Glaubens, der nie zu erlöschenden Hoffnung. Dieses schwerste und zugleich wichtigste Stück in der Arbeit, welche Esra und Nehemia bei der Einführung des Pentateuchs als Gesetz der jüdischen Gemeinde hatten[3], wäre unbegreiflich, wenn der Glaube an die alte Gesetzgebung nicht vorhanden gewesen wäre. Durch die bloße Fiktion einer alten göttlichen Einrichtung wäre weder der Macht des Altertums in Palästina genügt gewesen, noch „des Herzens wildere Gier" gebrochen und gebannt worden. Der Judaismus und das Schriftgelehrtentum haben nicht ein völlig neues Gesetz schaffen können, sondern haben nur zum alten Gesetz eine veränderte Stellung ein-

[1] Baudissin, Priestertum 179. Vetter: Theol. Quartalschr. 1903, 520 ff.
[2] Prolegomena[5] 428. [3] Ebd. 169.

genommen[1]. Ja nicht einmal das Deuteronomium wäre zur Herstellung des gesetzlichen Zustandes ausreichend gewesen.

45. Die Kritiker geben denn auch eine Art Vorbereitung während des Exils zu. Als Hauptvertreter der neuen Richtung wird Ezechiel sowohl hinsichtlich der Lehre als des Kultus genannt. Nach Ezechiel werde ein weiteres Gericht der Wiederherstellung Israels vorausgehen. Er warne davor, um die Israeliten zu bekehren. Der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit gebe jedem einzelnen einen religiösen Wert, aber auch Kraft zur Buße. Ezechiel ergänze damit die Überzeugung der Propheten, daß alle Sünde aus dem freien Willen des Menschen komme. Deshalb gebe es eine Bekehrung. So lehre auch das Gesetz. Ebenso stamme von Ezechiel das Dogma der individuellen Vergeltung, das dem Gesetze zu Grunde liege, und zwar trete die Vergeltung nicht erst beim letzten Gerichte, sondern schon im Diesseits ein. Dem Ezechiel wird auch von einzelnen Kritikern (nicht Wellhausen) das „Heiligkeitsgesetz" Lv Kap. 17—26 zugeschrieben. Ez Kap. 40—48 gilt als Schlüssel für das Alte Testament[2]. Auf Grund der von Ezechiel gemachten Entwürfe sei von der in Babylon zurückgebliebenen Priesterschaft eine neue Kultordnung ausgearbeitet worden. Diese habe Esra im Jahre 458 nach Jerusalem gebracht, aber erst im Jahre 444 promulgiert, nachdem er die ärgsten Übelstände abgeschafft gehabt hatte.

Allein auch durch Ezechiel erklärt sich die Bildung des P nicht. Das ganze Gesetz wird bei ihm wie bei den Späteren (Esr 9, 10 ff: Propheten) als Werk des Moses betrachtet. Die Läuterung im Exil mußte den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit weiterbilden. Die Sprache Ezechiels mit ihrer feststehenden Terminologie für die Dinge des Kultus zeigt, daß ihm eine verwandte Literatur vorlag. Der vermittelnde Charakter in Ezechiels Darstellung und Sprache weist auf eine Abhängigkeit von einer spezifisch kultusgesetzlichen Literatur wie vom Deuteronomium hin. Diese liegt aber in P vor[3]. Kap. 40—48 ist aber ein Zukunftsbild in einer

---

[1] Nyssel, Die Anfänge der jüd. Schriftgelehrsamkeit: Stud. u. Krit. 1887, Hft 1. König, Einl. 238 f. Westphal, Les sources du Pentateuch II (1892) 392 f. Gampert, La Thora. Étude historique sur ses origines et son développement, 1895. Moor, La restauration juive, 1895.

[2] Smend, Religionsgeschichte 317 ff. Saussaye, Lehrb. I² 295 ff. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.⁵ 157 170 ff; Proleg. 384 ff. Knabenbauer: Zeitschr. f. kath. Theol. 1890, 247 und Kommentar zu Ezechiel. Hilprecht (Die Ausgrabungen im Beltempel zu Nippur, 1903) bemerkt, die babylonische Zivilisation sei so entartet gewesen, daß die Israeliten im Exil nur rohen Aberglauben lernen konnten. Vgl. Rev. bibl. 1903, 486 f.

[3] Baudissin, Priestertum 105 ff 132 223 ff. Theol. Lit.-Ztg. 1899, 362. Hoonacker, Le Lieu 195 ff.

Vision. Endlich ist zu beachten, daß Ezechiel nach den ältesten Rabbinen als ein Prophet von zweifelhafter Autorität galt. Der Widerwille gegen Babylonien hätte es ihnen verboten, den Propheten des Exils zur Vorstufe des Priesterkodex zu machen (Ps 136).

46. Wellhausen führt folgende, bereits im Vorhergehenden berührte, Gründe für diese seine These an: 1. Der Ort des Gottesdienstes. Die historischen und prophetischen Bücher ergeben für das hebräische Altertum keine Spur von einem ausschließlich berechtigten Heiligtume. Der Jehovist sanktioniere die Vielheit der Altäre, das Deuteronomium fordere die lokale Einheit des Gottesdienstes, der P setze sie voraus und übertrage sie mittelst der Stiftshütte in die Urzeit. Darin ist die „ganze Position" enthalten. Kautzsch bemerkt dazu: „Wenn das erst noch einmal bewiesen werden soll, daß für P in allen seinen Schichten die Konzentrierung des Kultus auf ein legitimes Heiligtum Voraussetzung schlechthin ist, daß es deshalb Altäre und Opfer in der Patriarchenzeit und überhaupt bis zur Errichtung des einen legitimen Heiligtums am Sinai streng ausschließt —, dann können wir mit der gesamten Pentateuchkritik noch einmal von vorn anfangen."[1] 2. Die Opfer. Nach P ist das Ritual Hauptgegenstand der mosaischen Gesetzgebung, nach JE vormosaischer Gebrauch. Nach P kommt es auf das Wie, nach JE und D auf das Wem an. Mit JE stimmen die historischen Bücher, gegen P zeugen die Propheten bis auf Ezechiel. Auch sei in P eine materielle und geistige Verfeinerung der Opfergaben vorhanden. Das Mahlopfer trete vor dem Holokaustum zurück. Der Kultus werde in Jerusalem zentralisiert und das Opfer von den Anlässen des Landlebens losgelöst. 3. Die Feste. In JE und D herrscht ein Turnus von drei Festen: Ostern, Pfingsten, Laubhütten. Die Feste basieren auf der Darbringung der Aparchen (Erstlingsgaben) von den Früchten des Feldes und der Herde. In den historischen und prophetischen Büchern ist nur das Herbstfest deutlich bezeugt, das auch in JE und D das wichtigste ist. In P haben die Feste ihre Beziehung zur Ernte und zu den Aparchen verloren und sind dadurch im Wesen umgewandelt. Die Metamorphose ist durch die Zentralisation des Kultus bewirkt und läßt sich über Deuteronomium, Ezechiel zu P hinab verfolgen. Der große Versöhnungstag kommt hinzu, entstanden aus den Fasttagen des Exils. 4. Die Priester und Leviten.

[1] Stud. u. Krit. 1890, 771 785. Hommel (Altisr. Überl. 14) anerkennt, daß die wichtigsten Beweggründe für Wellhausen nicht ganz wegzuleugnende Widersprüche seien zwischen den Forderungen des bis dahin als mosaisch betrachteten P und dem wirklichen Leben der späteren Zeit. Die Wüstengesetzgebung scheine in mancher Hinsicht nur ein frommes Programm geblieben zu sein, bis Esra die jüdische Gemeinde begründete.

Nach Ez Kap. 44 sollen im neuen Jerusalem nur die Leviten von Jerusalem, die Söhne Sadoks, Priester bleiben, die übrigen Leviten aber zu ihren Dienern degradiert werden. Hierauf legt Kautzsch einen großen Nachdruck. Nach P haben die Leviten nie Priesterrang gehabt, sondern immer nur die Söhne Aarons, welche den Söhnen Sadoks entsprechen. In der ältesten Periode der Geschichte Israels findet sich die Scheidung zwischen Klerus und Laien nicht. Schlachten und opfern darf ein jeder, Berufspriester fungieren nur an größeren Heiligtümern. Im ältesten Teile von JE kommen keine Priester vor. In D sind die Leviten Priester. Als solche kommen sie, abgesehen von Richt Kap. 18 ff, erst in der exilischen Literatur vor. 5. Die Ausstattung des Klerus. Die Opfergefälle werden in P gesteigert, die Aparchen werden Abgaben an die Priester und dabei noch verdoppelt. Es werden besondere Levitenstädte genannt. Kautzsch stimmt ihm entschieden bei und stellt der Behauptung Baudissins, es sei unmöglich, P im exilischen oder nachexilischen Geschichtsverlauf eine Stelle anzuweisen, hartnäckig die andere entgegen, daß uns P erst durch die Ansetzung in und nach dem Exil aufhöre, ein unbegreifliches Rätsel zu sein.

47. In einem zweiten Abschnitte sucht Wellhausen diese durch die Analyse des Gesetzes gewonnene Hypothese durch die „Geschichte der Tradition" zu stützen, gibt aber selbst zu, daß der Hauptbeweis im ersten Teile zu suchen sei. Die Geschichte der Tradition beginnt er mit den Büchern der Chronik, die er als eine Tendenzschrift betrachtet, um die historischen Bücher des Alten Testaments nach dem religiösen Gesichtspunkt des P umzumodeln. Statt dem Verfasser selbständige Quellen, welche ja genannt werden, neben den alten historischen Büchern zuzuerkennen, erklärt er die Abweichungen lediglich aus der tendenziösen Umarbeitung. Auf welches Recht wird aber diese radikale Verwerfung gestützt? Folgt daraus, daß der Verfasser sein Hauptaugenmerk auf die religiöse Geschichte richtete und mehr als die alten Bücher die Geschichte unter diesem Gesichtspunkte darstellt, daß er nur Tendenzschriftsteller ist? Je weiter man die Chronik herabverlegt, um so weniger kann dies angenommen werden, weil er um so mehr der Kontrolle ausgesetzt war. Gerade die Zähigkeit, mit welcher die Juden an dem Gesetze hingen, mußte es verhindern, daß man erst nachträglich durch Fiktionen die Geschichte von diesem Gesichtspunkt aus konstruierte.

Es müßte denn nur sein, daß ihnen die alte Geschichte überhaupt, wenigstens in der Hauptsache, unter diesem Gesichtspunkte bekannt war. Dies ist in Wahrheit der Fall. Auch die alten Bücher von Josua an bieten zahlreiche Belege dafür. Der deutlichste Beweis liegt in der bereits erwähnten Tatsache, daß die Kritik sämtliche Schriften für interpoliert

erklärt. Alles, was für das frühere Vorhandensein des P spricht, muß unecht, ein späterer Zusatz, eine durch P veranlaßte Änderung sein. Auffallend bliebe es aber dann, daß diese Redaktoren nur ein einziges wörtliches Zitat (2 Kg 14, 6 = Dt 24, 16) aus der Thora aufgenommen haben, während der Einfluß des Deuteronomiums deutlich erkennbar sei. Hätten sie wirklich das Alter des ganz neuen P beweisen wollen, so hätten sie diesen mehr benützen müssen. Die größere Berücksichtigung des D in der älteren Zeit erklärt sich aber daraus, daß sein Verfasser das Wüstengesetz mehr für das Leben im Lande Kanaan adaptierte. Dies wurde noch vervollständigt durch die Restauration unter Josias. Erst nachdem diese durchgeführt war, konnte in den Büchern der Chronik die volle Forderung des Gesetzes geltend gemacht werden. Die Restauration unter Esra hatte ja eben diesen Zweck. Aber weder für die älteren noch für die jüngeren Bücher läßt sich diese Unterscheidung streng durchführen. Wellhausen gesteht selbst, daß die überall sichtliche Überarbeitung nach dem deuteronomischen Gesetze vielfach nach älteren Vorlagen gemacht worden sei[1].

Es sollen aber die Änderungen der Bearbeiter dadurch kenntlich gemacht sein, daß sie dem überlieferten Stoffe Gewalt antun. Und diese subjektive Voraussetzung soll für die semitische Geschichtschreibung ein Kriterium der Ausscheidung abgeben? Dies ist sogar ein Ding der Unmöglichkeit, wenn die „heilige Geschichte zumeist auf nachträglicher Übermalung des ursprünglichen Bildes" beruht; denn bei einer so allgemeinen Erscheinung wäre eine übermenschliche Kunst vonnöten, um die Farben aus der Mischung auszuscheiden, selbst wenn man eine „Regenbogenbibel" herstellt. Ist das Gepräge in diesen Büchern ein gleichmäßiges, welches der Geschichte der Überlieferung eine prinzipielle Betrachtungsweise aufdrückt, und stellt sich der religiöse Einfluß in den Büchern Samuels und der Könige als ein prophetischer heraus, so kann doch nicht die Meinung als irrig bezeichnet werden, daß die Propheten sich auch um die schriftliche Fixierung der Geschichte des Volkes bekümmert haben. Damit wird die vermeintliche nachexilische Bearbeitung der historischen Bücher der prophetischen Zeit zugewiesen, wie auch ihr Geist dem der prophetischen Bücher entspricht. Wenn sich die Propheten so häufig auf die Leitung Gottes in der Geschichte Israels berufen und die Zukunft auf Grund der Vergangenheit schildern, so haben sie nicht nur nachträglich der Tradition ihren Geist eingehaucht, sondern auch für die Aufzeichnung Sorge getragen. Sie hätten sich gar nicht so entschieden für die Thora aussprechen können, wenn sie nicht wenigstens

[1] Proleg. 382. Vgl. Baudissin, Priestertum 135; Einleitung in die Bücher des A. T., 1901.

eine allbekannte schriftliche, auch das Kultusritual betreffende Thora zur Voraussetzung gehabt hätten. Dies gibt selbst Vatke in seiner posthumen Einleitung in das Alte Testament (1887) zu.

48. Die Verweisung auf die assyrische und ägyptische Archäologie wird heutzutage lieber gesehen als früher. Sie dient auch zur Bestätigung der Chronik. Champollion hat 1828 in den Ruinen von Karnak ein Bild eines jüdischen Königs unter den von Sesak an einer Mauer verzeichneten Großtaten entdeckt. Dieser König war Roboam, der Sohn Salomons. Damit hatte Champollion auf ägyptischem Boden die Bestätigung der Erzählung des 12. Kapitels der Chronik gefunden. Wiseman wurde durch diese Entdeckung zu der Bemerkung veranlaßt: „Gewiß hat kein bis jetzt entdecktes Monument einen so überzeugenden neuen Beweis für die Echtheit der Heiligen Schrift geliefert." Was schon Origenes gegen Celsus bemerkte: „Die alte Geschichte der Assyrier bezeugt, daß sie lange Kriege mit den Juden geführt haben, wie dies auch die jüdischen Schriftsteller ihrerseits bezeugen", wurde durch die neuesten Forschungen großartiger bestätigt, als es Origenes nur ahnte. Diese haben uns Namen und Daten geliefert, welche man bislang nur in der Schrift fand und deshalb anzweifelte. Sie haben dadurch zur Ehrenrettung der Bücher der Könige und Chronik beigetragen[1], um hier von der Erklärung mancher historischen Anspielungen in den Büchern der Propheten zu schweigen. Was wir über Assurbanipal erfahren, bestätigt, wenn auch indirekt, auf eine auffallende Weise das, was uns das zweite Buch der Chronik in Betreff der Wegführung des Manasses nach Babylon und über seine Zurückführung auf den Thron zu Jerusalem erzählt. Die Nachrichten der Chronik, gesteht selbst Reuß zu, tragen sehr oft das Gepräge der Echtheit. Sollte nur die Religionsgeschichte der Chronik durchgehends das Gepräge der Unechtheit tragen?

Die Folgerung für die ganze israelitische Geschichtschreibung liegt nahe. Selbst Kamphausen, der sonst Wellhausen zustimmt, verwahrt sich gegen Stade, welcher das Zurückgreifen auf für uns verlorene Quellenschriften einen vergeblichen Versuch apologetischer Verdunkelung der Sachlage nennt, denn habe „der Chronist die Umbildung der alten Überlieferung nicht vorgenommen, dann ein geistesverwandter Vorgänger und dann dieser, ohne andere schriftliche Nachrichten zu besitzen außer denen, welche auch uns noch in den älteren Büchern des Kanons erhalten sind". Was von alten Nachrichten noch vorhanden war, ging sicher sehr schnell zu Grunde! „Stade weiß genau", bemerkt Kamphausen zu dieser unbegründeten kate-

[1] Orig., C. Cels. 1, 14. Vigouroux, Bibel IV 22 242. Reuß, Geschichte des A. T. 231. A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, 1904, 181 ff 227.

gorischen Erklärung. Vielmehr muß man zugeben: „Was von dem ein paar Jahrhunderte vor dem Chronisten lebenden Verfasser der Grundschrift gilt, daß er uns nicht mehr zugängliche Mittel der Überlieferung benutzen konnte, dies gilt auch, und zum Teil in viel höherem Grade, von allen biblischen Geschichtserzählern, die nach dem bekannten Ausdrucke Ewalds nicht zu den ‚exzerpierenden Historikern des Orients' gehören." [1] „Die alten Quellen der historischen Bücher des Alten Testaments sind relativ sehr gut und können unbedenklich zu einer Rekonstruktion der Geschichte Israels, allerdings unter kritischer Benutzung, verwendet werden."

Wir müssen daher den Vergleich noch weiter ausdehnen. Selbst aus der Zeit Abrahams haben wir eine außerbiblische Bestätigung und gerade über eine der wichtigsten Erzählungen, über den Krieg der elamitischen Könige. Der Name des Hauptkönigs Godorlahamor ist durch die Keilinschriften als ein elamitischer nachgewiesen: Diener des Gottes Lagamar. Auch die Namen Arioch und Amraphel (Hammurabi) sind entziffert. Daß sich die Macht der elamitischen Könige zu jener Zeit bis zur Pentapolis ausdehnte, ist nicht zu bestreiten. Die Sitten und Gebräuche aus dem Patriarchenleben des Abraham sind durchaus dem orientalischen Leben abgelauscht. Auch Jakob der „Aramäer" (Dt 26, 5) erhält eine neue Beleuchtung, seitdem man das Einströmen aramäischer Nomadenstämme aus ihren ältesten Sitzen in Kir nach Mesopotamien kennen gelernt hat. Wenn man auch den Grundsatz: „So etwas erfindet man nicht", mit Vorsicht anwenden muß, so ist doch die naturgetreue Schilderung eine Präjudiz für die geschichtliche Wahrheit. Dasselbe gilt auch für die Geschichte Josephs in Ägypten. Bieten uns die ägyptischen Denkmäler und Papyri auch keine direkten Angaben über ihn, so bestätigen sie doch den historischen Charakter des Berichtes bis aufs einzelne. Ein israelitischer Schriftsteller, der längere Zeit nach dem Auszuge aus Ägypten und ohne dort gelebt zu haben, geschrieben hätte, wäre außer stande gewesen, die ägyptische Färbung so lebensfrisch und wahr zu geben. Ein Schriftsteller des 8. oder 4. Jahrhunderts hätte seine Zeit verraten müssen, selbst wenn er einigermaßen mit der Gegend und mit den Gebräuchen bekannt gewesen wäre [2]. Die Zivilgesetze des Moses haben große Ähnlichkeit mit den Gesetzen Hammurabis,

---

[1] Stud. u. Krit. 1889, 196. Gall: Archiv f. Religionswiss. 1902, 309.

[2] Vigouroux, Bibel I 393 ff; II 5. Kaulen, Einl. 160 f. König, Einl. 182 ff. Kittel, Geschichte I 166 ff. Hommel, Altisrael. Überl. 147 ff 203 ff 257 f. Sauffaye, Lehrb. I² 128. Driver, Einleitung in die Literatur des A. T.⁵, 1896. Sayce, The life and times of Isaiah as illustred by contemporary monuments, 1889; The early History of the Hebrews, 1897. Cheyne, Jeremiah, his life and times, 1888. Lagrange, La méth. 169 ff.

setzen aber nicht eine verfeinerte Kultur, sondern Nomadengewohnheiten voraus und stehen trotzdem religiös höher.

Auch die Naturwissenschaft will einiges zur Erhellung der alten jüdischen Geschichte beitragen. Neuere Forschungen zeigen, daß in der Sahara und in Ägypten noch zur Zeit, als Alexandrien gegründet wurde, ein viel feuchteres Klima herrschte. Dies wird auch (nach Fraas) auf die Sinaihalbinsel ausgedehnt und dadurch der Aufenthalt der Juden samt ihren Herden erklärt. Ebenso sei es in Kleinasien und Syrien der Fall. Daß sich das Niveau der mediterraneischen Länder modifizierte, zeigt am auffallendsten Utica[1]. Die Verwendung des auf der Sinaihalbinsel reichlich vorkommenden Akazienholzes für Kultgegenstände wurde bereits erwähnt.

49. Steht es zugestandenermaßen mit der Geschichte der Tradition für die neue Hypothese ziemlich problematisch, so können auch die speziellen Einwendungen gegen die Wirklichkeit, ja Möglichkeit eines höheren Alters des P nicht geschichtlich sicher begründet werden. Es wird viel zu viel mit Vermutungen, Wahrscheinlichkeiten, Möglichkeiten gerechnet. Daran, daß bei einer Zeitdifferenz von 3000 bis 4000 Jahren und bei einer durchaus verschiedenen Welt- und Geschichtsauffassung diese allgemeinen Betrachtungen nur von untergeordneter Bedeutung sein können, ist kaum zu erinnern. Was Moses damals in der Wüste anordnen konnte und wollte und sollte, läßt sich, auch abgesehen von der göttlichen Offenbarung, gar nicht nach größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit abwägen. Die späteren Schriftsteller des Alten Testaments waren darüber einzig kompetent, weil sie der Tradition und Geschichte gleich nahe standen. Die Gesetzgebung des Moses war nicht für den Augenblick, sondern für die Zukunft berechnet. Daher muß sich in ihr manches finden, was nicht unmittelbar oder doch nicht vollständig praktisch werden konnte, während umgekehrt manches sich weiter ausbilden und besser anpassen mußte.

Rituelle Vorschriften konnten und mußten gegeben werden. Im semitischen Altertum läßt sich kein Volk ohne Kultus denken. Moses mußte eine Ordnung des Gottesdienstes treffen, wenn er sein Volk abgesondert halten wollte[2]. Die Beschneidung ist älter als Moses, war auch anderwärts üblich und in Ägypten für die Priester vorgeschrieben. Sie wurde zuerst unterlassen, dann aber nachgeholt und die Beschneidung der acht Tage alten Knaben als Bundeszeichen aufgestellt, weil nun das ganze Volk ein heiliges, priesterliches Volk wurde. Die Unterscheidung von Rein und Unrein, und was damit zusammenhängt, war auch den Ägyptern bekannt. Damit ist das Gesetz der „Heiligkeit", welches bei Ezechiel,

[1] Rev. des Deux M. I (1889) 199. [2] Reuß, Geschichte 80.

Lv Kap. 17—26 und in P als herrschendes Ideal erscheint[1], zum guten Teile erklärt. Der Grundbegriff der Heiligkeit ist altägyptisch; auf ihm beruht das altägyptische Priesterritual, ebenso wie die priesterlichen Waschungen, Libationen, Räucheropfer, die weiße Priesterkleidung, wie die Beschneidung; vor allem beruht darauf das Totenritual. Die leibliche Reinigkeit war das Symbol der seelischen Reinigkeit. Diese Forderungen im P entsprechen also einem höheren Alter.

Im sinaitischen Bundesbuch (Ex Kap. 22 30) ist der Begriff der Heiligkeit an das Verbot unreiner Speisen geknüpft. Dadurch wurden für das Schlachten, für die Opfer, für die Leviten neue Vorschriften nötig. Der negativen Seite der Heiligkeit mußte die positive Seite, die im ganzen Leben des Volkes, speziell im Kult zum Ausdruck kommende Heiligkeit entsprechen. Werdet heilig, wie euer Gott heilig ist, bildet nicht erst das Gebot des P, sondern des Bundes Jahve mit seinem Volke, welches ein priesterliches Volk wurde, aber durch Moses und seine Priester mit seinem Gotte verkehrte. Die Durchführung im einzelnen war in der Wüste auch aus sanitären Gründen notwendig. Aber auch die Scheidung in Laien und Klerus, Leviten und Priester ist in der Wüste begreiflich, denn Moses wurde durch die politische und kriegerische Leitung des Volkes ganz in Anspruch genommen und die Motive des Auszuges waren religiöse.

In Ägypten bestand ein eigenes Priestertum mit besonderer Organisation. Was ist also wahrscheinlicher, als daß Moses gleichfalls eine solche Organisation schuf? Und daß damit auch eine relative Zentralisation des Gottesdienstes gegeben war? Die Uneinigkeit der Stämme ließ es freilich schwer zur vollen Ausführung kommen und der Lokalgottesdienst führte zum Götzendienst. Übrigens sanktioniert J die Vielheit der Altäre nicht. Wenn „P das von D geforderte Zentralheiligtum mittelst der Stiftshütte in die Urzeit übertragen" soll, so ist es, abgesehen von 1 Sm Kap. 1 bis 6 auffallend, daß Esra sie nicht „in die historische Überlieferung" eingetragen hat. Die Dreiteilung der Stiftshütte hat zudem am ägyptischen Tempel ein Vorbild[2].

50. Was die Feste anbelangt, so beruht die ganze Beweisführung auf einem argumentum ex silentio. Es ist richtig, daß dieselben ursprünglich eine Beziehung auf den Ackerbau hatten und als Ernte-, Dank-

[1] Wellhausen, Proleg. 441. Gall (Archiv f. Religionswiss. 1902, 317 ff) gibt für die biblischen „Sagen" Gn Kap. 1—11 sowie für die kultischen Einrichtungen und Gebräuche, im Kalenderwesen, in Maß und Gewichten den babylonischen Einfluß zu. Vgl. dagegen Orelli: Realenzykl. XIV³ 398 nach Schrader, Keilinschriften und A. T.

[2] Gloatz, Neue Jahrb. 1892, 213 ff. Welte, Einleitung II 36.

und Freudenfeste gefeiert werden sollten. In der Wüste war aber vom Ackerbau keine Rede, wozu also die Feste? wozu der Sabbat als Ruhetag? Die Juden waren aber vor ihrem Auszuge 400 Jahre in dem Getreidelande Ägypten und hatten den Ackerbau wohl kennen gelernt, sie sollten in ein für den Ackerbau ganz geeignetes Land geführt werden. Daraus begreift sich, daß die Feste, welche Moses in der Wüste anordnete, aber für das Land der Verheißung bestimmte, auf den Ackerbau Rücksicht nahmen, wie denn auch Israel in Kanaan noch lange den Eindruck eines Bauernvolkes macht. Die Geschichte des Auszuges brachte es aber mit sich, daß er damit zugleich eine Beziehung auf die Leitung Jahves verband. Ebenso ist es natürlich, daß anfangs in Kanaan die Feste nicht allgemein gefeiert wurden, bis die Zentralisation durch den Tempelbau wieder die historische Beziehung und religiöse Bedeutung in den Vordergrund rückte [1].

Hinsichtlich des Passahfestes mit Einschluß des Mazzotfestes steht es fest, „daß in allen Quellen, die uns überhaupt vorliegen, auch in denen, welche die Kritik als die frühesten bezeichnet, die historische Beziehung auf den Auszug aus Ägypten bestimmt ausgesprochen ist, ja die speziellen Gebräuche aus der Geschichte des Auszuges hergeleitet sind. Nicht einmal der Name Passah (= vorübergehen, verschonen) würde andernfalls erklärt. Die Heiligung der Erstgeburt wird gleichfalls in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten geboten (Ex 13, 1 ff; 34, 18 f), allein nirgends wird das Passahlamm dazu in Beziehung gesetzt, das vielmehr eine Stellung für sich einnimmt. Ebenso werden gerade in der dem Jehovisten zugeschriebenen Quelle und im Deuteronomium die ungesäuerten Brote nicht als Erstlinge der Feldfrüchte (ebd. 23, 19), sondern als Elendbrot zur Erinnerung an die ägyptische Gefangenschaft bezeichnet“ [2]. Wären die verschiedenen Angaben der Quellen über den historischen Charakter und die Dauer des Festes nicht geschichtlich und die Gesetze des P vielfach etwas Neues [3], so wären die Widersprüche beseitigt [4].

Das Pfingstfest ist dagegen Erntefest geblieben, denn die Erinnerung an die sinaitische Gesetzgebung ist erst in der christlichen Zeit aufgekommen. Für das höhere Alter des Laubhüttenfestes als Erntefest und Erinnerung an den Zug durch die Wüste spricht schon Of 12, 10. Die Wallfahrten

---

[1] Green, Die Feste der Hebräer, 1894.

[2] Orelli: Realenzykl. XI² 266. Katholik I (1887) 565 f. Schäfer, Das Passah-Mazzoth-Fest, 1900. Dagegen Beer: Theol. Lit.-Ztg. 1901, Nr 22.

[3] Hügel (Compte rendu 13 ff), Beer u. a. mit Wellhausen. Ez 45, 21 ff gebe dazu den Schlüssel.

[4] Hoberg, Genesis XVIII f. Dagegen hält Bäthgen (Theol. Lit.-Ztg. 1897, 674) die „Widersprüche und Inkonsequenzen“ für den Hauptbeweis der Quellenhypothese.

nach Jerusalem an den Hauptfesten bezeugt schon das Verbot Jeroboams (vgl. auch 1 Sm 1, 3 21). Das Fest der Trompeten und der Versöhnungstag brauchten aber im Deuteronomium gar nicht aufgezählt zu werden, weil sie sich nicht auf die Versammlung beim Heiligtume beziehen.

Der Sabbat endlich wurde schon früher als vormosaisch bezeichnet. Kennt der Hirt keinen Feiertag in diesem Sinne, obgleich er wahrscheinlich der Erfinder desselben als eines auf astronomischer Grundlage beruhenden gewesen ist[1], so ist damit die Möglichkeit der Anordnung in der Wüste gegeben. Neben der assyrischen Feier der Mondphasen war die siebentägige Woche unabhängig vom Mondwechsel uralt. Die Kanaaniter kannten den Sabbat, denn Os 2, 13 15 rechnet ihn zu den Baaltagen. Die humane Umdeutung als Ruhetag ist spezifisch israelitisch und entspricht dem Geiste des Gesetzes, das von Gott gegeben worden ist. Der Dekalog (Ex 20, 8—11; 31, 12—17) hatte bereits die Grundlage geschaffen. Eine strikte Ausführung war während des Wüstenzuges wie bei allen Ritualgesetzen selbstverständlich nur im Lager möglich.

51. In Betreff der Opfer können wir uns nach dem früher Gesagten kurz fassen. Der beliebte Grundsatz der Kritiker und Religionsphilosophen, daß der Ursprung der Opfer in der Tafelgemeinschaft zu suchen sei, ist religionsgeschichtlich unhaltbar[2]. Die Opfer dienten zur Versöhnung, Gewinnung der Gottheit, sollten eine Speise der Götter sein. Diese sühnende Kraft ist in den ältesten Schriften sogar allen Opfern eigen. Es läßt sich also die spätere Abfassung des P nicht daraus beweisen, daß er die Vorstellung des Mahles hinter dem religiösen Gesichtspunkte zurücktreten läßt. Das Sündopfer erscheint nicht erst bei Ezechiel[3], sondern ist auch schon 1 Sm 3, 14 angedeutet, Os 4, 8 genannt. Ebenso verhält es sich mit dem Schuldopfer 2 Kg 12, 17. Diese Manier zu sprechen setzt voraus, daß beide Opferarten, die noch Gn 25, 10 unter dem einen Namen Aschâm verbunden sind, allgemein bekannt waren. Vgl. 1 Sm 6, 3; 4, 8. Is 53, 10. „Das Opfer wird im Mosaismus überall als

---

[1] Reuß, Geschichte 81. Keil, Babel- und Bibelfrage 38 ff. Mahler, Kalenderdaten in religionshistorischer Bedeutung, 1904.

[2] Sauffaye, Lehrb. I² 102. Schanz, Der Opferbegriff: Theol. Quartalschr. 1894, 117 ff. Orelli: Realenzykl. XIV³ 386 ff.

[3] Smith, A. T. 246. Unter den „Südarabischen Altertümern im Kunsthistorischen Hofmuseum Wien" (herausg. von Müller, 1900) befinden sich zwei Bronzestücke (6 und 7), welche zu Harim und Yemen gefunden wurden und wahrscheinlich zum Aufhängen als Sühnemonumente bestimmt waren. Die Inschriften beweisen, daß es sich um Sühne (Sühnopfer) für Sünden gegen die Reinheit handelte. Danach existierte das Sühnopfer in Arabien schon vor dem Exil (Rev. bibl. 1901, 639 f).

selbstverständlich vorausgesetzt, und die mosaischen Feste schließen sich an ältere an. Wenn ein Rückschluß aus späteren gestattet ist, so ist die Naturfreude und sinnlich gefärbte Feier in diesen Festen wohl die Hauptsache gewesen, wenn uns auch anderseits die Lösung der Erstgeburt und mancherlei Sitte des Passahfestes auf leidenschaftliche Energie der Buße und auf blutigen Sühneernst führt, wie ja alle semitischen Religionen gerade diese Züge in besonderem Maße zeigen." [1]

„In der Tat fehlte in dem Jahvedienst, wie er nach Amos und Hosea in dem Nordreich im Schwange ging, mit Bezug auf heilige Zeiten, Opfer, heilige Gebräuche und Kultuspersonal kaum ein wesentliches Moment des Kultus, wie er damals in Jerusalem geübt wurde und in den genannten gesetzlichen Partien (Bundesbuch, Deuteronomium, sog. Priesterkodex) geregelt ist. So wird Am 3, 14 der Brandopferaltar erwähnt; als Opfermaterial Rinder, Schafe, Ziegen (Am 5, 22. Os 5, 5; 12, 12) sowie Zerealien (Am 5, 22), auch Weinspenden (Os 9, 4); von Opferarten Brandopfer und die dazu gehörigen Speisopfer sowie Friedopfer und selbst deren Unterarten, das freiwillige Opfer und das Dankopfer (Am 4, 5; 5, 22. Os 6, 6), aber auch das Sündopfer, auf das die Stelle Os 5, 8 (?4, 8) eine deutliche Anspielung enthält. Alle heiligen Zeiten werden genannt, der Sabbat, der Neumond, die Fest- und Feiertage (Am 5, 2; 8, 5 10. Os 2, 13; 5, 9; 9, 5), speziell das Laubhüttenfest Os 9, 5; 12, 10. Daß man sich die Verzehntung seines Einkommens angelegen sein ließ, zeigt Am 4, 4; daß man den Unterschied zwischen Rein und Unrein beobachtete Os 9, 3 4; daß das Nasiräatsgelübde geübt wurde Am 2, 11 12. Welchen Wert und welche Bedeutung die Institution des Priestertums hatte, erhellt aus Os 4, 4—9." [2]

52. Man kehre doch die Sache einmal um! Der ganze P sei gegenüber dem Bundesbuch und dem Deuteronomium als Wüstengesetzgebung zu charakterisieren, insofern er von den natürlichen Bedingungen und Motiven des wirklichen Volkslebens im Lande Kanaan abstrahiere und auf die tabula rasa der Wüste, der Negation der Natur, aus kahlen Statuten des absoluten Willens die Hierokratie aufbaue [3]. Und diese Gesetzgebung mit ihrem genauen Detail aus dem Wüstenaufenthalt soll gegeben worden sein im Lande Kanaan, in welchem die ganze Geschichte des ackerbautreibenden Volkes sich abgespielt habe, in welchem das Volk, für welches

[1] Schultz, Altt. Theol. 83. Delitzsch bei Riehm, Handwörterb. II 1116.

[2] Realenzykl. VIII³ 374 f.

[3] Wellhausen, Proleg. 10 105; Isr. u. jüd. Gesch. 184 ff. Vgl. dagegen Welte, Einl. II 16 f und Vigouroux, Les livres s. III 69 ff. Sellin, Beiträge I 161 ff 208 ff.

das Gesetz bestimmt wurde, sein Leben mit Ackerbau zubrachte! Im Jahre 444 kam man darauf, die ganze Gesetzgebung des israelitischen Volkes auf der Fiktion einer alten Wüstengesetzgebung aufzubauen, obwohl man es in der Hand hatte, das Gesetzbuch der neuen Gemeinde anzupassen! Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß Moses, der im ganzen Pentateuch den Zweck, das Volk ins Gelobte Land zu führen, erkennen läßt, in der Wüste das für das verheißene Land bestimmte Gesetz danach formuliert habe? Gerade die moralischen Vorschriften tragen einen universellen Charakter, während die liturgischen und zivilrechtlichen nach dem Bedürfnisse gegeben wurden. Die ganze alttestamentliche Gesetzgebung macht überhaupt nicht den Eindruck, als ob sie in irgend einem Zeitpunkt unvorbereitet Neues eingeführt habe, sondern sie sanktioniert, was bereits der Tradition angehört, und entwickelt das Überlieferte weiter, so daß sie die Erweiterung als bereits der älteren Gesetzgebung angehörig und in gleicher Weise von Gott herrührend darstellen kann[1]. Aber wenn auch die Priesterschaft von Jerusalem vor Josias den Priesterkodex idealisierend auf Moses zurückgeführt hätte, so müßte wenigstens ein geschichtlicher Grund vorliegen.

Oder müssen wir nicht vielmehr annehmen, daß diese Betrachtung der Feste und Opfer, diese Gegenüberstellung von Natur und Kultus von vornherein verfehlt ist? Wenn nicht stets die Feste und Opfer eine religiöse Beziehung gehabt hätten, so wäre eine solche Gesetzgebung zur Zeit Esras unbegreiflicher als zur Zeit des Moses. Über die Priester und Leviten wurde bereits bemerkt, daß sie vordeuteronomisch gewesen seien. Die Unterscheidung im D ist zwar nicht deutlich, aber doch nicht ganz unbekannt. Ezechiel konnte auf die ursprüngliche, bei schwachem Nachwuchs der Aaroniden nicht durchführbare Scheidung von Priester und Leviten strenger sehen, um dem Überfluß an Priestern vorzubeugen, da die Leviten unter den zurückkehrenden Exulanten stark vertreten waren. Der Hohepriester konnte aber weder Ezechiel noch dem Alten Testament überhaupt fremd sein, da schon vor dem Exil der Gottesdienst zu Jerusalem so großartig und die Priesterschaft so zahlreich war, daß eine Ämterteilung und Rangordnung eine Notwendigkeit waren. Ez 44, 15 ist er in den Sadokiden eingeschlossen. Die bessere Ausstattung des Klerus konnte als Entschädigung der Landdotation gelten[2]. Der unsichere Zehnte schließt die Sorge nicht aus.

[1] Baudissin, Priestertum 175 ff 201. Lagrange, Les sources du Pentateuque, Compte rendu II, Frib. 1898, 187 ff; La méth. hist. 174 ff.

[2] Gloatz: Neue Jahrb. 1892, 213 216, eine Zusammenfassung der Gegengründe. Ebenso ein Resümee bei Pfleiderer, Die Entwicklung d. prot. Theol., 1891, 340 f.

Zum mindesten folgt hieraus, daß keiner der Gründe für die späte Ansetzung des P einwandsfrei ist. Der Unterschied zwischen Propheten und Deuteronomium einerseits und der Priestergesetzgebung anderseits ist nicht so groß, daß er sich nicht aus der Verschiedenheit des Zweckes erklären ließe, die Unkenntnis des Gesetzes bei denselben ist nicht erwiesen, der Unterschied zwischen Leviten und Priestern findet sich nicht erst bei Ezechiel, und das Alte Testament ist ohne vorausgehende Thora unverständlich. Der Hauptbestandteil der Priestergesetzgebung läßt sich leichter aus den alten Verhältnissen als aus der Zeit nach dem Exil erklären.

53. Wie wäre es aber auch möglich gewesen, diese verschiedenen Gruppen von Schriften so mechanisch ineinanderzuschieben, daß sie den Eindruck eines einheitlichen, alten Werkes machten und als solches allgemein aufgenommen wurden? Keine Ursage, bemerkt hierauf Wellhausen[1], hat einen so geschlossenen Zusammenhang wie die biblische. Dieser ist in allen Hauptzügen den Quellen gemeinsam. Der P läuft in seinen historischen Fäden dem jehovistischen Geschichtsbuche durchaus parallel. Nur dadurch ist es möglich gewesen, diese beiden Schriften so ineinanderzuschieben, wie sie uns gegenwärtig im Pentateuch vorliegen. Die Anlage beider Schriften ist beinahe unangetastet. Wollen wir aber von diesem Zugeständnisse Gebrauch machen und sagen: desto schwieriger läßt sich die spätere Zusammenarbeitung begreifen, so erhalten wir die Antwort: diese Übereinstimmung der Quellen im Plane sei nicht selbstverständlich, sondern höchst auffallend und nur aus literarischer Abhängigkeit zu erklären. Und doch ist eben der geschlossene Zusammenhang der Ursage gerühmt worden? Wo sind denn hier die Fugen? Keinesfalls kann man „ohne Scheu annehmen, daß die Genesis lediglich eine Zusammenfassung verschiedener historischer Dokumente sei"[2]. Hier wie im Gesetz, selbst wenn Moses nur der Urheber eines Teiles sein sollte, ist der Plan und Organismus nicht zu bestreiten.

Es wird anerkannt, daß sich bei keinem Volke die Verwendung der Religion als Triebkraft für Recht und Sitte in so großer Reinheit und Kraft findet wie bei den Israeliten. Das theokratische Prinzip bildet den Angelpunkt der ganzen geschichtlichen Entwicklung. Jahve ist der Gott aller biblischen Bücher von der Genesis bis zum zweiten Makkabäerbuch; sein Sieg über alle feindlichen Mächte steht allen in gleicher Weise

[1] Proleg. 308. Vetter: Theol. Quartalschr. 1903, 544 f.

[2] Höpfl, Bibelkritik 31 ff. Dagegen Klostermann, Der Pentateuch, 1893. Green, Die Einheit des Buches der Genesis, 1903. Hoberg, Genesis XVII ff. Sayce, Der höhere Kritizismus[5], 1895. Vgl. Hommel, Altisrael. Überl. 12 ff 18 ff. Vetter a. a. O. 1899, 546 ff. Hügel, Compte rendu 20. Rev. bibl. 1902, 461 f.

fest. Es wird anerkannt, daß man bei keinem Volke eine so klare und bestimmte Schöpfungsgeschichte findet wie im P, daß die Erzählungen des Jehovisten über die Schöpfung des Menschen, das Paradies, den Sündenfall u. a., wie es der Jehovist oder eine ältere Quelle überliefert, unter der naiven Form eine Spekulation verbergen, welche zum Schönsten und Erhabensten dieser Art gehört[1]. Beide Quellen sind in ihrer Art großartig, unübertroffen, beide sind in ihrer Auffassung gleichartig und von allen Religionen unerreicht, beide geben sich als alte göttliche Offenbarungen aus und können anders nicht begriffen werden. Wo soll der Redaktor seine Kunst erlernt haben?[2] Es ist zuzugeben, daß verschiedene Quellen, die sich nach Sprache und dem Gebrauch der Gottesnamen unterschieden, vorauszusetzen sind, aber die Tatsache, daß sie in schönster Übereinstimmung sind, beweist, daß sie ursprünglich zusammenpaßten und nicht erst durch literarische Verarbeitung aufeinander bezogen wurden, falls man von kleinen Änderungen, wie der Einsetzung des Namens Jahve, absieht; denn die unübertroffene Darstellung ist vielfach mit großer Genauigkeit in Einzelangaben gepaart. Die vielen Namen und Zahlen, die genauen technischen Bezeichnungen, das strenge Einhalten der Szenerie des Lagerlebens in den mittleren mosaischen Büchern werden auch von kritischen Exegeten als Zeichen urkundlicher Objektivität angesehen. Sie können nicht einfach als Produkt der Phantasie beseitigt werden, denn die spätjüdische Phantasie pflegte nicht zu malen und zu bilden, sondern zu rechnen und zu konstruieren. Nur beiläufige Bemerkungen Gn 36, 31. Dt 3, 9 10 11 14. Nm 21, 14 17 18 27 erweisen sich als jünger und lassen allerdings erkennen, daß der Pentateuch nicht in seiner jetzigen Gestalt ganz von Moses herstammt, während andere Angaben (Gn 4, 23 f; 9, 25—27; 49, 3—27) eine ältere Tradition verraten.

Jedenfalls waren es Dokumente aus derselben Tradition, bald ausführlicher, bald kürzer, aber nicht speziell zu diesem Zwecke hergerichtet. Hierfür wäre der positive Beweis zu führen. Denn so sehr auch Wellhausen sich gegen das, sonst auch von ihm angerufene argumentum ex silentio verwahrt, so wenig kann sich die Apologetik in einem grundlegenden Beweise dasselbe einfach wegnehmen lassen. Gewiß wäre es unvernünftig, ein positives Zeugnis für eine Tatsache zu verlangen, welche nie existiert hat, aber unzweifelhaft ist man berechtigt, eine von der ganzen Tra-

[1] Reuß, Geschichte 257. Vgl. E. König, Einleitung, und Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 351 ff. Vigouroux, Les livres s. III 11 ff. Briggs, The higher criticism of the Hexateuch, 1897.

[2] Vgl. Welte, Nachmosaisches, 1841, 97 ff; Einleitung II 24 ff 35. Weiß, Moses und sein Volk, 1885.

dition durch drei Jahrtausende hindurch festgehaltene Ansicht über die Gesetzgebung so lange für richtig zu halten, als das Gegenteil nicht schlagend, positiv bewiesen ist. Handelt es sich doch nicht um eine Theorie, sondern um Tatsachen, Geschichte, Leben, um die Erklärung der ganzen Geschichte der Offenbarung als Vorbereitung der Erlösung. Wenn Wellhausen bemerkt[1]: „Es bedarf sehr gewichtiger Gründe, um die auf einer höchst positiven Nachricht beruhende Wahrscheinlichkeit zu entkräften, daß die Kodifizierung des Rituals in der nachexilischen Periode vor sich gegangen ist," so dürfen wir für die totale Umkehrung des in seinen Grundgedanken und Gesetzen einheitlichen Alten Testaments, wie es historisch vorliegt, mindestens ebenso gewichtige Gründe verlangen. Wir wenden nur Wellhausens eigenen Grundsatz an: „Wenn die israelitische Überlieferung auch nur möglich ist, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen."

54. Der Übersicht wegen sollen hier kurz die im Unterschied zu den literarischen, sprachlichen und kultischen Differenzen als sachliche Unterschiede bezeichneten Eigentümlichkeiten der Quellen nach König, welcher JE, D und EP unterscheidet, kurz zusammengestellt werden[2]. Ihre Würdigung haben dieselben bereits im Kontext gefunden. Dem J werden auf dem religiösen Gebiete viele Anthropomorphismen nachgerühmt, z. B. bei der Schöpfung Gn Kap. 2, bei der Beschreibung des Paradieses Gn Kap. 3 und der Sündflut 7, 16; vgl. 11, 5; 18, 21. Ex 3, 6. Ebenso finden sich ganz konkrete anthropopathische Ausdrücke, wie daß Jahve Reue fühlte usw. Gn 6, 6. Ex 4, 14; 22, 23; 31, 17; 32, 10 f. Nm 11, 1 10 33; 12, 9; 25, 3; 32, 10 13. E wurde so bald mit J vereinigt, daß ein religionsgeschichtlicher Unterschied nicht zu machen ist. Denn der Gebrauch des Namens Elohim statt Jahve kann nur für die Unterscheidung des allmächtigen Schöpfergottes von dem Offenbarungsgotte verwendet werden. Dies zeigt sich alsbald in der Verschiedenheit der Darstellung des Schöpfungsverlaufes Gn Kap. 1 2. Daraus geht hervor, daß für Israels Religion nur die Grundgedanken wesentlich waren, durch welche von den außerisraelitischen Schöpfungsvorstellungen sich die israelitischen prinzipiell unterscheiden. Die Gottheit ist vor der Welt, nicht durch Theogonie in den Weltprozeß verflochten, und sie steht mit einheitlicher sowie mit souveräner Macht dem Weltall gegenüber.

Der sachliche Unterschied des Deuteronomiums tritt besonders in den Gesetzen, lex religioso-moralis, caerimonialis und forensis hervor.

[1] Proleg. 407, zum zweiten Ausspruch s. Komposition 546. Dazu König a. a. O. 183. Bäntsch, Geschichtskonstruktion oder Wissenschaft, 1896.

[2] Vgl. auch Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1893, 93 ff 183 ff 284 ff 341 ff. Baudissin, Einleitung 89 ff.

Sonst ist die Darstellung mehr rhetorisch und volkstümlich gehalten, wie es sich für die letzten Ermahnungen des Moses an sein Volk geziemte, da er die Gefahren voraussah, welche dem Glauben und Gehorsam gegen Jahve von seiten der götzendienerischen Kanaaniter drohten. Endlich wird von der esoterisch-priesterlichen Reproduktion der ältesten Traditionen Israels, EP, ausgesagt, daß in sachlicher Beziehung charakteristisch sei: die Aufmerksamkeit auf Genealogien Gn Kap. 5; 11, 10—32; Kap. 36; 46, 8 ff, Wertlegung auf das Auseinanderhalten der Perioden geschichtlichen Lebens wie in der Vermeidung des Ausdruckes Jahve beim Darstellen der vormosaischen Periode und in der Nichterwähnung reiner und unreiner Tiere vor Moses, lebhaftes Interesse für genaue Zeitrechnung Gn Kap. 5; 7, 6; Kap. 11 usw.; 9, 28 f; 10, 11 ff usw.; sodann Vermeidung von Anthropomorphismen Gn Kap. 1, dieser Anfang der Transszendentalisierung der Gottesvorstellung in der späteren Zeit. Die Stiftshütte ist innerhalb des Lagers Nm 2, 2 17; Einheit der Opferstätte Lv 1, 3 usw.; Aaron neben Moses Nm 18, 1 8 20; ausschließliches Priesterrecht der Aaroniden Nm 3, 32; 4, 16 27 f; Achttägigkeit des Laubhüttenfestes Lv 23, 36. Nm 29, 35; Betonung der Sünd- und Schuldopfer Lv Kap. 4 f. Aber selbst wenn all dieses begründet wäre, blieben die einheitlichen Grundideen der Religion Israels bestehen, die Überweltlichkeit, Einzigartigkeit und Geistigkeit Gottes und die sittlichen Prärogativen des Volkes. Nuancen würden sich nur in der Einzelausführung zeigen.

55. Endlich haben wir noch die Frage zu beantworten, ob sich diese Geschichtsauffassung auch durch kritische und philologische Vergleichung rechtfertigen lasse. Sollte nicht durch das Kolorit der Sprache die nachexilische Abfassung des P sich evident erweisen lassen? Hierin wird man aber sehr enttäuscht. Angesehene Forscher (Riehm, Delitzsch, Dillmann u. a.) machen gegen Graf-Wellhausen gerade den Sprachcharakter des P geltend. Und was erwidert Wellhausen? Wenig, wenn man erwägt, welchen Einfluß bei allem Konservativismus der hebräischen Sprache, die sich im wesentlichen von Moses bis Esra gleich geblieben ist[1], doch das Exil auf die jüdische Anschauungs- und Schreibweise ausgeübt hat, so daß man etwa seit dem 7. Jahrhundert eine neue Entwicklungsperiode anzunehmen pflegt. Er bemerkt, als unüberwindliches Bollwerk werde neuerdings den Umsturzversuchen der Tendenzkritik die Sprache des P entgegengesetzt. Leider werde das Veto der Sprache von Riehm, Delitzsch und Dillmann so wenig

[1] Kaulen, Einleitung 47. Baudissin, Einleitung 18 ff. Der neuentdeckte hebräische Text des Ekklesiastikus ist fast in einem so reinen Hebräisch geschrieben als die Sprichwörter und die ältesten Psalmen.

näher begründet wie das Veto der kritischen Analyse, und einer nicht begründeten Behauptung mit Gründen zu begegnen, sei nicht erforderlich!

Er beschränkt sich denn auch auf „einige zerstreute Beobachtungen". Zwar meint er, der Sprache der vorexilischen Bücher sei „im allgemeinen" die der jehovistischen Schrift nahe verwandt, dagegen die des P vollkommen fremdartig, kann aber doch nicht bestreiten, daß dies auch aus dem früheren Vorhandensein desselben zu erklären wäre. Aber abgesehen davon, daß er dann gar keinen Einfluß ausgeübt hätte, stimme es dazu schlecht, daß der Abstand durch die ältesten Dokumente (Richt Kap. 5 und 2 Sm Kap. 1) eher größer als geringer werde. Seinen wenigen Bemerkungen will Wellhausen selbst keine besondere Beweiskraft beilegen[1]. Er bekennt, daß die sprachgeschichtliche Forschung im Hebräischen noch sehr in den Anfängen stehe. Außerdem sei bei der Vergleichung des Lexikons immer zu bedenken, daß erstens die allenthalben eingreifende Überarbeitung und Redaktion der biblischen Bücher, zweitens die Willkür der Schreiber (z. B. ani und anokhi) den ursprünglichen Tatbestand so zerrüttet haben, daß man sich im allgemeinen nur an Proportionen halten könne. Seltene Worte und Phrasen, Archaismen u. a. finden sich in beiden Teilen gleichmäßig. Einzelne Wörter, welche auf die Bewohner Kanaans hinweisen[2], sind mehr archäologischer als philologischer Art und können als Glossen betrachtet werden.

Jedenfalls fehlt es nicht an Stellen in der vorexilischen Literatur, welche Bekanntschaft mit der Grundschrift des Pentateuchs verraten. „Und sie verlieren dadurch nichts an Wert, daß sie auf diejenigen keinen Eindruck machen, welche von dem jüngeren Alter der Grundschrift ‚überzeugt' sind."[3] Ja es wird von Sprachkennern gezeigt, daß P vorexilisch sei und die Sprache der übrigen Gesetze und der geschichtlichen Abschnitte in Genesis und Exodus der ältesten Periode angehöre. Wenn auch behauptet wird, daß der Elohist nicht vor dem Ende des 8. Jahrhunderts geschrieben habe, so wird doch beigefügt, er habe sich die ältere Literatur zum Muster genommen[4]. Überhaupt wird die Unterscheidung zwischen den selbständigen

---

[1] Proleg.[5] 393 ff; Gesch.[5] 18 A. 1. „Der Versuch, diese Behauptungen vollständig zu erweisen, ist in der Komposition des Pentateuchs und in den Prolegomena zur Geschichte Israels gemacht worden."

[2] Reuß, Geschichte 53. Haneberg, Geschichte 191 f.

[3] Bäthgen: Theol. Lit.-Ztg. 1887, Nr 4. König, Der Sprachbeweis in der Literarkritik, insbes. des A. T.: Stud. u. Krit. 1893, 445 ff. Hoberg, Genesis xxxvi ff. Vigouroux, Les livres s. III 113 ff. Vos, The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes, 1886, 31 ff.

[4] Ryssel, De elohistae pentateuchici sermone, 1878. Giesebrecht, Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten: Zeitschr. von Stade I 177 ff. Hommel, Altisrael. Überl. 298 ff.

Verfassern, welche der Sprache so mächtig sind und ihren Stoff derartig durchdrungen haben, daß in ihrer Schreibart die Spuren der benutzten Quellen so gut wie ganz verwischt sind, und zwischen den exzerpierenden Redaktoren für sehr wichtig betrachtet.

Da wir außer dem Alten Testament keine vorchristliche hebräische Literatur besitzen, so ist eine Vergleichung ausgeschlossen, aber außerjüdische Schriftstücke gibt es doch. Eines der wichtigsten ist die schon genannte Inschrift des Mesa. „Wird dieser Text in sprachlicher Hinsicht mit dem Buche der Richter, den Büchern Samuels, den poetischen Büchern, den älteren Prophetenschriften verglichen, so erscheint er eher jünger als altertümlicher. . . . Hieraus kann mit Recht geschlossen werden, daß die genannten Bücher seit der ersten Königszeit sprachlich unangetastet geblieben sind. Von den Büchern Moses' und Josuas muß bei der nämlichen Vergleichung gesagt werden, daß ihnen in bestimmten archaistischen Eigentümlichkeiten die Kennzeichen einer noch älteren Sprachstufe erhalten sind, und daß ihr Text also wenigstens teilweise noch viel länger intakt geblieben ist." [1] Ähnlich läßt sich aus den (alt-)phönizischen Inschriften zeigen, daß die späteren Bücher des Alten Testaments, Ezechiel, Daniel, Chronik, Esra, Nehemia, Esther ziemlich vor das 3. Jahrhundert zu verlegen sind; denn die ältesten jener Inschriften aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts weisen bereits eine so degenerierte Sprachform auf, daß der heutige Wortlaut jener Bücher einer älteren Zeit zugewiesen werden muß, so sehr man auch den Einfluß der heiligen Sprache berücksichtigen mag. Wir begreifen daher den Rat [2], weniger Nachdruck auf den philologischen und literarischen Beweis zu legen, da man mit gleicher Sicherheit für und wider den exilischen Ursprung mittelst philologischer Gründe gestritten habe, und mehr die religiösen Gedanken in den Vordergrund zu rücken, denn mit diesen befindet man sich auf dem Lieblingsboden der heutigen evolutionistischen Religionsgeschichte.

56. Wir behaupten damit nicht, daß *keine* philologischen Differenzen vorhanden seien, aber wir bestreiten, daß dieselben zu einer reinen Quellenscheidung, die mit vielen Jahrhunderten rechnet, ausreichend seien. Auch der negativen Kritik abgeneigte Exegeten anerkennen einen relativen Unterschied, eine Fortentwicklung und spätere Akkomodation. So findet *Delitzsch* im Bundesbuch wie im Dekalog den eigentlichen mosaischen Typus, und zwar in relativ ältester und reinster Gestalt. Der Deuteronomiker hat sich eingelebt in Moses' Denk- und Sprechweise und reproduziert aus wirklicher Geisteseinheit mit Moses heraus in höchster Intensität des ihn inspirierenden

[1] *Kaulen*, Einleitung 47 160 168. *König*, Einleitung 151.
[2] *Stade*: Theol. Lit.-Ztg. 1887, Nr 9, Sp. 200.

Gottesgeistes. Neben dem mosaischen Typus der Gesetzessprache und der danach gestalteten jehovistisch-deuteronomischen Darstellungsweise bestand schon in vordeuteronomischer Zeit der elohistische Typus. P ist das Ergebnis einer sukzessiven Entwicklung und Gestaltung, welche, gesetzt auch, daß sie bis in die nachexilische Zeit herabreicht, dennoch ihre Wurzeln in der mosaischen hat. Aber derselbe Delitzsch bemerkt auch, man dürfe für die Gleichaltrigkeit nicht gewisse sprachliche Merkmale geltend machen. Wenn in P 116 ani und ein anokhi, in D 51 anokhi und ein ani, JE 83 anokhi und 49 ani sind, so zeigt sich in P und D ein Sprachunterschied, der in verschiedener Lebenszeit auch bei demselben Verfasser möglich ist. In der Formel ani Iahve ist ani allen pentateuchischen Quellen gemeinsam[1].

Welte bezeichnet die schon von Spinoza erwähnte Tatsache, daß das Deuteronomium wie die voranstehenden Schriften kein הִיא, sondern nur (?) הוּא kennt, als eine Eigentümlichkeit, welche alles aufwiegt, was man von Verschiedenheiten in Sprache und Ausdruck anführen möchte. Nicht weniger wichtig scheine der konstante Gebrauch von נֵצֶר statt נֵעֲרָה zu sein. Auch König gibt jetzt zu, daß vielleicht die Hebräer beide Formen (הִיא und הוּא) früh besessen, aber doch hu in alter Zeit vorwiegend doppelgeschlechtig oder neutrisch gebraucht hätten. Auch bei נֵצֶר nimmt er an, daß es einst generis communis war. Durch verschiedene weitere Spuren alter Sprache wird er zu der Folgerung veranlaßt, daß der Pentateuch Sprachelemente enthalte, die nach der Entwicklung der Laute und der Formen in die älteste Periode der alttestamentlichen Sprache gehören, aber diese garantieren nicht die mosaische Abfassung des ganzen jetzt vorliegenden Pentateuchs. Den Satz Keils: „Es bleibt der allen fünf Büchern gemeinsame altertümliche Sprachcharakter für die Ergänzungs- und Urkundenhypothese ein Stein des Anstoßes, an dem sie fallen und zerschellen muß", könne er nicht für endgültig halten. Hierin stimmen ihm auch die neuesten Exegeten zu (Hummelauer u. a.), doch betonen sie den „wiederhergestellten Text". Ja Hummelauer bezeichnet die Komposition des Pentateuchs als die intrikateste Frage, welche die Wellhausianer nicht lösten, sondern nur mit den Fingerspitzen berührten!

---

[1] Delitzsch, Kommentar 19 ff 27 f 272. König: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 343; Einleitung 150 ff 168 ff 228 ff. Vetter: Theol. Quartalschr. 1899, 546. Hummelauer, Kommentar zum Deuter. 100 ff 138 mit Hügel; Kommentar zum Buch Josua, 1903. Zum Psalter s. Wellhausen-Bleek, Einleitung[6] 507. Budde: Theol. Lit.-Ztg. 1892, Nr 10. Zu dem verschiedenen Gebrauch von „ich" mit Bezug auf kanaanäischen und babylonischen Einfluß s. Hommel, Altisr. Überl. IX, zu den Gottesnamen: Vetter a. a. O. 1903/1904. Bousset, Die Religion des Judentums 302 ff.

König, der schon den Wechsel der Gottesnamen für die Quellenscheidung als maßgebend betrachtet, glaubt den Tatbestand der im Pentateuch vorliegenden Sprachverschiedenheit, nämlich, daß Schichten in demselben andern zeitlich aufeinanderfolgenden Teilen des Alten Testaments parallel gehen, bewiesen zu haben. Freilich könne man bei Quellenbenutzung verschiedene Färbung hervorbringen, aber daß ein Autor Darstellungen hervorbringe, welche aufeinanderfolgenden und hinter seiner Zeit liegenden Entwicklungsperioden der betreffenden Sprache entsprechen, müsse bestritten werden. Allein dieses Kriterium ist wieder sehr subjektiv. Einmal ist der Nachweis, daß eine Spracheigentümlichkeit einer späteren Periode angehöre, nicht streng zu führen, weil aus der älteren Zeit keine weitere Literatur mehr vorhanden ist. Wenn z. B. zwischen Deuteronomium und Jeremias eine Sprachverwandtschaft vorhanden ist, die dem Deuteronomium im 8. Jahrhundert ganz fehlen würde, so folgt daraus nicht, daß es nicht vor dem 8. Jahrhundert geschrieben sein kann. Gesetzesschriften und prophetische Schriften dürfen nicht ohne weiteres gleichgestellt werden. Sodann ist es nicht unwahrscheinlich, daß ein späterer Autor eine ältere Schrift aus gleichen Motiven zum Vorbild nimmt und die Sprache anpaßt. Die Vergleichung mit den vier Evangelien und dem Diatessaron zeigt allerdings, daß die Kombination den Offenbarungscharakter bestehen lassen kann, aber auch in der synoptischen Frage ist bis jetzt eine Übereinstimmung nicht erzielt worden, obwohl die Verhältnisse viel einfacher liegen.

Belehrend hierüber sind auch die neuesten Verhandlungen über den Psalter. Die Kritik ist geneigt, den ganzen Psalter in die nachexilische Zeit zu verlegen[1]. Da der Psalter, meint Wellhausen, zu den Hagiographen gehört und das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels ist, desgleichen die Überschriften von der in der Chronik beschriebenen Gestaltung des musikalischen Gottesdienstes ausgehen, so ist die Frage nicht, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische gibt (Cheyne, Stade, Duhm, Minocchi). Dagegen findet selbst Budde viel Vorexilisches darin!

C. Schlußfolgerungen.

57. Die Folgerungen für die Bedeutung des Problems sind nun leicht zu ziehen. Es hat sich herausgestellt, daß die weit verbreitete Hypothese, welche tief in das Lager der positiven Theologen (Delitzsch, Dillmann, Kahnis, Kurz, Klostermann) eingedrungen ist, ja in modifizierter Gestalt fast die ganze protestantische Theologie beherrscht und in der neuen Bibelübersetzung gleichsam Fleisch und Blut angenommen hat, von einem überzeugenden

[1] Engert, Der betende Gerechte der Psalmen, 1902. Dazu Katholik I (1903) 229 ff.

Beweise noch weit entfernt ist, zu einem solchen überhaupt niemals im stande sein wird. Selbst Wellhausen gesteht, daß es sich nur um eine „historische Wahrscheinlichkeit" handle, über die hinaus wir es nicht bringen können. Kayser und Reuß anerkannten, daß das Resultat der neuesten Pentateuchstudien selbst von vielen Theologen der kritischen Schule fortwährend bestritten werde. In der Frage über die Priorität des P steht eine ansehnliche Zahl besonnener Kritiker gegen Graf-Wellhausen, wenn sie auch, mit Ausnahme von Klostermann und Hoonacker, den vorjosianischen Priesterkodex nur als Privatarbeit betrachten. Dürfen wir das Urteil des Altvaters der Hypothese (Reuß) beifügen, so wird die Mahnung zur Vorsicht noch mehr als berechtigt erscheinen. „In dem Chaos von Meinungen, in dem Gewirre von Hypothesen, die jeder bekämpft und vermehrt, aus der Menge entschiedener Verneinungen und nichts entscheidender Aufstellungen, wie sie in den gewöhnlichen ‚Einleitungen' zu finden sind, ist es überaus schwer, den reinen Gewinn der geschichtlichen Ergebnisse auch des gewiegtesten Kritikers zusammenzustellen."

Ein die Echtheit des Hexateuchs preisgebender Kritiker, Dillmann, dessen Einwendungen freilich nur den Eindruck eines Rückzugsgefechtes machen sollen, charakterisierte die Hypothese zutreffend mit den Worten: „Setzt man sich über die literarischen Kennzeichen hinweg und erkühnt man sich, nach andern Gesichtspunkten (z. B. um eine geradlinige Entwicklung der religiösen Vorstellungen zu erzielen, oder um der unbewiesenen Annahme willen, daß die Flutsage erst im 7. Jahrhundert von Babel hereingekommen sei) die verschiedenen Ingredienzen einer Schrift zeitlich zu scheiden, so unternimmt man etwas, wozu unsere Mittel nicht ausreichen, und entzieht der Kritik den Boden."[1] Zu der Einleitung seines Nachfolgers Baudissin bemerkt Giesebrecht: „Es ist eine Wohltat, einmal ein Buch zu lesen, das nicht beständig mit wilden Einfällen oder methodelos resp. wider alle Methode gewonnenen Beobachtungen operiert, während man jetzt vielfach mit Hypothesen beglückt wird, die ihrerseits lediglich auf Hypothesen basiert sind,

[1] Wellhausen, Proleg.[5] 50. Kayser, Theologie 13. Reuß, Gesch. 71. Kuenen, Rel. Isr. I 1, III. Dillmann, Die Bücher Numeri, Deuter. und Josua[2], 1886, 632. Baudissin, Einl. 75 ff. Gegen Dillmann vgl. Kautzsch: Theol. Lit.-Ztg. 1895, Nr 11, zu Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch., 1894. Auch im Handbuch (24) bezeichnet Dillmann noch die Vatke-Kuenen-Wellhausenschen Bahnen als von den Aussagen des A. T. ganz abweichende. Dagegen rechnet Kautzsch in den Beilagen zu der Übersetzung des A. T. die Auffassung Wellhausens zu den „Erkenntnissen, die durch keine exegetischen Künste mehr erschüttert werden können". Bäntsch (Theol. Lit.-Ztg. 1899, 584) behauptet, wer Dillmann und Wellhausen bezüglich der Quellenscheidung gegeneinander ausspiele, habe Wellhausens Komposition des Pentateuch[2] 346 ff nicht gelesen.

so daß jede Sicherheit geschichtlichen Erkennens aufhört oder in Frage gestellt wird." [1] Die Radikalkur, welche Vernes vornimmt, ist zwar mehr als „kühn", aber sie zeigt doch, wohin man mit einer allzu subjektiven Kritik gerät. Vernes kehrt die Argumente der Kritiker gegen diese selber. „Dazu ist diese kleine Schrift ein Zeugnis für die große Unsicherheit selbst derjenigen Ergebnisse der alttestamentlichen Kritik, welche heute als die sichersten gelten." [2] „Ohne Zweifel ist die kritische Analyse der alttestamentlichen Literatur gegenwärtig stark ins Kraut geschossen, sie hat den Unterschied zwischen Evidenz und beliebig zu variierender Möglichkeit, dessen sich ihre Begründer sehr wohl bewußt waren, vielfach aus den Augen verloren." [3]

58. Doch wird allgemein angenommen, daß Moses keine schriftlichen Quellen, sondern Volkstraditionen benutzte. In einzelnen Partien, namentlich

---

[1] Archiv f. Religionswissenschaft 1903, 85.

[2] Horst: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr 17, zu Vernes, Une nouvelle hypothèse sur la composition du deuteronome, 1887. Ein Rezensent bemerkt Theol. Lit.-Ztg. 1899, 37: „Das zur Retraite in der Hexateuchkritik sich anbietende rettende Sechsgespann Hahn, Green, Rupprecht, Hommel, Sayce und Naumann imponiert uns nicht." Auch Halévy! Katholischerseits sind, abgesehen von allgemeinen Zugeständnissen, der Pentateuchkritik besonders günstig: Loisy, Études bibl., 1894, 80. Rev. d'hist. et de litt. rel. 1901, 537 ff. Mivart: Nineteenth Century 1887, Jul., 31 ff. Hügel, The Church and Bible I—III, Dublin 1894/1895 (Dublin Review Oct. 1894; April, Oct. 1895). Compte rendu Frib. II (1898) 231 ff. Lenormant, Lagrange, Hogan u. a. Vgl. Höpfl, Vetter, Scholz, Hummelauer, Hoonacker u. a. Houtin, La Quest. bibl. 242 ff. Zanecchia, Script. s. 83. Bickell, Das Buch Job, 1894, 10. Loisy wurde im Jahre 1893 seiner Professur entsetzt, weil er geschrieben hatte: Der Pentateuch sei in seinem gegenwärtigen Zustand kein Werk des Moses, die ersten Kapitel der Genesis enthalten keine genaue Geschichte des Ursprungs der Menschheit; die Bücher des Alten Testaments haben nicht denselben historischen Charakter, sondern seien, wie auch die des Neuen Testaments, nach freieren Grundsätzen redigiert worden; die Geschichte der religiösen Lehre zeige in allen ihren Elementen: Gottesbegriff, menschliche Bestimmung, Sittengesetze, eine wirkliche Entwicklung; für die unabhängige Exegese erheben sich die heiligen Bücher in naturwissenschaftlichen Dingen nicht über die gewöhnlichen Anschauungen des Altertums. Seither seien nun diese „ärgerlichen Sätze" Elementarwahrheiten geworden. Sie seien in den letzten zehn Jahren von den bedeutendsten katholischen Exegeten, selbst von solchen, welche von Leo XIII. in die Bibelkommission berufen worden seien, angenommen worden (Autour d'un petit livre, 1903, XIII). Lagrange bestreitet dies nicht (Bulletin de Littér. ecclés. 1904, 6). Dagegen ist es nach Hoberg für einen katholischen Theologen unmöglich, „der modernen Quellenscheidung im Pentateuch" das Wort zu reden. Sie sei der Versuch, die Auffassung der Hegelschen Schule über das Alte Testament historisch-kritisch zu rechtfertigen (Liter. Rundschau 1904, Nr 7, 206 über Zapletal, Alttestamentliches, 1903).

[3] Smend: Theol. Lit.-Ztg. 1902, 347.

beim Deuteronomium, ist ein späterer Einfluß nicht abzuweisen (vgl. Ex 16, 35. Nm 15, 32—36). Solange der prophetische Geist noch wirksam war, fehlte es ja nicht an der Garantie, daß dem Ganzen entsprechende Änderungen, sprachliche Verbesserungen, erklärende Zusätze, spätere Namen dem geoffenbarten Inhalt nicht schadeten. Manche gut katholische Gelehrte (Lagrange, Hummelauer, Durand, Vetter u. a.), betrachten es als ein sicheres Resultat der Kritik, daß der Pentateuch in seinem gegenwärtigen Zustand nicht das Werk des Moses sein könne und die Bücher Josua und Richter den Charakter einer Komposition und wiederholter Redaktion an sich tragen. Insbesondere gilt das Deuteronomium, welches in die Zeit Samuels verlegt wird, als „das Gesetz", dem zur Zeit Davids oder Salomons unter Benutzung der schriftlichen und mündlichen mosaischen Überlieferungen die vier weiteren Teile beigefügt worden seien. Sie raten, die Theorie anzunehmen, weil es sonst wie bei Galilei gehen werde. Auch die Parallele mit dem Transformismus fehlt nicht.

Allein in der Hauptsache bleibt es doch dabei, daß die Konstruktion der Geschichte nach der Wellhausenschen Hypothese weit mehr zu wünschen übrig läßt als der natürliche Verlauf derselben, wie er von den heiligen Schriftstellern dargestellt wird. Man hat keinen Grund, anstatt der durch eine Hungersnot veranlaßten Einwanderung der Juden in Ägypten, welche geschichtliche Analogien hat, eine zufällige anzunehmen. Der Aufenthalt der Juden als ein Volk im Lande Gosen läßt sich gerade aus der Stellung der Eingewanderten zu Joseph am besten erklären. Der Auszug des ganzen Volkes und der Durchzug durch das Rote Meer verlieren die Unwahrscheinlichkeit, wenn man einerseits das Wunder nicht von vornherein abweist und anderseits den Buchstaben nicht ungebührlich preßt. Denn daß der Buchstabe im Alten Testamente stets sehr voll lautet, ist bekannt. Auch vom 40jährigen Aufenthalt in der Wüste gilt dasselbe. Wiederholt ist von einer wunderbaren Speisung die Rede. Über die Herden ist nichts gesagt, aber auch sie fanden Nahrung, wenn die Vermutung richtig ist, daß auf der Sinaihalbinsel damals ein feuchteres Klima herrschte. Die ruhigen 38 Jahre hindurch können die Stämme wohl ein Nomadenleben geführt haben.

Die scheinbar doppelte Erzählung der Eroberung im Buche Josua erklärt sich daraus, daß der erste allgemeine Ansturm erst in langer Zeit durch die Einzeleroberung ausgewirkt werden konnte. Es mußte lange dauern, bis alle Stämme ihren Anteil am Boden hatten. Durch einen Einzelkrieg von Anfang an wäre die Eroberung gar nicht möglich gewesen. Der Fortgang in der Richterzeit mußte schwankend, die Einheit der Stämme lose, das religiöse Leben wechselnd sein. Denn auch beim auserwählten

Volke sind die natürlichen Bedingungen nicht außer acht zu lassen. Aber dies dürfen wir gewiß als Resultat der ganzen Untersuchung aussprechen, daß die einzig dastehende Geschichte des israelitischen Volkes unbegreiflich ist ohne die göttliche Offenbarung und Leitung. Auch strenge Kritiker anerkennen, daß es durchaus nicht wunderbar sei, wenn das spätere Judentum das Gesetz als die Summe aller Offenbarung ansah, denn es sei eine vollständige Theorie des religiösen Lebens, ein wahres Kunstwerk für Gelehrte und das Volk, welches die ganze Weltgeschichte umfaßt[1].

59. Dies bestätigt uns auch ein gemäßigter Kritiker, welcher einzelne Resultate der Hexateuchkritik für gesichert hält, E. König. Trotz der Berechtigung der Kritik bleibt bestehen, daß die Religion bloß durch den „spezifischen Kontakt mit dem Welthintergrund" erklärbar ist. Alle Grundelemente der Geschichte des israelitischen Kultus bleiben bestehen. Die Kritik ändert die Religionsgeschichte Israels nicht, dreht nicht die Ordnung von Moses und andern Propheten um, stürzt nicht die Stellung Israels als „des Volkes der Religion" und beseitigt nicht die Hauptelemente des religiös-sittlichen Gesamtbewußtseins Israels, wie es in den gleichbleibenden und darum wesentlichen Zügen des Alten Testaments selbst sich ausgesprochen hat, und nimmt nicht dem Alten Testament den Rang, die Vorbereitungsstufe des Christentums zu enthalten. Alle Grundpfeiler und alle Grundelemente der Kultusgeschichte Israels bleiben stehen; auch alle Grundzüge der Stammes- und Volksgeschichte: eine vormosaische Periode, der Aufenthalt in Ägypten, die Zurückführung Israels aus dem „Knechtehaus" durch den „ausgereckten Arm" der über alles gewaltigen Gottheit usw.

Die Hauptbegründung dieser Religion datiert von Moses; sie wurde von den Propheten bewahrt und in Nebenpunkten (1 Sm 10, 25. Is 30, 1 f) weiter ausgestaltet. Diese Religion macht den Sieg Israels über das kanaanitische Wesen erklärlich und hatte sogar in den schlimmsten Zeiten ihre Vertreter (Elia 1 Kg 19, 18). Ihre Existenz und Prinzipien verliehen den Propheten Recht und Norm zum Richten ihres Volkes (Am 2, 4), und sie blieb endlich der ausdauernde Quell von Israels Sondereristenz trotz aller Exile und fremdnationalen Überwältigungen. Mit andern Worten: der ganze Stamm der durch die Religion Israels repräsentierten Geistesgröße war seit Moses da; nur das Astwerk verzweigte sich, die Farbe der

---

[1] R. Smith, Das A. T. 215. Chamberlain, Grundlagen 453. Kautzsch, Bibelwissenschaft u. Religionsunterricht[2], 1903, 4. Vgl. Lagrange, La méth. hist. 177 ff. Revue bibl. 1900, 414 ff. Le livre des Juges, 1902. Orelli: Realenzykl. XIII[3] 501. Vetter: Biblische Zeitschr. 1904, 80. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage, 1904, 22 ff.

Blätter wechselte, die Menge und Art der Früchte änderte sich. Sinn für religiösen Pragmatismus ist nicht erst viele Jahrhunderte nach Moses und eigentlich erst nach dem Untergang des israelitischen Staatswesens im babylonischen Exil erweckt worden. Die Wurzel dieses Sinnes für den religiösen Pragmatismus ist auch nicht in den „Anschauungen der Propheten" zu suchen. Auch Elia, Ahia aus Silo, Nathan, Samuel, der Mann Gottes war, Eli, Jonathan, Josua, Moses können diese religiöse Grundanschauung, wonach Irreligiosität und Immoralität das Verderben der Menschen herbeiführen, nicht abgesprochen bekommen. Nicht aus einer Entwicklung von unten nach oben ist das entstanden, wodurch das Alte Testament innerhalb der vorchristlichen Menschheitsliteratur ausgezeichnet ist. Und Lagrange schließt aus den Zeichen alter Gewohnheiten und Vorschriften, daß, wenn es im Pentateuch eine neue Redaktion gibt, sie nur sehr alte Elemente verwenden konnte, aus der Zeit des Moses, älter als Moses, so daß die Tradition mit Recht Moses als Verfasser nenne.

60. Der Pentateuch selbst nennt Moses nur als Verfasser des Dekalogs (Ex 20, 2—17), des Bundesbuches (ebd. 20, 22—23 33; 24, 4), der Bundesgesetze (ebd. 34, 27) und des deuteronomischen Gesetzes (Dt 31, 6). Nm 33, 2 wird das Verzeichnis der Nationen Israels (33, 3—49) ihm zugeschrieben. Im Buch Josua wird wiederholt die Niederschrift des Gesetzes durch Moses bezeugt, aber ausschließlich das Deuteronomium gemeint, das noch nicht den ganzen Umfang hatte (8, 30—35). Die andern vorexilischen Schriften reden vom Gesetze, Gesetze Gottes oder Jahves, von Moses als dem großen Propheten, durch welchen das Gesetz vermittelt wurde, aber sie bezeichnen das Gesetz nicht als ein geschriebenes. Letzteres tun die Bücher der Könige, der Chronik, Esra, Nehemia, Daniel, Malachias und die deuterokanonischen Bücher. Jedenfalls haben die „Späteren eben daraus (aus dem gleichen Grund und Zweck) die Berechtigung geschöpft, den gesamten Stoff auf den einen großen Namen zurückzuführen, dem eine unauslöschliche Erinnerung nicht nur die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei und die machtvolle Verkündigung Jahves als des alleinigen Gottes Israels, sondern auch die Grundlegung der Rechtssatzungen und der kultischen Ordnungen in Israel zuschrieb" [1].

Im Neuen Testament können wir keinen direkten Aufschluß über die uns beschäftigende Frage erwarten, da literarische Fragen nicht behandelt werden. Jesus und die Apostel gehen einfach von dem jüdischen Kanon

[1] Kautzsch a. a. O. 78 f. Als Charakteristika hebt er hervor: die so gut wie ausschließliche religiöse Tendenz, den Mangel des Begriffs „literarisches Eigentum" und die frühzeitig anhebende Bedeutung der Haggada und des Midrasch.

aus und fassen in Moses und den Propheten die Gesamtheit der alttestamentlichen Offenbarung zusammen[1]. Wenn Johannes (1, 17) sagt: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben worden", so kann es nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments und nach seinem ganzen Evangelium nur die ganze mosaische Gesetzgebung darunter verstanden wissen wollen. Mt 23, 35 ist der hebräische Kanon Gn bis Chr vorausgesetzt. Von einzelnen Schriften des Alten Testaments werden ausdrücklich zitiert: der ganze Pentateuch, Josua, 2 Samuel, 1 Könige, Isaias, Jeremias, Daniel, Hoseas, Joel, Amos, Micha, Habakuk, Aggäus, Zacharias, Malachias, Job, die Psalmen und die Sprüche. Berücksichtigt werden: das Buch der Richter, 1 Samuel, 2 Könige, Esther, 2 Paralipomena, 2 Makkabäer, Ezechiel, Jonas, Sophonias. Auf Ruth, Esra, Nehemia, Abdias, Nahum, den Prediger, das Hohelied sowie auf die deuterokanonischen Bücher findet sich im Neuen Testament kein Hinweis[2].

Doch hat man den Versuch gemacht, auch das Neue Testament, wenn nicht direkt für die Pentateuchkritik zu verwerten, so doch für die Berechtigung derselben anzurufen. Daß es dieser Kritik nicht „absolut widerspreche", gehe aus folgenden Wahrnehmungen hervor: 1. Mt 5, 21 27 31 usw. werde Moses nicht genannt; aus 23, 2 folge nicht, daß Moses als Verfasser des ganzen Pentateuchs gedacht sei. Ebenso sei Lk 24, 27 zu verstehen. Jo 5, 46 blicke Jesus wahrscheinlich auf Dt 18, 15 18. 2. Die Rücksichtnahme Jesu auf das Alte Testament sei von pädagogischem Standpunkt aus zu beurteilen. Dafür sprechen Röm 3, 20; 5, 20. Gal 3, 19 24. Kol 2, 17. Gal 3, 7; 4, 9 f. Dieses erzieherische Fortschreiten sei auch von Tholuck und Hengstenberg anerkannt, von Böhl mit Unrecht geleugnet worden. Eine Akkommodation liege auch Mt 11, 14; 16, 15 vor. Desgleichen beim Menschensohn ebd. 8, 20 u. a., ebd. 17, 27; 5, 45; 8, 11; 13, 6; 24, 27. Die Rücksicht auf den Tempel sei ebd. 21, 12 ff. Jo 2, 13 ff trotz 4, 21, auf die Priester Mt 8, 4 trotz 5, 23 (vgl. Jo 16, 12. Gal 4, 20. 1 Kor 9, 20) zu erkennen. Aber stets handle es sich um Nebensachen. 3. Christus selbst habe Fortschritte gemacht (Lk 2, 40 52), habe Erfahrungen gemacht (Mt 4, 12; 15, 12; 21, 18 f; 14, 34; 24, 36. Apg 1, 7) und sei erst mit der Verklärung des Grabes zum Abschlusse gelangt. Haben Christus und die Apostel in Astronomie, Geographie, Archäologie, Chronologie ihre Zeitgenossen nicht aufgeklärt,

[1] Mt 22, 29. Apg 18, 24. 2 Petr 1, 10. Röm 1, 2. 2 Tim 3, 15. Mt 5, 17. Lk 16, 29; 24, 27 44. Apg 28, 23. Kaulen, Einl. 163. Cornely, Einl. II 357 f. Rösgen, Die Aussagen des N. T. über den Pentateuch, 1898. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage, 1904, 85 ff.

[2] Kaulen a. a. O. 21 162 f.

warum hätten sie es in der Literarkritik tun sollen?[1] Im Gegenteil, der Apostel Paulus sei in gewissem Sinn der erste Wellhausianer gewesen (Röm 5, 20). Die neueste Zeit habe das, was bei dem kühnen Apostel allerdings Geschichtskonstruktion gewesen sei, glänzend bestätigt[2].

Pädagogische Rücksichten sind gewiß anzuerkennen. Für die Zuhörer Christi hat es auch genügt, wenn allgemein wie bei den Juden der göttliche Charakter des Alten Testaments mit der gewöhnlichen Bezeichnung festgehalten wurde, eine Aufklärung über Literarkritik war ebensowenig im Zweck des Herrn und der Apostel gelegen, als eine solche über profane Kenntnisse überhaupt. Die Berufungen auf einzelne Teile des Alten Testaments beziehen sich nach der Anschauung der Zeit auf den Inhalt. Der überwiegende Bestandteil des Alten Testaments ist dadurch den herkömmlichen Büchern zuerkannt worden. Eine Fortbildung ist allerdings nicht ausgeschlossen. Die Berufung auf den Fortschritt Christi kann sich aber nur auf sein menschliches Wissen beziehen, sonst stände es überhaupt bedenklich mit der Autorität des Neuen Testaments für das Alte Testament. Ist die Annahme, daß Jesu Anschauung vom Alten Testament für uns normativ sei, eine unerträgliche Verkehrung der Autorität Jesu, welche sein geschichtliches und menschliches Dasein geradezu aufheben würde[3], so bleibt allerdings nur das „persönliche Leben Jesu" das Fundament des Glaubens.

Wir haben aber schon wegen des organischen Zusammenhanges ein Recht, von dem überlieferten Kanon auszugehen. Wir dürfen auch den Kanon der LXX zu Grunde legen. Je weiter die kritische Schule die Bildung des hebräischen Kanons herabzurücken sucht, um so weniger hat sie ein Recht, die deuterokanonischen Bücher anders als die protokanonischen zu beurteilen. Die Verbindung der Weisheitsbücher mit den Sprichwörtern, dem Prediger, den Psalmen, ja mit Job, zeigt klar das einheitliche Prinzip der Entwicklung auf palästinensischem und alexandrinischem Boden. Die späteren historischen Bücher schließen sich ebenso an die Bücher der Chronik an. Es ist ein und derselbe Geist, welcher auf verschiedenem Wege die Entwicklung des Judentums zu ein und demselben Ziele hingeleitet hat. Die christliche Kirche war schon aus sprachlichen Gründen zunächst auf die LXX

[1] König, Einl. 498 ff. Rupprecht, Des Rätsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchrätsels für den christlichen Glauben und die Wissenschaft. 1. Abt.: Die Lösung für den Christenglauben oder das Zeugnis Jesu Christi und der Apostel. Unter besonderer Berücksichtigung der Prof. Köhler, König und Meinhold, 1895; II (1897). Driver, Einleitung in die Literatur des A. T.[5], 1896. Vetter: Theol. Quartalschr. 1890, 549 ff. Lagrange, Les sources du Pentateuque 190 ff. Mignot: Rev. bibl. 1901, 469 ff; 1903, 134 ff. Civiltà catt., 12 Febr. 1903, 390 ff. Hummelauer a. a. O. 99 ff.

[2] Budde: Theol. Lit.-Ztg. 1898, 39. [3] Lobstein ebd. 1903, 394.

angewiesen. Die Evangelisten und Apostel haben größtenteils nach ihr zitiert, wenn sie auch als Palästinenser sich an den hebräischen Kanon hielten.

61. Bei der Beurteilung des Verhältnisses, in welchem das Judentum zum Christentum steht, ist vorwiegend auf die messianischen Verheißungen Rücksicht zu nehmen. Das Alte Testament gibt uns die Offenbarungsgeschichte, die pädagogische Vorbereitung des auserwählten Volkes für das messianische Reich, welche, Hand in Hand mit dem stufenweisen Fortschritt der Offenbarung gehend, extensiv immer weitere Kreise ergriff und intensiv nach Zweck und Inhalt, Grad und Umfang fortwährend neue Beleuchtung erhielt. Denn der Glaube an den einen Gott, an Jahve, ist unzertrennlich von der Hoffnung auf den verheißenen Erlöser. Diese Hoffnung bildet den Mittelpunkt der ganzen Offenbarung vom Protoevangelium im Paradies bis zum Vorläufer Johannes. Die Einzelerklärung wird uns später beschäftigen; hier gilt es nur hervorzuheben, daß die unvertilgbare Hoffnung auf ein zukünftiges messianisches Reich, daß überhaupt der Messiasgedanke in Verbindung mit der mosaischen Theokratie den Angelpunkt der ganzen Geschichte Israels bildet. Noe stellt einen Wendepunkt dar. Sein Vater Lamech weist auf seinen Trost hin (Gn 5, 28—31). Mit ihm vollzog sich der Übergang von einer Welt des Fluches zu einer Welt, in welcher der Segen vorherrscht und über welcher der Regenbogen als Zeichen eines neuen Bundes Gottes mit der Menschheit sich wölbt, die einstige gänzliche Aufhebung des Fluches, die einstige Alleinherrschaft der Liebe verbürgend[1]. Abraham, Isaak, Jakob, Juda, Moses, David sind einzelne Träger des Gedankens. Selbst zur Zeit der schwersten Heimsuchungen, als die Hoffnung auf ein herrliches Messiasreich dem kühlen Beobachter wie ein Hohn erscheinen mußte, glühte dieser belebende Funke weiter.

Die Propheten haben diese Hoffnungen zu läutern und sittlich zu vertiefen gesucht. Sie waren es vornehmlich, welche das Gefühl der Sündhaftigkeit, der Erlösungsbedürftigkeit, der sittlichen Ohnmacht mit unwiderstehlicher Gewalt erweckten, die Empfänglichkeit für die geistig-sittliche Erneuerung grundlegten. Sie haben dem Gesetze der steinernen Tafeln das Gesetz des fleischernen Herzens gegenübergestellt, den Stolz der Fürsten gedemütigt, die Halsstarrigkeit des Volkes gebrochen, die Treulosigkeit aller gebrandmarkt. Nicht Legalismus, nicht äußerer Opferkult, nicht physische Reinheit konnten ihnen mehr genügen, sondern der äußeren Stellung zu Gott mußte die Richtung des Herzens nach oben entsprechen. Wohl gebrauchten sie den Namen Messias nicht, aber alle Propheten eröffnen die

[1] Delitzsch, Kommentar 144.

Aussicht auf eine messianische Zeit, auf eine Zeit des Friedens, des Glückes, der Gottergebenheit. Bewegen sich die einen hinsichtlich der Form des neuen Reiches in allgemeinen Schilderungen, wie sie auch gern das Volk als Ganzes, als Träger des Bundes ins Auge fassen, so weisen andere auf eine Einzelperson, auf einen Sprößling aus dem Hause Davids hin, welcher ein neues Weltreich gründen wird. Sie entlehnten die Farben ihres Gemäldes der Pracht des Davidisch-Salomonischen Reiches, aber ihr Blick war auf die Zukunft gerichtet und ging weit über die partikularen Vorstellungen ihrer Volksgenossen hinaus. Dadurch haben sie den Grund zu einem unbegrenzten Gottvertrauen gelegt, dem Volke auch in der tiefsten Erniedrigung ein mächtiges religiöses Motiv zur Hoffnung und sittlichen Anstrengung gegeben und den Universalismus des Monotheismus, der Gottes- und Nächstenliebe angebahnt. Es entsprach dem prophetischen Bewußtsein, das Ferne mit dem Nahen zu verbinden, das allmähliche Eintreten und sein Endergebnis als fertige Tatsache zusammenzufassen, aber hierin liegt auch die sittliche Bedeutung der Prophetie für ganze Generationen, für Jahrhunderte.

Es brauchte freilich lange, bis die Predigt der Propheten Früchte trug. Propheten mußten auf Propheten folgen, Drohung auf Drohung. Das Volk hörte die falschen Propheten, welche den Ohren schmeichelten, lieber als die ernsten, strafenden Gesandten des Herrn. Verfolgung und Martertod waren nicht selten das Los derselben. Aber je mehr die Juden die züchtigende Hand Jahves fühlen mußten, desto fleißiger erinnerten sie sich an ihre Vergehen und an die Verheißungen Gottes. Nach dem Exil war die Gefahr des Abfalls beseitigt, das Ziel der Offenbarungstätigkeit im wesentlichen erreicht. Der Glaube an den einen, wahren Gott, der Gehorsam gegen das Gesetz und die Hoffnung auf den Messias waren in Fleisch und Blut des Volkes übergegangen. Das göttliche Gesetz war sein Heiligtum, sein Trost in der Verfolgung, die göttlichen Weissagungen der Anker seiner Hoffnungen. Wie man sonst den sittlichen Zustand des Volkes beurteilen mag, unmöglich läßt es sich verkennen, daß es höher stand als alle heidnischen Völker ringsum. Seine Gottesfurcht und sein Gottesdienst waren reiner, sein Sittengesetz und sein Leben keuscher[1].

62. Wie Gott auch das Böse in der Ausführung seines Heilsplanes zum Guten zu benutzen weiß, so mußte auch das Unglück des Volkes

[1] Theol. Quartalschr. 1858, 65 ff; 1890, 366 ff. Schürer, Gesch. d. israel. Volkes III[3] (1898) 115 ff. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, 1896, 179 ff. Meyer, Judentum, 1896. Bousset, Die Rel. d. Judentums im neutestamentl. Zeitalter, 1902, 78 ff. Katholik I (1903) 193 ff.

der Menschheit zum Heile dienen. Nicht nur wurde Israel selbst geläutert und befestigt, sondern die Zerstreuung unter die heidnischen Völker trug viel dazu bei, die wahre Gotteserkenntnis und die messianischen Hoffnungen in weitere Kreise zu tragen. Die Ideen und Heilsgedanken, welche in Israel durch Gottes Geist eingepflanzt und unter seiner Leitung großgezogen waren, haben, gelöst von den engen Fesseln des Nationalkirchentums, unter den Kulturvölkern des Morgen- und Abendlandes als reinigendes und läuterndes Ferment gewirkt, welches die Auflösung und Vertiefung der alten religiösen Welt allmählich herbeiführen mußte. Als Alexander der Große das babylonisch-medische Reich erobert hatte und bis Ägypten vorgedrungen war, hatte er der Vermischung der jüdischen mit der griechischen Bildung die Wege geebnet. Von Alexandrien ging die Kenntnis der Offenbarungswahrheit in das griechische und später in das römische Weltreich hinaus. Die Juden ließen sich an allen großen Plätzen nieder, richteten Synagogen ein und begannen Proselyten zu machen oder doch anzunehmen. Zahlreiche Heiden, vom Verlangen nach Wahrheit und nach Erlösung getrieben, lernten in den Synagogen das Gesetz Gottes, die Verheißungen Jahves kennen. Das Wort von der „Erlösung" genügte für sich schon, die besseren, der Bekehrung noch fähigen Seelen anzuziehen. Dadurch wurde das Volk Israel zu einem Werkzeug in der Hand Gottes, die Heiden dem Messias zuzuführen, wenn es gleich selbst sich gegen den Messias abschloß (Röm Kap. 9—11).

Und je näher die Zeit der Erfüllung kam, desto begieriger griff das bankrotte Abendland nach der Religion und dem Kultus des Morgenlandes. Der reinere Gottesbegriff, die Bildlosigkeit Gottes und die Lehre von der Vergeltung; das höhere sittliche Leben, Opfer und Reinigungen und die Befreiung von Sünde und Übel in Verbindung mit dem allgemeinen Zug der Zeit nach Osten und dem Verlangen nach Erlösung waren mächtige Beweggründe, dem Judentum zahlreiche Anhänger zuzuführen und auf das Messiasreich vorzubereiten. Die Übersetzung der LXX hat die Missionierung in der heidnischen Welt bedeutend gefördert.

63. In Jerusalem trug der Opferdienst nicht wenig dazu bei, das Schuldbewußtsein wach zu halten; denn zu dieser Zeit wurden jedenfalls die Opfer unter diesem religiösen Gesichtspunkte betrachtet, ohne diese Beziehung können sie nirgends genügend erklärt werden. Im Exil galten Beschneidung und Sabbatfeier als Unterscheidungsmerkmale, nach dem Exil wurde der Tempel wieder aufgebaut, der Opferdienst neu eingerichtet. An den drei Hauptfesten wallfahrteten die israelitischen Männer nach Jerusalem und opferte das ganze Volk vor Jahve. Der Gedanke, daß Israel das Volk Gottes und Jerusalem der Mittelpunkt der Welt sei, von wo das

Heil ausgehen sollte, ließen das Joch des Gesetzes süß, die Bürde leicht erscheinen. Kein Volk war seinem Gotte so nahe wie Israel.

Man könnte noch in allegorisch-symbolischer Auslegung die einzelnen Feste und Opfer nach ihrer vorbildlichen Bedeutung untersuchen und überall neben der historischen die typische Beziehung hervorheben. Diese Aufgabe wird aber besser später retrospektiv behandelt, denn die Juden waren zu sehr an den Gedanken der ewigen Dauer des Gesetzes gewöhnt. Ähnlich verhält es sich mit der Frage über die Erfüllbarkeit des Gesetzes. Sie war den Juden nur teilweise zum Bewußtsein gekommen und mehr nach der äußerlichen Seite. Das äußere Gesetz war vielfach unmöglich geworden. Seit der Zerstörung des Salomonischen Tempels waren die göttliche Schechina und das heilige Feuer, die Bundeslade und das hohepriesterliche Urim und Thummim verschwunden. Damit waren die diesbezüglichen Vorschriften hinfällig geworden. Aus dem Exil, in welchem das Gebet an die Stelle der Opfer getreten war, hatte sich dieser Gebrauch in Palästina fortgepflanzt. Die Synagogeneinrichtung einerseits, das Auftauchen der Schriftgelehrsamkeit und der Parteiungen anderseits deuten die Umänderung des Gesetzes und religiösen Lebens an. Der Buchstabe wurde gerettet, der Geist getötet. Der Vorzug des auserwählten Volkes war zum Gegenstand eitler Einbildung und Eigendünkels geworden. Die Pracht des Tempels und des Gottesdienstes sollte die innere Leere verdecken. Der Tempelschatz wuchs zu einer enormen Höhe an. Crassus raubte aus dem Tempel an Geld und Geldeswert 10000 Talente (47152000 Mark).

Aber Prunk und Selbstgerechtigkeit konnten doch nicht ganz befriedigen. Viele mußten den Widerspruch zwischen Innerem und Äußerem tief empfinden. Verflucht war, wer nicht das ganze Gesetz festhielt! Und wer hätte dieses vermocht? Das Gesetz war vielen zu einer Last geworden (Jo 7, 19. Lk 11, 46. Apg 15, 10. Mt 11, 28 30. Apg 15, 28), diente zur Vermehrung der Sünden. Alles wirkte zusammen, das politisch-staatliche wie das sozial-ethische Leben, die Sehnsucht nach dem Messias-König zu steigern, die Sehnsucht nach einem Retter aus Knechtschaft und Elend, die Sehnsucht aber auch nach einem Erlöser von Sünde und Übel! Die jüdischen Apokalypsen aus der Zeit vor Christus (Henoch, 4 Esra) und aus dem 1. Jahrhundert sind von der Notwendigkeit einer Änderung vollständig überzeugt. Die Targumim, welche jetzt allerdings meist ins 3. oder 4. Jahrhundert verlegt werden, erwarten die Erlösung; die Sündenvergebung, das Strafgericht, die Gerechtigkeit, den Frieden erwarten sie von dem Messias[1].

[1] Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, 1866, 423 f. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II³ 520 f. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903, 199 ff 291 ff.

§ 11.
Das talmudische Judentum.

Der Rest des Judentums. — Ohne Zentralheiligtum und Priestertum. Mischna. Gemara. Jerusalemischer und babylonischer Talmud. — Midraschim. Kabbala. — Gottesbegriff und Messiasidee. — Jüdische Zivilisation. — Reformiertes Judentum.

1. Als eine Art Anhang zur Geschichte des jüdischen Volkes und der semitischen Religionsgeschichte sind noch kurz zwei Erscheinungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte zu besprechen, welche, auf dem Grund der Religion des Alten Testaments in bewußtem Gegensatze zum Christentum entstanden und entwickelt, bis auf den heutigen Tag einen wichtigen Faktor des religiösen und sozialen Lebens bilden: das talmudische Judentum und der Islam.

Das Judentum hat seine Aufgabe mit der Vorbereitung auf den Messias nicht völlig abgeschlossen, denn für das Judentum ist der Messias noch nicht erschienen. Die falschen, irdischen, weltlichen Messiashoffnungen, welche sich um so stärker befestigten, je schwächer der jüdische Staat wurde, welche um so mehr auf die Zukunft gerichtet waren, je trostloser die Lage des unter dem Joche der Fremdherrschaft seufzenden Volkes war, haben es verschuldet, daß das Volk der Verheißung des messianischen Heiles verlustig ging. Aber der Grund von göttlich geoffenbarter Wahrheit, welcher im Alten Testament gelegt ist, sollte auch bei dem verblendeten Volke nicht gänzlich wirkungslos bleiben. Obwohl zweimal fast vernichtet, im Jahre 70 unter Titus, im Jahre 136 (130?) unter Hadrian, hat das zähe und viel geprüfte Volk doch wieder die Kraft gefunden zu einer geistigen Sammlung, einer religiösen Restauration. Aus Palästina vertrieben und über alle Länder der Erde zerstreut, hatte es doch das Gesetz, das Alte Testament, die gemeinsame Überlieferung der Synagoge und die Hoffnung auf einen Messias, das kräftigste Mittel, um die zerstreuten Glieder in der Einheit des Glaubens und der Sitte und in der Abgeschlossenheit gegen die heidnische und christliche Welt aufrecht zu erhalten, mit sich genommen. Der Gegensatz zum Christentum hat wesentlich dazu beigetragen, die früher weitgehende Propaganda einzuschränken und den exklusiven Charakter des seit der Makkabäerzeit zu einer „Kirche" zusammengeschlossenen Judentums zu steigern[1]. Allein der belebende Geist war aus der von der Kirche zurückgelassenen Synagoge gewichen. Der entseelte Leib hielt zwar noch die Glieder zusammen, aber die religiös-produktive Kraft war erloschen.

[1] Zum Haß der Juden gegen Christus und Christentum s. Chamberlain, Grundlagen 329 ff.

Was im Leichnam ferner noch sich regte, war: Gesetzeskasuistik, Talmud, Rabbinentum.

2. Dieses nachchristliche oder talmudische Judentum ist äußerlich charakterisiert durch das Aufhören des Zentralheiligtums mit der heiligen Stadt, durch das Aufhören der Opfer und des Priestertums. Beides hängt notwendig miteinander zusammen. Denn die Zentralisation duldete außerhalb Jerusalems kein Opfer und keinen priesterlichen Gottesdienst. Hatte die Ära des Schriftgelehrtentums in den letzten Jahrhunderten vor Christus das Gesetz überwuchert und mit Menschensatzungen überschüttet, so mußte es jetzt ganz die Stelle der bisherigen priesterlichen Einrichtungen vertreten. Die Synagogen für das Gebet und den Vortrag blieben die einzige Erinnerung an die alte (nachexilische) Herrlichkeit. Je gewaltsamer die fürchterlichen Katastrophen den Strom der Überlieferungen unterbrochen hatten, desto eifriger mußten sich nun die Schriftgelehrten bemühen, die noch erhaltenen Reste der Tradition durch schriftliche Fixierung vor gänzlichem Untergange zu retten[1].

Während aber die Paraphrasten (Onkelos, Jonathan) und die alexandrinischen Philosophen den jüdischen Glauben mehr oder weniger dem Zeitbewußtsein zu akkommodieren und zu rationalisieren suchten, hielten es diese Schriftgelehrten für ihre Aufgabe, gegen das Eindringen des Fremden durch Kodifizierung des bestehenden überlieferten Glaubens eine Schutzwehr zu errichten, an welcher sich Aufklärung und Unglauben brechen sollten. Die Heidenwelt wurde als sündhaft und unfähig für das Reich Gottes betrachtet. Für sie gab es keine Hoffnung. Nach der Zerstörung Jerusalems haben sie zu Jamnia (Jabne) eine Gelehrtenschule gegründet, später eine solche zu Tiberias und in Babylonien. Zu Tiberias wurde gegen das Ende des 2. Jahrhunderts der gesetzliche Teil (Halacha) unter dem Namen große Mischna (zweite Gesetzgebung) allmählich gesammelt, welcher in Palästina (seit Mitte des 3. Jahrhunderts) durch die Gemara (Vollendung) erklärt und ergänzt mit dieser als jerusalemischer Talmud bezeichnet wird. Die Gesetzeslehrer in Babylonien fertigten eine für ihre Verhältnisse passende, mehr haggadische Gemara, welche in Verbindung mit der Mischna den babylonischen Talmud darstellt. Dieser Talmud wurde und wird von den orthodoxen Juden selbst über das Gesetz gestellt. Als Grenze für die Arbeit kann etwa das Jahr 500 angegeben werden[2].

---

[1] Baumgartner, Weltlit. I 269 ff. Hemann: Realenzykl. IX[3] 483 ff. Bousset, Rel. d. Judentums 6 ff 54 ff. Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[5] 208 ff 295 ff.

[2] Der babylonische Talmud, herausg. nach der editio princeps (Venedig 1520 bis 1523), übersetzt und erklärt von Goldschmidt, 1896 ff.

3. Der ganze Talmud enthält Menschensatzungen, vielfach in der Form kasuistischer Juristerei oder anekdotenhafter Erzählungen aus dem Munde berühmter Rabbinen. Unter vielem Schutte sind einzelne Goldkörner verborgen, welche aber nicht immer leicht zu finden sind. Neben christlichen Reminiszenzen macht sich ein starker Haß gegen die Ungläubigen, die Christen, geltend. Die Midraschim, Erforschung, Erklärung zu einem Teil der Heiligen Schrift oder einer Mischna (2 Chr 13, 22; 24, 27), vom 6. bis 12. Jahrhundert, setzen sich zusammen aus einer Reihe kurzer Interpretationen der Texte von ganz besonderer Art. Sie sind gegründet auf Wortspiele, zufällige Ähnlichkeiten der an verschiedenen Stellen gebrauchten Wörter, auf Subtilitäten des Räsonnements. Ganze Seiten sind ununterbrochene Rätsel, so daß der Uneingeweihte selbst aus einer Übersetzung nicht klug zu werden versteht, wenn ihm nicht eingehende historische und sachliche Erklärungen gegeben werden. Montefiore bemerkt, daß für eine vernünftige Verwendung der rabbinischen Literatur einer nötig sei, welcher sich seit seiner Jugend in dieselbe vertieft habe[1].

Noch mehr ist dies in der Kabbala, der geheimen Überlieferung der Juden der Fall, welche später (seit dem 13. Jahrhundert) zur Erhebung des verborgenen Sinnes der Heiligen Schrift angewandt wurde. Vielleicht von neuplatonischem Einfluß ausgehend, hat diese Zahlenmystik einen guten Teil der Juden des Mittelalters beherrscht, während daneben in Cordova eine pantheistische Richtung gepflegt wurde. Sie reicht in ihrem Ursprunge bis in die vorchristliche Zeit hinauf, trägt mit einer künstlichen Auslegung, die in jedem Buchstaben des Gesetzes göttliche Geheimnisse zu erforschen sich den Anschein gibt und sich auf eine bis Abraham und Adam hinaufgehende geheime Tradition beruft, ein Emanationssystem vor, das mit dem Valentinianismus viele Ähnlichkeit hat, aber wohl orientalischen Ursprunges ist[2].

---

[1] Kautzsch, Bibelwissenschaft 87: Haggâdâ bedeutet eigentlich „das Verkündigen der Lehre" und steht im Gegensatz zu der Halacha, der Anweisung zum streng gesetzlichen Handeln. Midrâsch bedeutet sowohl „das Forschen, das Studium", wie das Ergebnis der Forschung, die Erkenntnis, endlich auch eine Schrift darüber.

[2] Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis I (1856) 308. Zum übrigen vgl. Schürer, Geschichte des israel. Volkes I³ (1901) 111 ff. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud², 1896. Fischer, Bibel und Talmud in ihrer Bedeutung für Philosophie u. Kultur, 1881. Duschak, Die biblisch-talmudische Glaubenslehre, 1885. Sack, Die altjüdische Religion vom Bibeltum zum Talmudismus, 1889; Die Religion Altisraels nach den in der Bibel enthaltenen Grundzügen dargestellt², 1889. Schaffer, Das Recht und seine Stellung zur Moral in der talmudischen Sitten- und Rechtslehre, 1889. Henne am Rhijn, Kulturgeschichte des jüd. Volkes²,

4. Aus dem alttestamentlichen, geschichtlich bestimmten Gottesbegriff wurde nach dem strengen Gesetzesstandpunkt der späteren Zeit vorwiegend die schlechthinige Erhabenheit und Heiligkeit Gottes betont. Anfang und Ende der Welt, Schöpfung und Weltgericht sind die beiden Pole. Aus dieser Grundanschauung von Gott dem Absoluten folgert die jüdische Theologie den abstrakten Monotheismus und Transszendentismus. Jener hat sich im Gegensatz zur trinitarischen Erschließung der einen Gottheit in drei Personen, dieser im Gegensatz zur persönlichen Einwohnung Gottes im menschlichen Geschlecht entwickelt und befestigt. Trinität und Menschwerdung sind unmöglich. Dieser ältere Gottesbegriff steht dem alttestamentlich-biblischen noch näher als der spätere, leidet aber an einem gewissen Monismus und Transszendentismus, der ihn unfähig macht, auf die innergöttliche Lebensbewegung einzugehen, unfähig auch, dem im Alten Testament bezeugten Eingehen Gottes in die Geschichte gerecht zu werden. Der Mangel an der Erkenntnis, daß Gott in der Heiligkeit die sich selbst mitteilende, entgegenkommende, den andern innewohnende Liebe ist, hinderte die Erfassung des trinitarischen Gottesbegriffes und machte den jüdischen Gottesbegriff zu einem abstrakt monistischen.

Diese ältere Auffassung des göttlichen Wesens in den Targumen wurde durch die spätere, talmudische Auffassung judaisiert, indem der Gottesbegriff mit dem Gesetze identifiziert wurde. So ergab sich als Konsequenz des Monismus für den Gottesbegriff ein schroffer Dualismus. Während die Targume alles Anthropomorphistische ängstlich vermeiden und ebenso alles, was eine Lebensgemeinschaft Gottes in sich schließt, zieht ihn die talmudische und midraschische Auffassung in den Judaismus und damit in die Endlichkeit herab. Gott ist der Gott der Thora. Da aber Gott nach dem Alten Testament als lebendige Persönlichkeit aufgefaßt werden muß, so hat auch das göttliche Wollen und Denken vor der Welt ein ihm korrelates Objekt. Dies ist die Thora. Diese und der Thron der Herrlichkeit sind daher vor der Welt, wie alle irdisch-religiösen Dinge vorher im Himmel sind. Die Thora ist Inhalt des göttlichen Lebens; in ihr bewegt sich sein Denken, Wollen und Tun. In der Kabbala artete diese jüdische

---

1892. Stein, Materialien zur Ethik des Talmud, 1894. Lazarus, Die Ethik des Judentums, 1898. Strack, Einleitung in den Talmud², 1894. Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit, 1900. Midrasch: Realenzykl. XIII 784 ff. Eine Geschichte der jüdischen Literatur seit Abschluß des Kanons, in drei Bänden, gaben Winter u. Wünsche heraus, 1894—1896. Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. X² 704 ff. Bloch et Lévy, Histoire de la Littérature juive, d'après G. Karpelès, 1902. Tennant, The Fall and Original Sin, 1903, 145 ff.

Spekulation in morgenländischen Emanatismus aus. Alles ist im Himmel vorgebildet. „Die unendliche Kette, welche von hier bis in den Tiefpunkt des Kreatürlichen herabreicht, ist solidarisch so verbunden, daß das Höchste im Niedrigsten, das Niedrigste im Höchsten erschaut wird, daß die Kette der Kräfte, wie eine Saite der Zither an einem Ende berührt, bis zum entgegengesetzten fortschwingt und klingt." So wird die Brücke zur Materie gebildet.

„Aber auch in dieser Gedankenwelt drängen sich Torheit und nie erlebter Stolz. Dieser hat im Talmud, dem letzten Kinde Babels, seinen Thron aufgeschlagen. Die Rabbinen sind ‚Könige' und ‚Väter der Welt'. Wenn sie ihre Hörner nehmen ‚und vor dem Heiligen, gelobt sei er, blasen, so steht er im Himmel von dem Stuhl des Gerichts auf und setzt sich auf den Thron der Gnade'. Seine Figur ist nach R. Ismael vom rechten Arm zum linken siebzigmal 10 000 Meilen. Sein Bart ist 11 500 Meilen lang. Vor ihm wird in den Schulen des Firmaments für und auch gegen ihn disputiert. Diese Rabbinen sind ewig. Israel ist der Jakob Gottes. Die siebzig Fürsten der siebzig Völker sind Teufel. Israel aber ist das ‚Lamm unter den siebzig Wölfen'. Wenn der Messias kommt, so reiten die Kinder Israels auf den Heiden. Jeder Israelit erhält 2800 Knechte aus ihnen zu eigen. — Offenbar das wildeste Phantom und leuchtendste Denkmal höherer Fügung." [1]

Die messianische Idee wurde noch lange festgehalten, ja ist den orthodoxen Juden heute noch der Anker ihrer Hoffnung. Allein obwohl die Väter sagen, die Christen trenne nur der Glaube, daß der Messias schon gekommen sei, von den Juden, die noch auf den Messias hoffen, so finden sich doch frühe Zweifel an der Erfüllung der Weissagungen und Versuche einer geistigen Deutung. Je siegreicher die christliche Kirche vorwärts schritt, desto feindlicher und mißtrauischer wurden die Juden gegen das Christentum und skeptischer gegen den Messiasglauben. Die abstrakte Geistigkeit des Gottesbegriffes wurde immer mehr gesteigert und die messianischen Prophetien in das sublime geistige Gewebe eingeflochten. Später wandte sich ein Teil der Philosophie zu und löste Gottes- und Messiasglauben in einen idealen Pantheismus auf.

5. Es wird jüdischerseits vielfach behauptet, die an den Talmud sich anschließende Theologie habe für die Zivilisation, für die Aufschließung des Alten Testaments in weiteren Kreisen vieles beigetragen. Wahr ist,

---

[1] Rocholl, Philos. der Geschichte II 305. Weber, System 144 ff 152 ff. Theol. Quartalschr. 1858, 76 ff. Denzinger, Vier Bücher I 279. Döllinger, Das Christentum, 1861, 112.

daß, wie einst Origenes und Hieronymus die jüdische Weisheit benutzten, so auch im Mittelalter viele bekehrte Juden ihre Kenntnis des Hebräischen und des Talmuds zur Verteidigung der christlichen Wahrheit verwendeten. Andere Gelehrte, wie Nikolaus von Lyra, haben aus dem Unterrichte jüdischer Gelehrter für ihre Exegese Nutzen gezogen. Aber die Errungenschaft ist doch nur eine formelle, nicht eine materielle. Die christliche Wissenschaft hat sich selbständig und früher mit dem Alten Testament auch im Abendlande beschäftigt, wenn auch begreiflicherweise nicht nach dem Urtexte. R. Gerschom (geb. 960) hat wohl den jüdischen Studien einen Aufschwung gegeben, aber Beda der Ehrwürdige, Rab. Maurus, Walafried Strabo u. a. haben zu einer Zeit über das Alte Testament geschrieben, als noch keine unabhängige jüdische Wissenschaft im Abendlande existierte[1].

Auch die andere Behauptung, daß die christliche spekulative Wissenschaft des Mittelalters von der jüdischen Wissenschaft abhängig sei[2], ist nur in geringem Umfange richtig. Wahr ist nur, daß Maimonides mit seiner aristotelischen Kosmologie einen Einfluß auf die Scholastiker ausgeübt hat. Allein abgesehen von der gemeinsamen Lehre des Alten Testaments und den Schriften des Aristoteles war die Berücksichtigung mehr eine polemische als eine positive. Bei Pico von Mirandula, Agrippa von Nettesheim u. a. hat allerdings die Kabbalistik stark eingewirkt.

6. Hat sich der Judaismus das Mittelalter hindurch durch seine Abgeschlossenheit vom christlichen Einflusse freier gehalten, so hat er später, wenigstens in seiner Reformrichtung, der christlichen Bildung eine desto größere Einwirkung gestattet, was freilich mehr der allgemeinen rationalen, aber doch vom christlichen Geiste getränkten Weltanschauung, als dem positiven Christentume zu gute kommt. Je mehr ein Teil der gebildeten Christen den Geist des Christentums verleugnet, um so leichter wird es dem semitischen Geiste, wie in den materiellen, so auch in den ideellen Gütern die Oberherrschaft zu erringen. Hier ist weniger mit Antisemitismus als mit Belebung des christlichen Geistes zu helfen. Die Juden haben offenbar ihre Messiashoffnung noch in anderer Weise verweltlicht als zur Zeit Christi. An eine Erfüllung von Röm 11, 25 ist menschlicherweise noch lange nicht zu denken.

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. II (1880) 222. Dieftel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, 1869.

[2] Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur, 1891. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas von Aquin, 1889.

§ 12.
Der Islam.

Juden und Islam. Mohammed. — Christentum und Mohammedanismus. — Verhältnis zum arabischen Heidentum. — Erste Offenbarungen. Das Jahr der Flucht. — Mohammeds Charakter. — Sein Verhältnis zum Alten und Neuen Testament. Die Gründe der schnellen Ausbreitung seiner Lehre. — Der Koran. — Glaubens- und Sittenlehre. Starrer Monotheismus. Engel. Moses, Christus und Mohammed. Allah ist groß und Mohammed sein Prophet. — Keine Wunderwirksamkeit, Weissagungskunst und höhere Kenntnis. — Verherrlichung des Mohammed in der Tradition und späteren Dogmatik. — Die Heiligenverehrung. Wallfahrten. Paradies. Wiederkunft Christi. — Moral. Gute Werke. Polygamie. — Familienleben. Sklaverei. Blutrache. — Verbot des Schweinefleisches und Weines. Gebet und Fasten. Kultus — Widerspruchsvolles Verhalten Mohammeds zum Christentum. — Fortschritt des Islam unter Christen; unter Heiden. — Kulturfeindschaft des Islam. — Feindschaft gegen das Christentum.

1. Eine Unterstützung im Kampfe gegen das Christentum haben die Juden bei ihren Stammesgenossen, den Arabern, gefunden, deren Eroberungen sie denn auch begünstigten. Juden unterstützten sie bei der Eroberung Palästinas. Ein Jude spielte ihnen das starke Cäsarea in die Hände. In Asien wie in Ägypten wurde von den Juden der Islam begrüßt; in Spanien ebenso. Als in Toledo die Christen in den Kirchen waren, öffnete ein Jude den Arabern die Tore. Eine mystische Apokalypse feierte nach Grätz den Sieg des Islam. Metatron antwortet dem Simeon ben Jochai: „Gott stellt das ismaelitische Recht auf, um euch von dem boshaften Edam (den Christen) zu befreien.“[1] Der mit dem Judentum stammverwandte und religionsgeschichtlich verbundene Islâm (vollkommene Hingebung und Ergebung in den Willen Gottes, die durch Reinigung erfolgende Rettung des Menschen)[2] wurde dem Christentum auch weit gefährlicher als das Judentum. Er hat Jahrhunderte hindurch eine faszinierende Wirkung auf zahlreiche Völker ausgeübt. Noch heutzutage, obwohl in seinen Grundfesten erschüttert, zeigt er eine große Expansivkraft in Afrika, Hinterasien und auf den Südsee-Inseln. Seiner Ausbreitung nach könnte man ihn zu den Weltreligionen zählen. Gegenwärtig schätzt man seine Bekenner auf 242 Millionen.

Er wurde gestiftet von Mohammed (der sehr Gepriesene, Lobwürdige), geb. 570 (571) zu Mekka[3]. Sein Vater Abdallah starb vor der Geburt

[1] Rocholl, Philosophie der Geschichte II 307.

[2] Vgl. Sure 3; 5, 5 (Ausgabe von Ullmann 36 A. 1; 77). Grimme, Mohammed I (1892) 16; II (1895) 108.

[3] Vgl. die Biographien von: Ibn Hischam, übersetzt von Weil 1864, Irwing 1850, Sprenger 1861—1865, Nöldeke 1860, Delaporta 1874,

des Sohnes. Daher wurde Mohammed mit seinen vier Oheimen als Sohn seines Großvaters Abd-al-Muttalib, der aber acht Jahre später starb, erzogen. Dieser war der Stammhalter der haschemischen Linie des Stammes Koreisch und hatte das Recht und die Pflicht, die Pilger an der Kaaba, d. h. in dem, der mohammedanischen, wahrscheinlich von Mohammed erfundenen Tradition nach, schon von Abraham mit Ismael in Mekka gebauten Tempel, in welchen zu jener Zeit der jetzt noch hochverehrte schwarze Stein vom Himmel herabgekommen sein soll, zu bewirten. Nach dessen Tod wurde der Knabe von seinem Oheim Abu-Talib aufgenommen und erzogen. Durch seine Familie und durch Reisen, welche er mit Kaufleuten in Arabien und den nördlichen Grenzländern machte, wurde der religiös angelegte Mohammed mit der Tradition der Araber wie mit der jüdischen und christlichen Lehre näher bekannt.

2. In Arabien waren damals Juden und Christen, welche mit den Ismaeliten, im Gegensatze zu dem gewöhnlichen Polytheismus und Aberglauben der Araber, den Monotheisten Abraham (Ibrahim) verehrten. Das Christentum war nicht bloß zwei Jahrhunderte vor Mohammed zu den Beduinen des nördlichen Arabiens gekommen, sondern viele wurden auch durch Simeon den Styliten bekehrt. Die blühenden Christengemeinden von Nedschrân überwanden am Anfang des 6. Jahrhunderts siegreich die blutigste Verfolgung. Von der Mitte des Jahrhunderts an herrschte der katholische Glaube auch am Hofe von Hira. Ohne den Islam wäre bald das ganze nördliche Arabien christlich geworden. Die hervorragendsten Dichter der Araber kamen mit Christen zusammen. Mohammed und Abubekr hörten auf dem Markt von Okâz die Lehren des Christentums durch einen christlichen Bischof ihres Volkes (Kuß) verkünden. Doch reichte Mohammeds Kenntnis des Christentums wie des Judentums nicht sehr weit; denn da er weder lesen noch schreiben konnte, so kannte er beide nicht aus den heiligen Schriften, welche damals noch nicht in arabischer Übersetzung vorhanden waren, sondern nur aus der mündlichen haggadischen Überlieferung und aus den apokryphen Erzählungen der Kindheitsgeschichte. Um so größer war sein Respekt vor den Schriftbesitzern und um so eifriger sein Haschen

Krehl 1882—1884. A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, 1885—1887. Sprenger, Mohammed und der Koran, 1889. Muir, The life of Mahomet[3], 1894. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 1887 1889 1899. Goldziher, Mohammedanische Studien, 1889—1890. Baumgartner, Mohammed und die Literatur der Araber: Stimmen aus Maria-Laach I (1894) 442 ff; Weltliteratur I 316 ff. Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Koran, 1886. Maaß, Bibel und Koran: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1893, 161 ff. Weitere Literatur s. Preiß, Religionsgeschichte 400 ff. Macdonald, Development of Muslem Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, 1903.

nach jüdischen und christlichen Erzählungen. Auch die ersten schöpfte er gutenteils aus christlicher Quelle, wie seine Stellung zu Christus verrät. Indem er für die Griechen gegen die Perser Partei nahm, zeigte er gleichfalls einen Gegensatz zu den Juden. Der Islam ist zwar der Abschluß der religiösen Entwicklung des arabischen Heidentums, aber diese Entwicklung war bereits von dem aramäischen Christentum stark beeinflußt. „Von den Juden stammt nicht der Sauerteig, aber allerdings zum großen Teil das Mehl, das später zugesetzt wurde." Daraus erklärt es sich, daß sich seine Gegner auf die Väter, auf die Tradition, welche ihnen das Maß aller Dinge war, beriefen[1].

Der Name Sabier (Täufer), welchen die Anhänger Mohammeds von den Arabern erhielten, und die Beziehung zu den Hanifiten, welche die Moslimen selbst als ihre Vorgänger betrachteten, könnten gleichfalls auf christlichen Einfluß zurückgeführt werden. Denn Waschungen und Gebete reichen in die ältesten Zeiten des Islam hinauf, und die Hanifiten, welche gewöhnlich als die Separierten, die sich vom landesüblichen Götzendienst losgesagt und den Glauben und die Religion Abrahams von einem Gott angenommen hatten, betrachtet werden, könnten leicht mit dem damals in Arabien weit verbreiteten und hoch verehrten Mönchtum zusammenhängen.

3. Damit stimmt aber auch die anfängliche Lehre Mohammeds überein. Sie hat zwar zur Grundlage den abstrakten Monotheismus mit dem bereits vorhandenen Allâh der Araber, gibt aber sonst das gerade Gegenteil der arabischen Lebensanschauung, Ideale und Überlieferungen. Nicht so fast die Zertrümmerung der Götzen war es, der sich die Heiden entgegenstemmten, als die pietistische Gesinnung und aszetische Übung, die ihnen aufgezwungen wurden: das Bestimmtsein des ganzen Lebens durch den Gedanken an Gott und an seine vorherbestimmende und vergeltende Allgewalt, der Glaube an das individuelle Gericht in der christlichen Auffassung, das Beten und Fasten, die Enthaltsamkeit von gern erstrebten Genüssen, das Opfer an Geld und Gut, welches ihnen im Namen Gottes abgefordert wurde, so sehr auch Mohammed im übrigen den arabischen Neigungen entgegenkam. Die weite Ausbreitung des Christentums hatte diese Ideen vorbereitet und viele Araber auf die Torheit ihres Götzendienstes aufmerksam gemacht.

Mohammed benutzte diese Umstände, um die Religion zum Werkzeug der politischen Einigung zu verwenden und um die sozialen Verhältnisse

---

[1] Derenbourg, La science des religions et l'Islamisme, 1886. Smith, The Bible and Islam, 1898. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? 1902. Sauſſaye, Lehrb. I² 333.

zu heilen. Sein Religionssystem ist zugleich ein soziales Unternehmen. Die Betonung des Weltgerichts, die Verurteilung des Reichtums, die Armensteuer zur Reinigung, die vergeltende Gerechtigkeit Gottes sind gut christliche Gedanken, wurden aber von Mohammed gegen die reiche Handelsstadt Mekka geschickt verwendet. Als Mekka gegen diesen sozialistischen Versuch und namentlich gegen die Idee vom Weltgericht Widerstand erhob, sah sich Mohammed zunächst zu einer Strafandrohung über Mekka veranlaßt, verschob aber dann seinen Standpunkt, indem er statt sozialer Reformen mit greifbaren Zielen eine Religion mit metaphysischen Zwecken gründete. Nun ging der Glaube an Mohammed voran, die Ausübung guter Werke kam an zweiter Stelle[1].

4. Ein Verwandter seiner Frau Chadidscha, einer 40jährigen Witwe, mit welcher er sich im 25. Jahre vermählt hatte, namens Waraka, soll auf die religiöse Ausbildung Mohammeds einen großen Einfluß ausgeübt haben. Dieser soll nicht nur Christ, sondern sogar christlicher Priester gewesen sein. Jedenfalls wäre dieses nur im Sinne der Nazarener zu verstehen. Die religiöse Entwicklung ist aber, unter Voraussetzung der heiligen Geschichte und der beiden genannten Bekenntnisse, auf eine subjektive Disposition zurückzuführen, welche, durch innere Sammlung befördert, bald zu ekstatischen, träumerischen und visionären Zuständen führte, in welchen er Geistererscheinungen hatte. In der späteren Periode erschien ihm der Engel Gabriel, welchen der Koran mit dem Geiste Gottes identifiziert. Anfänglich war er selbst nicht klar über diese Dinge, und Chadidscha hatte Mühe, ihn zu trösten. Sie befürchteten, daß es dämonische Einwirkungen sein könnten.

Im 40. Jahre seines Lebens wurde er am Berge Hira, wo er sich ein Jahr lang mit seiner Familie (zur Villeggiatur?) aufhielt, von dem Engel Gottes aufgefordert, eine ihm dargebotene Schrift zu lesen. Zugleich sprach die Erscheinung zu ihm: „O Mohammed! du bist der Gesandte Gottes, ich bin Gabriel." Dieser Vorgang wird Sure 96, 1—5 des Korans erzählt, welche deshalb von den Auslegern als der älteste Teil, als die erste Offenbarung betrachtet wird[2]. Von fieberhaften Konvulsionen und nervösen Anfällen, welche seine Gegner zum Vorwurfe der Besessenheit zu berechtigen schienen, ergriffen und heimgesucht, begann nun Mohammed als Prophet aufzutreten, fand aber wenig Glauben und machte geringe

[1] Grimme, Mohammed I 14 ff. Goldziher, Moh. Stud. I 4 12; II 382 ff. Wellhausen, Skizzen III 204 ff; IV 13 ff. Rev. de l'hist. des rel. I (1894) 48 ff.

[2] Vgl. 74, 1—7; 51, 52; 26, 192—195. Nöldeke, Mohammed 18 62. Saussaye a. a. O. I² 336. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht, 1898.

Fortschritte. Da in seinem 50. Lebensjahre seine treue Gattin Chadidscha und sein Oheim Abu-Talib, der ihn geschützt und getröstet hatte, starben, so hatte er stark mit Mutlosigkeit zu kämpfen. Sogar Selbstmordsgedanken sollen ihn verfolgt haben.

Eine völlige Umwandlung ging mit ihm erst vor infolge einer Entzückung in den Himmel oder der sog. Himmelsreise[1]. Er war von der Wirklichkeit derselben überzeugt und zeigte von nun an kein Zagen und Schwanken mehr. Jetzt war er nicht mehr der ekstatische Visionär, der nervöse Enthusiast, sondern der kalte, kluge, berechnende Religionsstifter. Dazu hatte allerdings die geschichtliche Entwicklung viel beigetragen. Denn der Widerstand der Mekkaner gegen die Humanitätsreligion als die Religion der Armen hatte ihn nach Medina (Jatrib) getrieben. Das Jahr 622 heißt deshalb das Jahr der Flucht (20. September) oder Hedschra und bildet den Anfang der mohammedanischen Ära, welche nach Mondjahren rechnet. In Medina trat Mohammed, von Gedanken der Rache und Herrschsucht erfüllt, als Gesandter Gottes, als Haupt der Fluchtgenossen und als Gesetzgeber auf, ordnete die Liturgie und ließ eine Moschee (Medschdid = Bethaus) errichten, welche allen andern zum Vorbilde diente. Jetzt begannen aber auch die Rache gegen Mekka und die heiligen Kriege, d. h. die Raubzüge gegen seine Feinde, gegen Juden und Christen. Der Koran ist voll des Lobes und der Versprechungen für diejenigen, welche in den heiligen Krieg ziehen oder in demselben das Leben opfern. Aber erst die bewaffnete Wallfahrt, welche Mohammed im achten Jahre der Flucht, 630, unternahm, gab diesen bei den Arabern nicht ungewöhnlichen Fehden eine größere Bedeutung. Denn er bemächtigte sich dadurch des arabischen Zentralheiligtums und machte dasselbe, ausgestattet mit der Abrahamstradition, zum Heiligtum des Islam. Er verlegte die Kibla (Gebetsstellung) von Jerusalem nach Mekka (oder schon früher gegen die Juden?), rechtfertigte den Kampf mit den Ungläubigen, in welchem Gottes Hilfe sicher sei, und proklamierte einen beständigen Kriegszustand aller Gläubigen zum Angriffe gegen die andersgläubigen Araber. Nun fing er auch an, die gewaltsame Ausbreitung seiner Lehre in großartigem Maßstabe zu betreiben. Doch gelten heutzutage die Berichte über Gesandtschaften an fremde Höfe, namentlich an den Kaiserhof zu Konstantinopel, deren Zurückweisung den Gedanken an Rachekriege hervorgerufen haben soll, für erdichtet. Jedenfalls hinderte die bald eintretende Krankheit Mohammeds zunächst größere Unternehmungen. Er starb nach der „Abschiedswallfahrt" nach Mekka den 8. Juni 632 zu Medina.

---

[1] Sure 17; 53, 1 ff.

5. Die Beurteilung Mohammeds fällt bei den Biographen sehr verschieden aus. Im allgemeinen sind sie aber geneigt, demselben einen „guten Glauben" zuzuschreiben und den Vorwurf des Betrugs abzulehnen. Sie finden den Grund besonders darin, daß er im ganzen, den Verkehr mit Frauen ausgenommen, sehr einfach gelebt und arm gestorben ist, was unbegreiflich wäre, wenn er sich nur durch Herrschsucht hätte leiten lassen. Möhler meint sogar[1], die Voraussetzung, daß Mohammed als ein bewußter Betrüger die Religion nur durchaus zum Mittel der selbstsüchtigen Zwecke herabgewürdigt habe, sei des historischen Grundes entblößt und könne nur in den Augen jener haltbar erscheinen, welche die Dichtungen von Voltaire und die Goethesche Nachahmung derselben für Geschichte halten. Wenn man Mohammeds freilich ganz mythisch ausgeschmücktes Verhältnis zu dem Mönche Bahira[2], seinen wundersamen Zug für die Einsamkeit, sein verhältnismäßig sehr spätes, ganz eigentümliches Auftreten als Prophet, das kritische Verhalten der verständigen Chadidscha, die treue und durch die gefährlichsten Umstände erprobte Anhänglichkeit seiner nächsten Verwandten betrachte, so könne man in ihm ebensowenig einen gemeinen Betrüger entdecken, als wenn wir seine, des Beherrschers von Arabien, gesamte Nachlassenschaft, die in wenigen Kamelen und Maultieren nebst 100 Schafen und einem Haushahn bestand, unserem Nachdenken empfehlen. Auch erzähle sein Geschichtschreiber Abulfeda, daß Mohammed selbst, auf der Erde sitzend, seine Ziegen zu melken pflegte, selbst seine zerrissenen Kleider und Schuhe flickte, daß er gestorben, ohne sich auch nur mit Gerstenbrot nach Lust sättigen zu können, und oft in seinem Hause einen ganzen Monat lang kein Feuer angezündet worden sei. Er habe mit seinen Frauen und Kindern nur Datteln und Wasser genossen.

Indes scheint mir Möhler Mohammed und den Koran ebenso optimistisch zu beurteilen, wie, aus entgegengesetzten Motiven, die neuesten Biographen, die zum Teil (Doughty) den Mohammed „einen Propheten ohne Prophetie", aber auch einen „schmutzigen und perfiden Semiten" nennen und die „halbweibliche" semitische Rasse, welche keine andere Ehre kenne, die mehr als das Leben gelte, sehr gering schätzen. Es ist gewiß nicht zu bestreiten, daß Mohammed anfänglich von seiner Prophetenwürde überzeugt war und aus Betrübnis über den rohen Aberglauben und aus Mitleid mit der sozialen Not seiner Stammesgenossen den Glauben an den einen Gott Abrahams und ein befriedigendes Leben wieder her-

[1] Gesammelte Schriften I 367 ff. Döllinger, Judentum 367 ff. Nöldeke, Mohammed 2 ff. Sauffaye, Lehrb. I² 336 f. Dagegen Sprenger, Grimme, Goldziher, Moh. Stud. II 392 f.

[2] Rev. de l'Orient chrét. 1897, 439 ff.

zustellen suchte, aber es ist ebensowenig zu verkennen, daß er im Laufe der Entwicklung sich zu einem Pseudopropheten fortreißen ließ. Möhler selbst macht auf einige bedenkliche Berufungen auf Offenbarungen aufmerksam, durch welche die berechtigte Eifersucht des Harems und der häßliche häusliche Streit besänftigt und beigelegt werden sollten. Man braucht nur die betreffenden Suren (33 36 66) zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß hier von keinem „guten Glauben" die Rede sein kann. Die Verewigung dieser wenig schönen Vorkommnisse, die an sich den Charakter Mohammeds beflecken, ist eine Beschönigung gegen Vorwürfe, nicht ein Beweis der guten Meinung. Mohammed hat 11 Weiber gehabt, 14 Verbrechen begangen, Karawanen beraubt und Attentate verübt. Diese Erscheinungen stehen aber im Koran nicht vereinzelt. Die starke Konnivenz an die Sinnlichkeit, die verlockende Aussicht auf die „unbefleckten Frauen" im Paradies, welches namentlich für den Krieg mit den Ungläubigen in Aussicht gestellt wird, sind religionsgeschichtlich so auffallend, daß sie unmöglich guter Absicht entstammen können.

Denn auch wenn wir diese persönliche Ethik Mohammeds arabisch-menschlich, nach jenen sittlichen Anforderungen, die an einen vollkommenen Araber gestellt wurden, und nicht nach rein menschlicher Ethik prüfen, so sind seine Fehler selbst nach der arabischen Sittenlehre noch keine Tugenden. Mohammed hat alle Schranken, welche sonst die arabischen Sitten und Gewohnheiten zur Verhütung dessen, was selbst seine Stammesgenossen Ausschweifung, Vergehen und Verbrechen nannten, festzusetzen pflegten, verletzt, sich sogar mit seinen Anhängern für göttlich ermächtigt dazu gehalten[1].

6. Aber auch die theoretische Betrachtung läßt einen solchen Schluß nicht zu. Mohammed erfindet die Abrahamstradition für die Kaaba und verlangt hierfür wie für den Koran Glauben. Er beruft sich, um seinen Prophetencharakter und die Analogie mit der Geschichte des jüdischen Volkes zu beweisen, immer wieder darauf, daß die „Schriftbesitzer" die heiligen Schriften gefälscht oder, wie die wahrscheinlichere Deutung zeigt, mißverstanden[2] haben, indem sie die auf ihn, den verheißenen Propheten, lautenden Stellen nicht so erklärten. Wäre es nun nicht seine Pflicht gewesen, eine unverfälschte heilige Schrift, ein Evangelium vorzulegen? oder, da er die Heilige Schrift überhaupt nicht gelesen hatte, eine genauere Untersuchung anstellen zu lassen? Mohammed tat dies aber niemals. Die Juden und Christen haben sich wohl im Altertum auch Vorwürfe über Schriftfälschungen gemacht, sie hatten aber hierfür einen äußeren Grund,

[1] Sauffaye, Lehrb. I² 348.

[2] Grimme, Mohammed I 68 f; II 101 ff. Sauffaye a. a. O. I² 342.

weil das Alte Testament in zwei verschiedenen Texten vorlag. Mohammed befand sich dagegen nicht in dieser Lage, und seine Vorwürfe sind erwiesenermaßen ungerechtfertigt. Wie es sich also mit dem Anfange verhalten möge, in der späteren Zeit ist seine prophetische Gewissenhaftigkeit stark im Abnehmen begriffen. Er gab die späteren Offenbarungen, die er mit Bewußtsein und Überlegung unter Benutzung fremder Erzählungen anfertigte, ganz wie die ersten Erzeugnisse seines glühend erregten Gemüts für durch Engel gebrachte Botschaften und Zeugnisse seines prophetischen Geistes. Ein guter Teil des Korans kann nur einem Pseudopropheten beigelegt werden.

Gewiß darf man auch hier sagen, daß die gewaltige Wirkung des Islam nicht aus einem Betrug zu erklären sei, aber der anfänglich durch seine ekstatischen Zustände Betrogene wurde allmählich, von den Verhältnissen gedrängt, zu einem mehr oder weniger bewußten Betrüger. Sein eigenes, zugestandenes sinnliches Wesen hat neben dem politischen Streben nach Unabhängigkeit von der persischen Herrschaft dazu beigetragen, der Sinnlichkeit, diesem irreligiösen Stimulus im Islam, den weitesten Spielraum zu gestatten und seine große und schnelle Verbreitung unter den sinnlichen und sittlich tiefstehenden, aber national und freiheitlich gesinnten Stämmen zu befördern. Das Ungestüm seiner späteren Periode, der Haß gegen seine Feinde, welcher im Koran häufig durchblickt, die Empfehlung des Vernichtungskrieges, geben eine Erklärung für die andern Waffen zu der schnellen Verbreitung des Islam, sind aber nicht geeignet, die prophetische Würde zu erhöhen. Die Berufung auf den ausschweifenden Kult der alten Semiten entschuldigt Mohammed nur insofern, als er den Geist und die Neigung seines Stammes und Volkes gut kannte und zu benutzen wußte. Da er aber das Judentum und Christentum, wenn auch durch Haggade und Apokryphen vielfach verunstaltet, doch den leitenden Ideen nach wohl kannte, so mußte von ihm ein edleres religiöses Bewußtsein verlangt werden als von den alten, damals überwundenen Hierodulen. Mohammed fiel aber selbst unter das Herkommen zurück. Die Uneigennützigkeit, welche die Verhältnisse und die Klugheit diktierten, kann diese Bedenken allein nicht beseitigen, die Herrschsucht wußte aber Mohammed gut damit zu vereinigen. Wir können daher auch Nöldeke nicht beistimmen, wenn er trotz des „frommen Betrugs" und der sittlichen Mängel bemerkt: „Dennoch bleibt Mohammed im allgemeinen (!) ein edler Charakter mit erhabenen Zwecken, und seine Fehler sind mehr der zu wenig ausgebildeten Denk- und Urteilskraft, als dem Herzen zur Last zu legen."

7. Die Lehre Mohammeds ist im kanonischen Buche der Moslimen, im Korân (Vorlesung, Verkündigung, von קָרָא = Abschnitt der Vor-

leſung oder alle zuſammen), deſſen hohes Lob im Buche ſelbſt wiederholt, im Gegenſatze zu den heiligen Büchern der Juden und Chriſten, geſungen wird, niedergelegt[1]. Er beſteht aus 114 Suren (שׁוּרָה = Reihe, Linie). Mohammed ſelbſt hatte Sorge getragen, daß die ſeit ſeinem 40. Jahre ihm gewordenen Offenbarungen aufgeſchrieben wurden, wenn er auch zur Sammlung des Ganzen nicht aufmunterte. Er hat dieſes „vom Himmel gekommene Buch" als den beſten Beweis ſeiner Sendung bezeichnet. Der erſte Kalif Abubekr ließ die zerſtreuten Blätter und Aufzeichnungen der Länge nach, ohne Rückſicht auf die chronologiſche Ordnung zuſammenſtellen. Wegen bedeutender Abweichungen der vielfachen Abſchriften veranſtaltete der dritte Kalif Osman (ca 653) eine einheitliche Rezenſion, welche in vielen Abſchriften verſandt wurde und heute noch der offizielle Text iſt. Die andern Handſchriften wurden vernichtet, um dem Streit ein Ende zu machen und die Einheit der Moslimen zu fördern.

Es mag ſein, daß im Urtexte der Koran ein poetiſch ſchönes, religiös anregendes Buch iſt, wie Kenner behaupten. Vielleicht erſcheint auch ſein den abendländiſchen Ohren fremd klingender Inhalt etwas beſſer, wenn man ihn vom orientaliſchen Standpunkte und von der Geſamttradition des Islam aus auffaßt; im übrigen wird mancher geſtehen, daß ihm bei der Lektüre die günſtigen Seiten faſt ganz entgangen ſind über den langweiligen Wiederholungen trivialer Anordnungen und religiös intereſſeloſer Berichte. Über häuslichen und kriegeriſchen Kämpfen verliert man den tief religiös-ſittlichen Fond. Das überall lodernde Feuer des religiöſen Fanatismus läßt ſelbſt die chriſtlich lautenden Stellen über Duldung und Wohltätigkeit nicht in günſtigem Licht erſcheinen. Um aber nicht ſubjektiv einſeitig zu urteilen, füge ich das Urteil eines bekannten Lehrers des Koran, Derenbourg, bei. Dieſer ſagt, es ſeien im Koran mindeſtens zwei Drittel angefüllt mit „banalen Apoſtrophen, Angriffen gegen andere Religionen, Erregungen des Zornes und der Ungeduld gegen das Schickſal, Kriegsbulletins, mit Stücken, die in einem ſehr nachläſſigen Stile geſchrieben worden ſeien zur Zeit, als der Prophet, entmutigt durch die Kämpfe, welche er aushalten mußte, ſelbſt nicht an ſeine Miſſion zu glauben ſchien."[2] Indes iſt der originelle Ausdruck des Korans, welchen Mohammed ſeinem originellen Glauben zu geben wußte, nicht nachzuahmen und bleibt die klaſſiſche Form der mohammedaniſchen Lehre und Literatur. Die Sunna (Gewohn-

[1] Baumgartner, Weltliteratur I 350 ff.

[2] Rev. de l'hist. des rel. I (1886) 294. Vgl. Nöldeke, Mohammed 44. Baumgartner: Stimmen aus Maria-Laach I (1894). Sauſſaye (Lehrb. I² 351 f) lobt ihn. Ebenſo Grimme, Mohammed II: Einleitung in den Koran, 1895. Vgl. auch Goethe, Weſtöſtl. Divan: Werke XIV (1868), 135.

heitsrecht), welche auf Traditionen über Mohammed beruhen soll, wurde schon im 1. Jahrhundert als der Richter über den Koran betrachtet.

8. Für die Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre ist das sunnitische System maßgebend. Nach einheimischen Schriftstellern umfaßt das Glaubensbekenntnis sechs Punkte: den Glauben an Gott, die Engel, die heiligen Bücher, die Propheten, die Auferstehung und den Gerichtstag, die Prädestination. Der Hauptgrundsatz des Islam ist der absolute, abstrakte, exklusive Monotheismus, welcher das göttliche Wesen ebenso unabhängig, allmächtig, willkürlich darstellt, als den Menschen abhängig, ohnmächtig, fatalistisch. Dies ist der „Kern des Judentums, übertragen auf arabischen Boden". Gottes Allmacht ist Willkür; des Menschen Macht ist, ein blindes Werkzeug des Allmächtigen zu sein, um sicher das von Ewigkeit her gesetzte Ziel erreichen zu können. Zwar werden die Engel als Zwischenglieder anerkannt, aber sie erscheinen als so untergeordnete Diener Gottes, wie etwa die Hofkreaturen am Hof eines orientalischen Despoten. Sie müssen vor dem eben erschaffenen Adam auf die Knie niedersinken[1]. Doch ist im Islam nur vor Allâh die Kniebeugung erlaubt, aber vor keinem Menschen, auch nicht vor dem Fürsten.

Die Trinitätslehre war zwar dem Mohammed aus dem Christentum bekannt, er faßte sie aber, vielleicht durch christliche Sekten veranlaßt, als Vater, Sohn und Maria auf[2] und bekämpfte sie in dieser Form, die auch moderne Religionsphilosophen dem Katholizismus vorwerfen, mit Recht, aber auch in der richtigen Form (Sure 3, 1) mit Unrecht, weil er mit vielen Orientalen bloß von der sinnlichen Auffassung zwischen Vater und Sohn ausging und lediglich durch die Macht des einen Herrschers die Welt erklären wollte. Im übrigen ist ihm Christus der Messias, der Sohn Marias, welcher hoch zu stellen ist, aber keinen Anspruch auf göttliche Ehren besitzt. Christus hat zu Mohammed dieselbe Stellung, wie Moses zu Christus, denn er hat die Ankunft des Propheten Allâhs, „des Siegels der Propheten", vorausgesagt. Allmählich rückte dann auch Mohammed selbst in die Stelle Christi ein und wurde ähnlich als der Mittler zwischen Allâh und den Gläubigen dargestellt, wie Christus es wirklich ist. Allâh ist groß, und Mohammed ist sein Prophet. Nur durch den Propheten ist es möglich, zu Gott zu gelangen, Sündennachlassung zu erhalten. Niemand, der an ihn glaubt, kann absolut verdammt

---

[1] Theol. Quartalschr. 1882, 91 ff. Kuenen, Volksreligion 27 ff.

[2] Vgl. die Trinitätslehre in Ägypten oben S. 181. Stud. u. Krit. 1888, 279. Sure 5, 125; 82; 4, 169. Über ähnliche Vorwürfe der Religionsphilosophen gegen die katholische Marien- und Heiligenverehrung vgl. Schell, Gott u. Geist I 90 ff.

werden[1]. Mohammed ist aber nicht bloß an die Araber, sondern an alle Menschen gesandt. Durch besondere Gesandte an die arabischen Fürsten suchte er die Anerkennung zu erwirken[2]. So wurde Mohammed über Christus gestellt, der innere Wert seiner Botschaft dem Evangelium übergeordnet. Das Gebet um Schutz und Fürbitte richtet sich im Widerspruch mit den Prinzipien vom alleinigen Gott an seinen Propheten. Zur Gebetszeit ruft der Imam (Geistliche) vom Minaret herab: Allâh ekber, Allâh ekber, Allâh ekber! Lâ illâ lâ il Allâh. Mohammed ressul Allâh. Gott ist groß. Es gibt keinen Gott außer Allâh, und Mohammed ist sein Prophet.

9. Einen Beweis für diesen Anspruch konnte Mohammed nicht führen. Es war nicht bloße Bescheidenheit, wenn er die Wunderwirksamkeit von sich ablehnte, aber es ist ein Beweis dafür, daß man den Mangel göttlicher Beglaubigung schon zu seinen Lebzeiten fühlte, wenn wieder im Koran erzählt wird, daß die Araber Wunder von ihm zu sehen wünschten. Die Ungläubigen sagen, heißt es, der Koran ist nichts anderes als eine selbstgedachte Lüge, woran ihm andere (nämlich Juden) geholfen haben.... Auch sagen sie, er enthält nur Fabeln der Alten, die er (Mohammed) abgeschrieben und die er sich abends und morgens vorlesen läßt.... Sie sagen: Was für ein Gesandter ist das doch! Er ißt ja Speisen und geht in den Straßen umher wie wir. Wenn nicht ein Engel zu ihm herabsteigt und als Prediger mit ihm kommt, oder wenn ihm kein Schatz herabgeworfen wird, oder wenn er keinen Garten erhält, woraus er seine Nahrung zieht, so glauben wir nicht. Darauf verweist Mohammed nicht bloß auf die Wunder der göttlichen Macht in der Natur und Schöpfung, sondern er läßt auch Allâh sagen[3]: „Es hindert uns nichts, dich mit Wunderzeichen zu senden, als nur der Umstand, daß auch die früheren Nationen diese des Betruges beschuldigten.... Wir schicken nun keinen Gesandten mehr mit Wunderzeichen, als nur um Schrecken einzuflößen." Diese Abweisung ist nicht nur eine Ausflucht, sondern sie beweist auch, daß es in der späteren Zeit mit dem „guten Glauben" nicht allzu weit her war. Mohammed ist bereits der schlaue Religionsstifter, um so mehr zielbewußt, als ihm die Vereinigung der religiösen und politischen Macht von Anfang an feststand und die physische Gewalt als Hauptmittel galt. Auch die bekannte Antwort, welche Jesus auf die Vorwürfe über ihn und Johannes gab (Mt 11, 16 ff), stellt keine Analogie her, denn Jesus konnte wirklich darauf hinweisen, daß die Weisheit durch ihre Werke gerechtfertigt werde.

[1] Sure 19, 7; 21, 14; 22, 14 u. a. Theol. Quartalschr. 1882, 91. Gabrieli, Gesù Cristo nel Qorano, 1901.

[2] Wellhausen, Skizzen IV 87 ff.

[3] Sure 25, 1 ff; 26, 1 ff; 17, 92—96. Ullmann, Koran 233.

Wie Mohammed ein voller und ganzer Mensch sein wollte (Sure 6) und keinerlei Wundermacht beanspruchte, so machte er auch keinen Anspruch auf den Besitz der Weissagungskunst und besonderer Geheimnisse. Er ist nur „der erste Bekenner des Islam", ein „gutes Beispiel für diejenigen, welche ihr Vertrauen auf Gott setzen", der „keineswegs die Schätze Allâhs besitzt, noch vor andern weiß, was verborgen ist, noch ein Engel zu sein behauptet". Er will nicht einmal „ein Vater der Gläubigen" sein, sondern nur der Gesandte Gottes und der letzte der Propheten, ein Prophet, welcher Gott viel näher steht als die Propheten und Gesetzgeber anderer Religionen. Darin besteht seine Größe. „Es ist die gigantische Auffassung der Gottheit, welche den Islam hindert, seinen Offenbarer über die Menschheit zu erheben, ihn einigermaßen an der Gottheit teilnehmen zu lassen, was ein Angriff auf die absolute Unzugänglichkeit dieses Gebietes wäre." [1] Es ist nicht Kleinheit des Propheten sondern die unendliche Größe Allâhs, welche den Islam zwingt, seinen Propheten so zum Menschen zu machen, wie es Mohammed ist. Er hat sich selbst so gezeichnet, aber er hatte auch, wie gezeigt wurde, Grund dazu.

Wenn sich nun Mohammed doch auf Offenbarungen Gottes beruft und damit allen Widerspruch niederschlägt, so hat gewiß nicht der abstrakte Einheitsbegriff des Monotheismus diese Stellung verschuldet. Diese Betonung der göttlichen Macht und menschlichen Ohnmacht, der Unbegreiflichkeit der Ratschläge Gottes und des willkürlich verhängten Schicksals konnte unmöglich aus einer unbewußten ekstatischen Richtung hervorgehen. Der Charakter des Stifters muß zur Erklärung beigezogen werden. Ohne die Persönlichkeit Mohammeds ist der Islam gar nicht begreiflich. Der despotische Monotheismus im Glauben ist bloß erklärlich, wenn der Liebe des Evangeliums aus andern Gründen das Herz verschlossen wurde. Nicht nur ist von einer aus höherer Natur stammenden Offenbarung oder Inspiration keine Rede, man mußte sich auch bald dessen bewußt werden, daß dem so sei.

10. Die Dogmatik des Islam hat trotz aller Konnivenz doch daran festgehalten, daß Mohammed nicht wegen seiner Vollkommenheit berufen worden sei. Es sei vielmehr ein Akt purer göttlicher Willkür gewesen. Anders war es aber mit der Tradition[2]. Die Späteren haben das begreifliche Bedürfnis gefühlt, ihn über die Sphäre des gewöhnlichen Menschen hinaus in das Gebiet des Übernatürlichen zu erheben, ihm die Wunderkraft und höheres Wissen beizulegen. Sie haben aus dem Propheten, welcher die höhere Kraft und das übermenschliche Wissen von sich ablehnte, einen

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1886) 260. Goldziher, Moh. Stud. I 5. Grimme, Mohammed II 79 ff.

[2] Goldziher a. a. O. II 1 ff 275 ff 382 ff.

Thaumaturgen und ein göttliches Wesen gemacht. Er mußte andern Propheten, besonders Christus, gleichgestellt werden. Hatte Mohammed die Juden und Christen der Mißdeutung der heiligen Schriften beschuldigt, so suchten die Späteren nachzuweisen, daß die Schrift wirklich auf ihn hinweise (Dt Kap. 23), und machten selbst den Parakleten für ihn geltend. Bald war der ganze Prophet fertig. Die große Menge wollte nicht Gott allein, sondern auch sonst ein Wunderbares und Übernatürliches. Man glaubte von Anfang an nicht an den Tod Mohammeds.

Später suchte dies auch die Dogmatik spekulativ zu beweisen. „Hier, wie oft anderwärts, hat sie die Einfachheit, die volle Erhebung des ursprünglichen Gedankens des Islam entstellt und mit muselmännischen Stoffen einen Philosophen der mohammedanischen Religion fabriziert." [1] Indem beim Islam wie bei keiner Religion so genau zwischen dem Ursprunge der Religion und der Fortbildung unterschieden werden kann, indem er gleichsam mit dem Stolze eines Parvenu seinen geringen Ursprung mit seiner stolzen Höhe vergleicht, hat er der Religionsgeschichte ein unschätzbares Mittel gegeben, eine gewaltige religiöse Entwicklung historisch klarzulegen. Das Judentum und Christentum dagegen verbergen nicht etwa ihren wahren Ursprung, sondern sie treten von Anfang an mit dem Stempel des Übernatürlichen versehen auf.

11. Ein weiteres Mittel, die Kluft zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch auszufüllen und dem natürlichen Bedürfnisse des Herzens nach einer Vermittlung zur Verbindung mit Gott entgegenzukommen, ist die Heiligenverehrung. Der Koran kennt eine solche nicht. Sie widerspricht geradezu seiner Vorstellung von dem einzigen, unnahbaren Gott. Man darf nur einen Gott verehren, nur einen Gott anrufen, und auch diesen ohne Beihilfe bildlicher Darstellungen. Jeder Anthropomorphismus ist streng verboten. Nicht einmal die Augen soll man beim Gebet zum Himmel erheben. Für kein anderes Wesen kennt der Koran irgend einen Kult. Die Märtyrer und Gerechten sind glücklich im Paradies, haben aber keinen Einfluß auf die Lebenden, genießen keine Verehrung (Sure 9, 31). Selbst auf den Kirchhöfen ist alles gleich, ohne Schmuck. Allein die Derwische und Ulemâs [2], welche im Geruch der Heiligkeit geblieben sind, haben das Recht zu einem vollständigen Monument.

Und dennoch, wie schnell und gewaltig drang die Verehrung der Heiligen, nicht bloß der verstorbenen, sondern auch der noch lebenden (Marabut) Santone, wie eine wahre Anthropolatrie in den Islam ein!

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1886) 264; I (1889) 77.

[2] Theol. Quartalschr. 1840, 358 ff.

Zwar durften keine Bilder von ihnen gefertigt werden, da der Islam die Bilder verwirft und nur mit der Kaaba eine widersprechende Ausnahme macht; auch waren die Reliquien selten, aber die Kirchen über den Gräbern (Kubba) der Heiligen, welche nicht kanonisiert, sondern durch die allgemeine Volksvorstellung zu ihrer Würde erhoben wurden, waren das Ziel ausgedehnter Wallfahrten. Die Heiligen wurden als die wirksamsten Beschützer der Gläubigen angerufen. Auch die Legende war nicht weniger tätig. In echt orientalisch-phantastischer Weise, welche stets auf das Übertriebene, Unwahrscheinliche, Enorme, Kolossale ausgeht, wurden Wunder auf Wunder gehäuft und eine groteske, abenteuerliche muselmännische Hagiologie geschaffen. Vorwiegend waren die Heiligen der Männerwelt entnommen, doch sind es nicht wenige Frauennamen, welche den Gegenstand der Heiligenverehrung bilden. Die Heiligen, Wâlîs (d. h. die Nahestehenden, Anhänger, Freunde), spielen bis heute, besonders im orthodoxen Marokko, die größte Rolle im Kulte des Islam[1].

Der Muselmann genießt das Diesseits, aber seine fatalistische Hoffnung ist auf das Jenseits gerichtet, auf das Paradies, welches dem wahrhaft Gläubigen nicht entgehen kann. Die Verheißungen auf die Belohnung im Jenseits sind ebenso zahlreich im Koran als die Androhungen des ewigen Feuers in der Hölle. Letztere richten sich freilich vornehmlich gegen die Ungläubigen. Die Paradiesesfreuden sind sinnlicher Art, erinnern durchaus an den Harem. Die Schilderung der ewigen Glückseligkeit der Frommen und der Höllenqual der Bösen war eines der mächtigsten Verbreitungsmittel des Islam. Auch eine Wiederkunft Christi lehrte Mohammed[2].

12. Die Moral des Islam ist damit hinlänglich angedeutet. Sie steht mehr auf dem Standpunkte des Alten als des Neuen Testaments. Aber anzuerkennen ist, daß hierüber der Koran manchen guten Grundsatz und viele schöne Stellen enthält. Aus dem Munde Mohammeds hörten die Leute von Mekka und die zügellosen Herren der Arabischen Wüste zuallererst durch einen ihresgleichen den Gedanken aussprechen, daß Verzeihen keine Schwäche, sondern Tugend sei, und daß man durch das Vergeben erlittener Unbill nicht gegen die Norm der rechten Murawwa (Tugend) verstoße, sondern vielmehr die höchste Murawwa übe: „in Allâhs Wegen wandle“[3]. Zorn und Rache werden verboten. Durch Verzeihung

[1] Himpel: Theol. Quartalschr. 1882, 86 ff 206 ff. Goldziher: Rev. de l'hist. des rel. II (1880) 257 ff; I (1902) 208 ff. Sauffaye, Lehrb. I² 378 ff. Globus 1897, 233 ff. Ratzel, Völkerkunde II² 411 ff.

[2] Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam, 1895.

[3] Goldziher, Moh. Studien I 17 35. Sure 3, 128; 23, 98; 24, 22.

gelangt der Gläubige ins Paradies. Er muß aber auch Allâh um Verzeihung bitten, denn Allâh (in der zweiten Periode des Islam) verzeiht Sünden und sendet reichlichen Segen vom Himmel herab.

Die guten Werke des Alten Testaments, namentlich der Schutz der Witwen und Waisen, werden angelegentlich empfohlen. Lohn und Strafe werden nach denselben bemessen werden. Freilich ging es bei den Moslimen (Rechtgläubigen) wie bei den Juden. Das äußere Werk, die genaueste Erfüllung des Gesetzes gewinnt und verdient das Heil und die ewige Seligkeit, die demütige Gesinnung, das reuevolle Sündenbewußtsein, die edleren Gefühle des Herzens kommen kaum zur Geltung, werden gewaltsam und roh unterdrückt. Die Selbstsucht im Genuß und Besitz ist die einzige Triebfeder, die Sinnlichkeit der Mittelpunkt des sittlichen Lebens.

Dies kommt namentlich in der Polygamie zum Ausdruck, welche, bezeichnend genug, in gleichem Verhältnis zum Vermögen dem Moslim eine größere oder kleinere Zahl von Frauen gestattet, gerade so wie er mehr oder weniger Kamele haben kann. Der Koran erlaubt zunächst nach jüdischer Gewohnheit[1] nur vier Frauen, gibt aber ein unbegrenztes Recht auf Sklavinnen. Mohammed kann hierfür weder mit der Unkenntnis des religiösen noch mit der des sittlichen Lebens entschuldigt werden. Denn bis ins kleinste Detail gehen die oft wiederkehrenden Vorschriften hierüber. Die raffinierte Darstellung beweist, wie gut er die auch von ihm selbst erprobten Folgen dieser Institution vorausgesehen, wie klug er den Nutzen für seine Politik vorauszuberechnen wußte.

13. Ist aber die Vorschrift des Korans nicht über den häßlichen Mißbrauch vieler muselmännischen Völker erhaben? Wohl; nicht nur wird die gute Behandlung der Frauen empfohlen, sie werden sogar fast auf die gleiche Stufe mit den Männern gestellt. Die Pflichten des Gläubigen gegen seine Familie werden den Pflichten gegen den Glauben gleichgestellt. „Für die Moslimen und Moslimennen, für die gläubigen Männer und Frauen, für die wahrhaftigen, geduldigen, demütigen Männer und Frauen, für die Almosen gebenden und für die fastenden und für die keuschen Männer und Frauen, die oft Gottes eingedenk sind, hat Gott Versöhnung und großen Lohn bereitet" (Sure 33). Sind aber die Mißbräuche nicht zahlreicher als die Gebräuche, liegt nicht der Mißbrauch in der Institution? Ist nicht auch bei den „zivilisierten" Türken die Frau machtlos der Laune und Willkür des Mannes überliefert?[2] Sie erscheint nur als „Gefäß für das

[1] Sepp, Leben Jesu IV[4] 291 ff. Rev. de l'hist. des rel. I (1897) 124 f.

[2] Sauffaye, Lehrb. I[2] 361. Über die Veranlassung zur Verschleierung s. Baumgartner, Weltlit. I 346, zum Mantel des Propheten I 349.

Kind" und Spielzeug der Sinnlichkeit. Nur die Quantität, nicht die Qualität gilt. In Tunis und Marokko mästen sich die Frauen. Damit hängt das ganze Elend des Familienlebens, die Kulturfeindschaft des Islam zusammen. Das Haremsleben entnervt Männer und Frauen. Gewohnheit und fatalistische Ergebung hindern allerdings an lauten Klagen.

Eine Sultanstochter von Zanzibar, die von einem Hamburger Kaufmann aus dem Harem entführt und zu einer deutschen Bürgersfrau gemacht worden war, gab nach dem Tode ihres Mannes ihre Erfahrungen in Memoiren heraus[1]. Emilie Ruete preist den Islam, weil er die Frömmigkeit und Zucht bewahre, und verurteilt unsere Zivilisation, weil sie nur zum Unglauben und zur Schlechtigkeit führe. Gelangweilt von dem philisterhaften Leben einer deutschen Hausfrau sehnt sie sich nach den Freuden des Haremslebens und der spielenden Nichtstuerei der arabischen Frauen zurück. Aber ihre Schilderungen dieses vorgeblichen Paradieses sind gerade ein schlagender Beweis für die alles Ideale erstickende und alles Edlere ansteckende Pest der Polygamie, des Haremslebens und der weiblichen Sklaverei. Leider können diese kläglichen sozialen Zustände nicht gebessert werden, wo der Islam herrscht. Das Experiment wurde bereits gemacht. Denn es besteht eine absolute Inkompatibilität des Gemüts zwischen uns und den Arabern. Weder die Zeit noch die Politik noch die Missionäre können hieran etwas ändern. Die Antipathie ist vorhanden, und sie wird fortbestehen.

Verbindet man damit die entsittlichende Sklaverei, welche der Islam aus der altheidnischen Zeit übernommen hat, prinzipiell anerkennt und tatsächlich, oft grausam in ausgedehntem Maße durchführt, so wird man sich des Schmerzes nicht erwehren können über die schrecklichen Verirrungen, welchen ein großer Teil der lebenden Völker überantwortet ist. Es mag ja sein, daß die Sklaverei im Orient anders zu beurteilen ist und der

[1] Emilie Ruete, Memoiren einer arabischen Prinzessin, 1889. Rev. des Deux M. I (1889) 817 ff 850 f. Eine teilweise Verteidigung gibt Goldziher, Moh. Stud. II 295 ff; vgl. aber ebd. I 124. Rev. des Deux M. III (1888) 278 f. Die milde Behandlung der Sklaven und die Notwendigkeit des Sklavenwesens verteidigen auch Ratzel (Völkerkunde II² 36 ff), Socin (Theol. Lit.-Ztg. 1889, Nr 16). Ein düsteres Bild über den Einfluß des Islam in Afrika durch das Haremsleben und der davon unzertrennlichen Sklaverei entwirft Fritsch: Verunstaltungen der Genitalorgane im Orient: Zeitschr. f. Ethnologie 1894, 455 ff. Comte de Castrie (L'Univ. cath. 1897 Mars, 404 f) stellt nach Beobachtungen in Algier die Moral des Islam, was die Praxis anbelangt, weit über die des Christentums. Chamberlain (Grundlagen 44) findet im familiären und sozialen Leben der Türken ein wahres Idyll, in welches nur der Christ die Hefe der Zwietracht hineinwerfe! Vgl. auch Smith, A. T. 317.

Islam auf die Hausſklaverei durch ſittliche Vorſchriften und geſetzliche Verordnungen eingewirkt hat, aber dies bedeutet doch nur eine Milderung des Elends, da der Sklave und Ungläubige rechtlos ſind. Die grauſamen Sklavenjäger in Afrika ſind arabiſche Muſelmänner; in Ägypten trafen die Engländer organiſierte Handelskompanien mit Sklaven. In Kairo waren 1883 noch 32 Sklavenhändler.

14. Von ſonſtiger „Moral" iſt nicht viel beizufügen. Die Blutrache beſteht trotz des Korans fort. Die Beſchneidung gilt als ein Geſetz, obwohl ſie im Koran nicht formell vorgeſchrieben iſt. Ebenſo iſt nach jüdiſchem Vorbilde der Genuß des Schweinefleiſches und des Blutes verboten. Im ſiebten Jahre der Hedſchra hat Mohammed auch den Genuß des Weines verboten (Nabatäer, Manichäismus?). Obwohl einzelne Araber, beſonders die Nomaden, ſchon vorher ſich des Weines enthielten[1], ſo fand doch das Verbot einen heftigen Widerſtand, der noch lange nach Mohammeds Tod fortwirkte. Die arabiſche Dichtkunſt verherrlichte noch Jahrhunderte hindurch den Wein. Doch wurde der Antialkoholismus eine Hauptquelle der ſittlichen Superiorität der Muſelmänner.

Vor dem Gebet hatten die Araber den entſchiedenſten Widerwillen bekundet. Daher wurde ein chriſtliches Wort „Salât" für den Gottesdienſt (einſchließlich des Koran) entlehnt. Der Koran macht dagegen die Gebetszeremonie zu den urſprünglichſten und weſentlichſten Einrichtungen Mohammeds. Es wurde zuerſt drei-, dann fünfmal täglich vorgeſchrieben; die Richtung nach Mekka wurde anbefohlen, aber die Möglichkeit einer andern Richtung offen gelaſſen[2]. Das Faſten iſt namentlich für den Monat Ramadhân geboten, aber nicht mit geiſtigem Faſten verbunden. Dies beweiſt die Bemerkung hinlänglich, daß während der Faſtenzeit des Nachts alles erlaubt ſei. Wie unendlich zarter und edler behandelt der hl. Paulus 1 Kor Kap. 7 dieſe Dinge! Im Kultus, deſſen Opfergebräuche beſchränkt wurden, iſt nirgends von der Sünde, von dem Schmerze des Gewiſſens die Rede, ein reines Herz und eine ſittliche Geſinnung bezweckt. Vielmehr dreht ſich alles um den Willen eines deſpotiſchen, willkürlichen, abſtrakten Gottes. Nirgends in der Religion iſt eine ſo gerade und unbeugſame Mauer zwiſchen der unendlichen Gottheit und dem ſchwachen und beſchränkten Menſchen gezogen. Die Fakirs und Derwiſche, eine Art Mönchsorden, der im 12. und 13. Jahrhundert aus dem Sufismus hervorgegangen iſt[3], können mit den

[1] Goldziher, Moh. Stud. I 26 ff 32. Keßler, Mani I 65. Schultz, Altteſt. Theol. 83. Smend, Religionsgeſchichte 153. Sellin, Beiträge z. A. T. II 1, 127 ff 180 ff. [2] Sauſſaye, Lehrb. I² 342 358 ff.

[3] Ebd. I² 381 f. Die Prieſter heißen Fakirh (Kath. Miſſionen 1898, 223 ff. Allg. Ztg. 1900, Beil. 91; 1903, 284). Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 8 ff.

sinnebetäubenden Tänzen und Freßkünsten und Verwundungen über den Abstand nur täuschen, nicht hinweghelfen. Als die fünf „Pfeiler" der Religion gelten Bekenntnis, Gebet, Fasten, Wallfahrt (nach Mekka), Almosen[1]. „Um Lohn und Strafe, sinnliche Lust und sinnlichen Schmerz, Macht und Herrschaft, Furcht und Hoffnung dreht sich der Islam."

Grausamkeit und Wollust, die nach ihren beiden Seiten hin entzündete Sinnlichkeit haben das Leben der Länder, die der Islam gewann, verpestet. Der Islam hat das Semitentum durch seinen sinnlichen Fatalismus zu einem Firnis verdichtet, der alles Wachstum freien, eigenartigen Volkswesens zerstört. Er ist Völkerparasit, schafft, wo er zur Alleinherrschaft kommt, nur Völkermumien[2]. Wie Goldziher in dieser Moral die goldene Mitte zwischen Judentum und Christentum finden kann, ist unbegreiflich.

15. Im Verhältnis zum Christentum blieb sich Mohammed nicht gleich. In vielen Stellen des Koran ist ein friedliches Verhalten gegen die Christen vorgeschrieben. Von der späteren Feindschaft bis zur Ausrottung des Christentums ist keine Spur zu finden. Mohammed erklärt, die Behauptung, nur eine Religion sei die wahre, beruhe auf einem unerträglichen Irrtume. Die Verschiedenheit der Religionen habe ihren Grund in der Anordnung Gottes, und es werde sich erst im jenseitigen Leben herausstellen, auf wessen Seite die Wahrheit sei. Für die Juden, Christen und Mohammedaner genüge es, dem ihnen bekannten Worte Gottes entsprechend zu leben und sich zu bemühen, am Tage des unerbittlichen Gerichtes Rechenschaft zu geben[3]. Allein der Koran hat auch entgegengesetzte, und zwar zahlreichere Stellen, welche die andern wieder aufheben. Es wird förmlich vorgeschrieben, das Christentum zu verdrängen, auszurotten (Sure 9).

Wie hebt sich dieser Widerspruch? Will man nicht mit den muselmännischen Gelehrten rein kasuistisch nach der Zahl der Stellen entscheiden, so bietet sich zunächst der zeitliche Unterschied dar. Dieser ist aber schwer zu bestimmen, weil über die Aufeinanderfolge der Suren nur nach inneren Gründen entschieden werden kann. Aber auch die Änderung der Gesinnung bei Mohammed wäre zu erklären. Im allgemeinen begann mit der Flucht nach Medina die kriegerische Seite. Weil die Juden, auf deren Sympathien er gerechnet, sich von ihm abwandten, so betrachtete er sie als seine Feinde. Die Änderung der Kibla von Jerusalem gegen Mekka

[1] Sure 2, 180. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon V² 854. Grimme, Mohammed II 115 ff. Rev. des Deux M. I (1889) 839 ff.

[2] Rocholl, Philos. d. Gesch. II 311 f.

[3] Sure 4, 105; 5, 21 56. Möhler, Ges. Aufsätze 362 ff. Goldziher a. a. O. I 51 f 70 ff.

war ein Zeichen der veränderten Stellung. Hat Mohammed auch wegen seines allgemeinen Grundsatzes, daß alle geoffenbarten Religionen wahr seien, nie zum Kampfe gegen die jüdische und christliche Religion aufgestachelt, so bezeichnet er doch Juden und Christen (Giaurs) als Betrüger und Gegner seiner Nationalreligion. Die Raubzüge trafen sie mit besonderer Härte. Die zahlreichen Juden und Christen in Arabien ließen es Mohammed als klug erscheinen, dieselben nicht alsbald auf die Proskriptionsliste zu setzen. Deshalb ist es unrichtig, daß der Islam nur die Wahl lasse zwischen Tod und Bekehrung. Aber wenn auch der heilige Krieg den Zweck hatte, die politische Macht der Gegner zu vernichten, so traf er doch die Religion gleichfalls. Die Beschränkungen und das Kopfgeld waren derart, daß von einer „freien" Religionsübung keine Rede sein konnte. Mit dem Erfolge wuchsen aber die Ansprüche, die Herrschsucht und die Unduldsamkeit. Der Islam sollte Universalreligion, die Nationalmonarchie Universalmonarchie werden. Die Geschichte hat denn auch bewiesen, daß das Christentum keinen gefährlicheren Gegner hatte als den Islam. Seine Toleranz war mehr politische Klugheit als religiöse Tugend, reichte gerade so weit, als die Verhältnisse forderten, und war nur eine Toleranz im niedrigsten Sinne, da die Christen überall recht- und machtlos waren, wo sie nicht gewaltsam unterdrückt werden konnten (Janitscharen!). Noch heute wird ein Rücktritt nach Ablegung des mohammedanischen Glaubensbekenntnisses nicht gestattet, und Abtrünnige werden mit der Todesstrafe bedroht. Das Wort Omars: „Wir müssen die Christen auffressen, und unsere Nachkommen müssen die ihrigen auffressen, solang der Islam bestehen wird", gilt noch[1]. Die Juden haben bald über dem Haß gegen das Christentum die Feindschaft des Islam vergessen und ihn überall gegen das Christentum unterstützt.

16. Daraus erklärt sich der Fortschritt des Islam, der noch heute in Afrika, Indien, Tibet, China, Turkestan, Rußland und auf den ozeanischen Inseln stetig um sich greift[2]. Der dogmatische Boden ist so weit und

[1] Montet, Les missions musulmanes au XIXe siècle (Rev. de l'hist. des rel. 1885 1902). La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans, 1890.

[2] Rev. des Deux M. I (1888) 414 ff; II (1890) 77 ff 309 ff. Rev. de l'Orient chrét. 1897, 234 ff; 1901, 221 ff. Arnold, The preaching of Islam. A history of the propagation of the Moslim, 1896. Socin (Theol. Lit.-Ztg. 1897, 391 ff) tritt dem Optimismus desselben über die Wahl der Mittel entgegen. Ratzel, Völkerkunde II² 413 ff. Allg. Missionszeitschr. 1888, 449 ff 504 ff 576 ff. Münzenberger, Afrika und der Mohammedanismus, 1889. Sauffaye, Lehrb. I² 392 ff. Jansen, Verbreitung des Islam, 1898. Allg. Ztg. 1903, Beil. 284/286 (Janitscharen).

dehnbar, daß jeder seine herkömmlichen Anschauungen darunter bergen kann. An den Widersprüchen desselben stößt sich der widerspruchsvolle Charakter des Orientalen nicht. Nur drei Punkte müssen als feststehende Dogmen geglaubt werden: die Einheit Allâhs, die Prophetie Mohammeds, des Gesandten Allâhs, und die Auferstehung am Tage des letzten Gerichts. Die moralischen Vorschriften sind teils so natürlich, teils aber auch so menschlich, daß fast alles dadurch erlaubt wird. Die Gestattung der Vielweiberei und Sklaverei verleiht dem Islam bei den Orientalen und den Naturvölkern eine unvergleichliche Überlegenheit gegenüber dem Christentum. Sinnlichkeit und Glückseligkeit im Diesseits und Jenseits in Verbindung mit dem fatalistischen Vertrauen auf Allâh haben den Fanatismus der Orientalen bis zu solcher Fieberhitze gesteigert, daß die physische Machtentwicklung eine unwiderstehliche Gewalt entfaltete. Die Fürsten finden in der Lehre des Fatalismus eine Entschuldigung für ihre Fehler, eine Stütze für ihren Despotismus, die Untertanen einen Vorwand für ihre Leidenschaften, um sich weichlich dem Laufe eines Lebens zu überlassen, über den sie nicht Herr sind[1].

Aber nicht bloß dies. Die Zeitverhältnisse waren auch wie für den Islam gemacht. Die orientalischen Christen, welche ohnehin vielfach zwischen der überlieferten sinnlichen Religion und den ethischen Anforderungen des Christentums schwankten, um die Pole der reinen, bloßen Menschheit und der doketischen Verflüchtigung in Christus hin- und hergetrieben wurden, waren durch die endlosen gnostischen, arianischen und christologischen Streitigkeiten geschwächt und in ihrem Glauben erschüttert, zersplittert, in feindliche Parteien und Sekten zerfallen. Mohammed mußte daraus den Eindruck bekommen, das Christentum sei in Sekten aufgelöst, deren keine mehr das ursprüngliche Christentum bewahre. Das griechische Kaisertum war aber in rapidem Verfalle begriffen und hatte seine liebe Not, sich der anstürmenden Feinde im Osten zu erwehren. Daher war es für den Islam nicht allzu schwer, durch die verschiedensten Mittel, worunter die Gewalt nicht das geringste war, allmählich Herr im Orient zu werden.

Es ist die Verwüstung der ehemals blühenden christlichen Provinzen in Asien, Syrien, Palästina, Ägypten, Nordafrika eine für die christliche Geschichtsbetrachtung schmerzliche Erscheinung, aber es ist die Meinung nicht ohne Berechtigung, daß diese Völker für das Christentum noch nicht ganz reif gewesen seien (Möhler)[2]. Dies ist nicht „eine durch und durch un-

[1] Rev. de l'hist. des rel. II (1880) 324. Kuenen, Volksreligion 37 f.

[2] Vgl. auch Hagemann, Die römische Kirche 44 f. Harnack, Dogmengeschichte II 67 474 f. Weiß, Apologie III[3] 541 ff.

christliche und unwahre Ansicht“ [1], sondern eine geschichtliche Tatsache. Die endlosen Streitigkeiten haben doch gezeigt, daß das Heidentum bei der Masse nur äußerlich entfernt war[2], aber der tiefernste Geist des Christentums nicht überall Wurzel gefaßt hatte. War es so in den Städten bestellt, wie mag es dann auf dem Lande ausgesehen haben? Die sieben Schreiben des Apokalyptikers können uns eine Vorstellung von den Verhältnissen in Kleinasien geben. Man braucht nur die Schilderungen eines Hieronymus oder Salvian zu lesen, um alle diese Dinge geschichtlich begreifen zu können. Hieronymus beklagt den Orient, der, durch die Wut der Völker unter sich gespalten, den Rock des Herrn Stück um Stück zerfetzt habe. Statt Weizen sehe man nur Lolch und Schwindelhafer. Getrennt von der Kirche, fielen die Sekten dem Islam in die Arme.

Zählt man doch selbst jetzt (1894) in England 137 moslimische Konvertiten und sind die Moslimen geneigt, ihre Religion als die der Zukunft zu betrachten. Es gibt Juden, Heiden, Christen, welche zum Islam übertreten, aber keine Mohammedaner, welche Christen werden. Ein in Europa gebildeter Mohammedaner aus Ägypten bezeichnet den Islam als die natürliche Religion, die beste Fahne, unter welche sich die ganze Menschheit scharen könnte. Denn die mohammedanische Religion sei höchst einfach: der Islam verlangt nur Anerkennung der Einheit Gottes und seines Gesandten, sodann die Erfüllung der Pflichten, das Gebet fünfmal am Tag zu verrichten, das Fasten im Ramadhân zu halten, den vierzigsten Teil der Habe als Armenabgabe zu entrichten und wenn irgend möglich nach Mekka zu pilgern. „Das ist unsre ganze Religion.“ [3]

17. Der Islam bemächtigte sich aber im Laufe seiner Geschichte auch zahlreicher heidnischer Völker, welche zu gutem Teil auf niedriger Kulturstufe standen und für das Christentum noch weniger reif waren. Ich weiß zwar nicht, ob man die Völker Mittelasiens hierher zählen darf, da vieles dafür spricht, daß sie einstens auf einer höheren Stufe standen, aber von Afrika, dem Malaiischen Archipel und der Südsee gilt dies unbedingt. Der Islam ist immer noch besser als dieser greuliche Aberglaube mit Menschenopfern und Menschenfresserei. Er steht ja in gewisser Beziehung höher als der Mosaismus. Denn er anerkennt das Evangelium,

---

[1] Heinrich, Dogmat. Theol. I² (1881) 481. Daß aber Christen und Heiden in Afrika und anderwärts nicht so gern den Islam angenommen haben, sondern nur von der grausamen Tyrannei unterjocht wurden, ist damit nicht ausgeschlossen. Rev. de l'hist. des rel. I (1897) 123.

[2] Curtiss, Survivals of Ancient Semitic Religion in Syrian Centres of Moslem and Christian Influence, Basel 1904.

[3] Kassem-Amin, Der Ägypter, Kairo 1894.

nennt Christus mit großer Ehrfurcht und ehrt selbst Maria als Mutter Jesu. Er ist auch ausdauernder in der Mission als die Juden, welche keine Proselyten machen können. Sein Universalismus ist ein anderer als der der Juden, wenn auch nicht der geistig-sittliche des Christentums. Er steht auf der Stufe der Vorstellung, nicht auf der Stufe des Begriffes.

Schade ist es nur, daß die Stellung des Islam auch heute nicht, wie Sanguiniker vermuteten und hofften, zu einer Vorbereitung auf das Christentum dient. Im Gegenteil, die vom Islam gewonnenen Völker sind in der Regel für die Mission verloren. Die Araber sind geschworene Feinde des Christentums und wirken überall gegen die christliche Mission[1]. Mit dem Islam wird den Völkern der Haß gegen das Christentum eingeimpft. Das 19. Jahrhundert hat traurige Proben dafür geliefert. Im Juli 1860 wurde mit Begünstigung Achmed Paschas, des Generalgouverneurs von Syrien, in Damaskus unter den Christen ein Blutbad angerichtet, das 30000 Christen das Leben kostete. Armenien und Kreta liefern ähnliche Beispiele. Es ist wohl ein Fortschritt darin zu erkennen, daß die armen Wilden zur Verehrung des einen wahren Gottes gelangen, in der materiellen Kultur und politischen Einigung gewinnen[2], aber es bleibt noch viel zu tun übrig. Die Vielweiberei wird nicht nur nicht beseitigt, sondern geradezu sanktioniert. Die despotische Willkür im Leben der Familie und des Staates wird gesteigert statt geschwächt. Damit ist aber den Leidenschaften wieder Tür und Tor geöffnet. Der vom Islam allen Bekennern eingehauchte Fanatismus sorgt für das Weitere. Über die himmelschreienden Greuel der Muselmänner in Afrika stimmen Reisende und Missionäre überein. Es ist möglich, daß, wenn einmal das politische Band im Sultan mehr gelöst ist, der eng mit dem Politischen verwachsene Islam den blinden Fanatismus etwas mildere, aber bisher sind die Hoffnungen gering. Auch die viel belobte Einführung der Kultur im westlichen Sudan hat durch die neueren Ereignisse eine bedenkliche Beleuchtung gefunden. Milde und Humanität bringt nur das Christentum.

18. In der Kultur und Wissenschaft haben die Araber zweifellos eine bedeutende Rolle gespielt[3]. Sie haben von Persien aus (Bagdad) mit Hilfe der griechischen Philosophie und der indischen Ziffern und Zahlen eine Wiederbelebung der Wissenschaften bewirkt, welche ihre Wirkungen tief

---

[1] Ohrwalder, Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan und meine zehnjährige Gefangenschaft dortselbst, 1892. Birks, Life and correspondance of Th. V. French, first bishop of Lahore, 1895. Rev. de l'Orient chrét. 1901, 488 ff.

[2] Ratzel, Völkerkunde II² 416 ff. A. v. Humboldt, Kosmos II 239 ff.

[3] Sayce, Lehrb. I² 368 ff. Baumgartner, Weltlit. I 366 ff. Natur und Offenbarung 1902, 662 ff.

herein in das von Völkerstürmen erschütterte Europa ausdehnte. Ägypten und Spanien wurden Sitze der Wissenschaften. Die Überlieferung vom Verbrennen der alexandrinischen Bibliothek durch Amru kann zwar schwerlich beseitigt werden, weil die Nachricht auf dem alleinigen Zeugnis von zwei Schriftstellern, welche 580 Jahre später lebten, beruhe; denn auch nach der Eroberung der Stadt Madain (636) haben die Mohammedaner die wertvolle Reichsbibliothek der Perser in den Fluß werfen lassen, aber immerhin haben die folgenden Generationen nicht im Sinne jenes Eroberers gehandelt. Während die germanischen Einwanderer sich erst nach der Einwanderung ausbildeten, brachten die Araber aus der Heimat nicht bloß ihre Religion, sondern auch eine hochausgebildete Sprache und die zarten Blüten der Poesie mit. „Sie sind die eigentlichen Gründer der physischen Wissenschaften," bemerkt Alexander v. Humboldt.

Doch ist dieses Lob nur mit Einschränkungen anzuerkennen. Gewiß haben die Araber oder unter ihnen die nichtarabischen Moslimen im Islam, da Schreiben und Wissenschaft den eigentlichen Arabern wenig zugänglich waren, in der Medizin, Mathematik, Astronomie und Geographie Bedeutendes geleistet, aber die Grundgedanken sind doch indisch-griechisch, und es geschah nur in Persien und Spanien, wo bereits andere Kräfte vorhanden waren. Sie haben das große Verdienst, diese Kenntnisse verarbeitet und übermittelt zu haben, aber Originalität war nicht ihre Sache. Als die Werke der Alten unmittelbar dem Abendlande zugänglich geworden waren, wurde diese Krücke überflüssig[1]. Auch Humboldt muß gestehen, daß die Antwort auf die Frage, in welchem Zustand unsere heutige Kultur wäre, wenn die Araber im Alleinbesitz der Wissenschaft geblieben wären und sich über das Abendland dauernd verbreitet hätten, weniger günstig lauten müsse. Die Araber waren zwar poetisch, aber sie würden nie vermocht haben, die Werke erhabener Dichtung und bildend schaffenden Kunstsinns ins Leben zu rufen, deren sich die Blütezeit unserer europäischen Kultur zu rühmen hat. In Granada und Cordova hat die christliche Bevölkerung wesentlich zum literarischen und künstlerischen Aufschwung beigetragen. Haben aber die Araber trotz des Koran eine solche Blüteperiode erreicht, so haben die Türken wegen des Koran der Kultur Hohn gesprochen und sie unterdrückt, wo sie ihren Fuß hinsetzten. Der Koran ist Anfang und Ende des Unterrichts und der Wissenschaft[2].

---

[1] Baumgartner, Weltlit. I 375 ff 393 f. Weiß, Apol. III³ 544 ff. Stein, An der Wende des Jahrhunderts, 1899, 78 ff 88 ff.

[2] Renan, Der Islam und die Wissenschaft, 1882. Schwicker, Peter Pazmany, Kard.-Erzb. u. Primas von Ungarn, und seine Zeit, 1888, 2 ff. Ratzel, Völkerkunde III 150 ff. Stimmen aus Maria-Laach I (1896) 46 ff. Rev. des

19. Eines aber kann man schon jetzt mit Sicherheit sagen. Wenn der Kirche nicht eine göttliche Kraft einwohnte, so hätte sie gegen diese gewaltigen Angriffe der entfesselten Sinnlichkeit und rohen Gewalt nicht standhalten können. Hat sie nichtsdestoweniger über den Islam wie einst über das römische Kaiserreich gesiegt, hat sie Kultur und Sitte vor dem Andrang der Barbaren gerettet, worüber beim heutigen Stande des fortschrittsfeindlichen, stationären Islam niemand im Zweifel sein kann, so ist sie gewiß ein Werk Gottes. „Anstatt zu schließen: wenn Mohammed Erfolg gehabt hat, so hat auch Christus gut können Erfolg haben, muß man sagen: wenn Mohammed Erfolg hatte, so mußte das Christentum untergehen, wenn es nicht durch eine göttliche Kraft gehalten wurde." [1] Die Phrase Darwins von der natürlichen Zuchtwahl zivilisierter kaukasischer Rassen ist hier nicht an ihrem Platze. Die zivilisierten kaukasischen Rassen hätten die Türken nicht so „glatt" überwunden, wenn sie nicht von der Kraft des christlichen Glaubens begeistert gewesen wären.

Man vergegenwärtige sich die geschichtliche Situation. Arabien, Syrien, Persien, Palästina unterlagen schnell den Streichen des Islam. Von Afrika drang er siegreich in Spanien, Frankreich, bis Italien vor. Kleinasien, Griechenland, das griechische Kaisertum fielen ihm zum Opfer. Die Balkanstaaten, Ungarn waren seine Beute. 1683 stand er mit ungeheurer Macht vor Wien. Und heute? Wen erschreckt heute der „kranke Mann" noch? Wohl hat sich sein Leben zäher erwiesen als manche meinten, aber die Eifersucht der Mächte hat die größte Schuld daran. Wäre man nicht im Streite darüber, wie man die Beute verteile, so wäre ihm wenigstens in Europa das Lebenslicht längst ausgeblasen worden. Aber auch religiös-wissenschaftlich ist der Islam der Auflösung nahe. Er ist nicht bloß in über 60 Sekten oder Richtungen in Lehre und Gesetz [2] zerfallen, deren zusammenhaltendes Band äußerst locker ist, sondern auch der Rationalismus und Pantheismus haben die Grundprinzipien stark angegriffen. Die Wahhabiten wollen in Arabien wieder den reinen Islam, ohne Heiligenverehrung, Gräberschmuck und Sufismus (Mystik), in seiner ganzen unbeugsamen Starrheit und Opposition gegen alle Neuerungen, selbst gegen die Buchdruckerei und Gabel und Messer, herstellen, beweisen aber damit nur die Unfähig-

---

Deux M. I (1889) 832 f; II (1890) 332. Science cath. 1891, 611 ff. Simonet, L'influence de l'élément indigène dans la civilisation des Maures de Grenade (Compte rendu du 3e congrès scientifique international des Catholiques tenu à Bruxelles VII [1894] 270 ff). Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 113 ff.

[1] Dods, Mohammed, Buddha und Christus[7], 1893. Pascal, Gedanken 2, 12, 10 (248).

[2] Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 24 ff; II (1892) 129 ff.

keit des Islam zur Kultur und Zivilisation[1]. Die Perser anerkennen den Sultan nicht, denn sie sind Schiiten (Aliden), die übrigen Muselmänner Sunniten[2]. Vergebens wird auf einen Mahdi, Messias, gehofft[3]. Die messianischen Vorstellungen sind noch weit niedriger, als die der ausgearteten Söhne Israels es waren. Der Islam ist einer Verjüngung unfähig, kann nie eine wahre Universalreligion werden, wenn es auch die Moslimen hoffen, welche 282 Millionen Gläubige zählen, während Statistiker 242 Millionen, wohl auch noch mit einiger Übertreibung, angeben. Auch die neuerwachte Polemik der mohammedanischen Gelehrten gegen das Christentum kann dem Islam keinen neuen Geist einflößen. Schwerlich ist aus der Verbindung des Islam und Chinas mit dem Christentum die Zivilisation zu erhoffen[4].

§ 13.

Die Naturvölker.

Allgemeine Schilderung. — Degradationsprodukte. — Fetischismus, Naturvergötterung, Pantheismus. Glauben an ein höheres Wesen, an Geister und an die Fortdauer nach dem Tode. — Ahnenkult und Geisterglauben. Zauberei. — Totemismus. — Furchtreligion. Opfer und Gebet. — Kosmologie. — Eschatologie. — Niedrige Moralität. Schädlicher Einfluß der Zivilisation. — Düsteres, trauriges Los. — Allgemeine Charakteristik. — Geistiger und sittlicher Rückgang. Die Kulturvölker Amerikas im Verhältnis zu den Naturvölkern. Die mongolischen Naturvölker. Das Schamanentum. — Eusebius, Prudentius, die Folkloristen. — Die Indogermanen, Semiten, Turanier. Die Einheit Gottes.

1. Unter Naturvölkern versteht man Völker, die mehr unter dem Zwange der Natur oder in der Abhängigkeit von der Natur stehen als die Kulturvölker[5]. Ihre Lebensweise, geistige Anlage und geschichtliche Stellung sind durch die Abhängigkeit von der Natur wesentlich beeinflußt. Nicht weniger

---

[1] Goldziher, Moh. Stud. II 23 368 ff. Dillmann, Verfall des Islam, 1876. Eine sanguinische Schilderung der Balkanvölker s. Rev. des Deux M. III (1890) 86 ff. Über die traurigen sozialen Zustände in Marokko s. ebd. II (1888) 670 ff. Vgl. auch Pischon, Der Einfluß des Islam auf das häusliche und politische Leben seiner Bekenner, 1881. Fournel, Le Christianisme et l'Islame, 1886. Keller, Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge, 1896. Socin, Die sozialen Zustände der Türkei und der Islam: Grenzboten 1896. Nallino, Le odierne tendenze dell' islamo, 1902.

[2] Sauffaye, Lehrb. I² 365 ff 378 ff 393 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XI² 991 ff.

[3] Une apologie de l'islam par un sultan du Maroco: Rev. de l'hist. des rel. I (1903) 175 ff 192.

[4] Macdonald, Developement of Muslim Theol., 1903, 6.

[5] Ratzel, Völkerkunde I² 13; II² 414 ff.

gilt dies von der Religion. Die Religion der Naturvölker, welche mit ihrem Gottesbegriff mehr oder weniger in der Natur hängen geblieben sind und des ethisch-religiösen Bewußtseins fast ganz entbehren, steht auf der niedrigsten Stufe, obwohl eine strenge Grenze zwischen Kultur- und Naturvolk, zivilisierten und unzivilisierten Völkern und ihren Religionen nicht zu ziehen ist.

Diese „Wilden" setzt der moderne Naturalismus und Evolutionismus an den Anfang der ganzen Menschheitsentwicklung, an den Anfang der Entwicklung der einzelnen Völker. Umgekehrt hat die „Aufklärung" des vorigen Jahrhunderts, von ihrer ästhetischen Auffassung der „reinen Natur" gegenüber der verderbten Menschheit ausgehend, nach älteren Vorgängen (Montaigne) den Naturmenschen als das unschuldige, unverdorbene Ideal der Menschheit dargestellt. Dieses Ideal ist heutzutage gründlich beseitigt. Seitdem man das Leben der Naturvölker in Afrika und auf den ozeanischen Inseln näher kennen gelernt hat, ist die Illusion vollständig zerronnen. Kein vernünftiger Mensch glaubt mehr, daß der Mensch ganz gut auf die Welt komme. Die Lehre Rousseaus und der Philosophie des 18. Jahrhunderts erscheint als eine der größten Dummheiten. Ob Rousseau nur durch die Schlechtigkeit der französischen Revolutionäre bestimmt worden sei, die Wilden weniger lasterhaft zu finden, ist bei seiner ganzen Geistesrichtung doch zweifelhaft, übrigens würde auch dieser negative Zustand zweifelhaft bleiben, obwohl er gegen Montaigne polemisiert.

2. Die „Naturmenschen" sind nicht selten hochintelligente und sinnlich raffinierte Bestien, über und über mit den häßlichsten Leidenschaften bedeckt[1]. Sie leben weder in paradiesischer Unschuld noch in patriarchalischer Freiheit und in seligem Frieden. Gebrauch und Sitte, Herrschsucht und Grausamkeit üben nicht selten über sie eine Tyrannei aus, welche ihr ohnehin bedauernswertes Leben noch erbärmlicher gestaltet. Die Vergangenheit übt in der Kommunität der Sitte den größten Einfluß aus[2]. Bei den Naturvölkern ist die Mode, der Usus wahrhaft ein Tyrann. Daraus folgt schon, daß es keinen Naturmenschen, keinen kulturlosen Urmenschen im Sinne der Evolutionstheorie gibt. „Beim Wilden ist nicht alles wild" und war nicht alles wild. Er ist nur insofern Natur-

---

[1] W. Schneider, Die Naturvölker I (1885) 3 ff. Rocholl, Philosophie der Geschichte II 423 515 ff. Rev. des Deux M. I (1889) 287.

[2] Sauſſaye a. a. O. I 25. M. Müller, Natürl. Rel. 127; Anthropol. Rel. 146 f. Ratzel a. a. O. I[2] 13 ff 36 ff 315 f. Humboldt (Kosmos II 147) läßt die Frage unentschieden. Karl von den Steinen (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, 1894) sieht darin noch prähistorisch wilde Völker. Vgl. Allg. Ztg. 1894, Beil. 113. Rev. de l'hist. des rel. I (1902) 36 ff.

menſch, als er ſich mit dem begnügt, was die Natur bietet, nicht unkultiviert, nicht halbkultiviert. Die Naturvölker ſind körperlich nicht niedriger organiſiert und geiſtig oft ſehr geweckt, aber allerdings auch ſehr verdorben und herabgekommen. Sie ſind Völkermumien, Petrefakten, Degradationsprodukte, die aus ſich ſelbſt keines Fortſchrittes fähig ſind, denn ſie haben keine Energie mehr, keine Geſchichte und Tradition. Jedes Individuum und jeder Stamm fängt wieder vorn an. Weil ſie nicht gegliedert ſind, ſo bieten ſie keine Angriffspunkte zur Förderung der Kultur. „Hier, wenn nicht alles trügt, liegt der Grund der tiefſtgehenden Verſchiedenheit der Völker.“ [1]

Aber ſie haben Sprache, Religion, Sitte, Erfindung. Daher ſind ſie weder im Urzuſtand oder Kindheitszuſtand noch mit den Vorkulturvölkern zu verwechſeln. Ebenſowenig ſind ihre jetzigen religiöſen Vorſtellungen und Gebräuche als primitive zu betrachten. Zwar ſind die Neger hierin mehr ſtationär, doch hat man auch bei ihnen wie einen fortwährenden Wechſel der Sprache, ſo auch eine religiöſe Mythologie, welche eine längere Entwicklung vorausſetzt, gefunden. In viel höherem Grade iſt dies aber bei den polyneſiſchen Völkern der Fall. Ihre mythologiſche und religiöſe Sprache zeigt „zahlreiche Spuren einer langen Vergangenheit, d. h. ſo vieles, was bereits verſteinert, im Verfall begriffen und unverſtändlich iſt, daß man im Vergleich dazu die vediſche Sprache primitiv nennen kann. Die Anſicht, daß die Gedanken wilder Stämme einfach, weil ſie Gedanken wilder Volksſtämme ſind, uns in eine fernere Vergangenheit zurückverſetzen könnten als die Gedanken ziviliſierter Literaturvölker, konnte ich nie teilen. Dieſe ſog. Wilden ſind, ſoweit wir wiſſen, keinen Tag älter oder jünger als die heutigen Bewohner von Indien, China oder ſelbſt von England. Sie haben wahrſcheinlich mehr Wechſelfälle und Wandlungen durchmachen müſſen als unſere eigenen Vorfahren, wir müßten denn gerade annehmen, ſie ſeien durch eine beſondere Vorſehung auf derſelben Stufe ſtehen geblieben oder ſpeziell für die künftigen Anthropologen in Spiritus aufbewahrt worden“, bemerkt M. Müller.

Eine unparteiiſche Geſchichtsforſchung muß anerkennen, daß zwiſchen der Anſicht der Entwicklungstheoretiker, die überall nur eine Entwicklung vom niedrigſten Urzuſtand bis zur höchſten Kultur ſehen wollen, und dem überſpannten Supranaturalismus, der überall nur eine rückwärtsſchreitende Entartung finden will, ein mittlerer Punkt geſucht werden muß, wo die Wahrheit liegt. Man wird allerdings die religiös-ſittliche Kultur von der äußerlichen Ziviliſation unterſcheiden müſſen, denn beide halten nicht gleichen

[1] Ratzel, Völkerkunde I² 20. Schultze, Pſychologie der Naturvölker, 1900. Lalande, L'idée directrice de la dissolution, 1898, 259 ff.

Schritt miteinander, dort kann ein Rückfall eintreten, während hier ein Fortschritt stattfindet, weil die äußeren Anregungen in beiden Gebieten sehr verschieden wirken. Aber auch materielle Not, Herabsinken von früher erreichten Höhen sozialer und politischer Entwicklung konnte die von den besser gestellten Einwanderern an die Grenzen der Kontinente gedrängten Naturvölker zum Stillstand und Rückgang zwingen.

3. Wir haben schon früher[1] den Satz verteidigt, daß keines dieser Völker ohne alle Religion sei. Die nähere Bestimmung ihrer Religion ist aber mangels genauerer Bekanntschaft und Einsicht in ihr religiöses Leben sehr schwierig. Sie haben eine Scheu, den überlegenen Fremden ihre religiösen Ideen mitzuteilen, und können sich nicht genau ausdrücken, weil sie mehr träumen als denken. Alle Schematismen erweisen sich als unzulänglich. Fetischismus, Animismus, Totemismus sind wegen ihres Mißbrauchs für die Religionswissenschaft eine Gefahr geworden. Ihrer ursprünglichen Bedeutung nach sind sie harmlos. Nimmt man die bekannten drei Entwicklungsstufen an: Fetischismus, Naturvergötterung, systematischer Pantheismus[2], so müßten die naturalistischen Religionen der Kulturvölker gleichfalls unter diese Rubrik gestellt werden. Einzelne Gelehrte reihen denn auch wenigstens die Phönizier hier ein und rechnen die Kulturvölker Amerikas als „Barbaren" in dieselbe Kategorie mit den „Wilden". Dadurch ist wenigstens der fließende Übergang zwischen beiden großen Klassen angedeutet und die Unsicherheit einer strengen Skala, von oben oder unten ausgehend, zugegeben.

Im allgemeinen kann man als Religion der Naturvölker den Glauben an ein höheres Wesen, das mehr in als außerhalb der Natur und ihrer Gebilde gesucht wird, an irgend eine Fortdauer nach dem Tode und an die Geister, vorzüglich die bösen, bezeichnen[3]. Jenes höhere Wesen, Nsambi bei den Negern, auch Beza, Kabezia genannt, wird in den verschiedensten Formen, aber nie als Mensch, sondern stets übermenschlich dargestellt. Als solches, in seiner abstrakten Form, wie es sich kosmogonisch in die einzige Vorstellung des persönlich gedachten Weltschöpfers verdichtet

---

[1] Apologie I[3] 86 ff.

[2] Drey, Apologie II 71. Zu Fetischismus usw. s. M. Müller, Natürl. Rel. 154. Gloatz, Arten und Stufen der Religion bei den Naturvölkern: Zeitschr. f. Missionskunde VII 4. Grüneisen, Ahnenkult 196 ff 245. Rev. de l'hist. des rel. II (1897) 208 ff.

[3] Schneider, Die Naturvölker I 97; Religion der afrikanischen Naturvölker, 1891, 9 ff 28 f. Kath. Missionen 1888, 57 143; 1889, 210; 1890, Nr 3; 1893, 60 ff. Stud. u. Krit. 1890, 236 f 287; 1892, 162 ff. Archiv f. Anthropologie 1895, 1 ff. Dorner, Religionsphilosophie 58 ff.

hat, ist es den Wilden unfaßbar und genießt, weil es sich um den Menschen nicht kümmert, keinerlei Verehrung. Auch der „Große Geist" der Indianer macht hiervon keine Ausnahme. Er ist nicht so ideal zu fassen, wie es öfter geschieht, aber auch nicht so geringschätzig zu behandeln, wie die neuen Evolutionisten tun[1]. Er wird Manitu (bei den Algonkins, Oki bei den Hurons und Irokesen) genannt, was ursprünglich Jenseits bedeutet und alles bezeichnet, was höher als der Mensch ist. Gott ist der gute Manitu, der Teufel der böse Manitu, ungezählte weitere sind vorhanden. Das Wort ist erst im 17. Jahrhundert durch Missionäre bekannt und die Idee des Großen Geistes christlich bestimmt worden. Die Sonne gilt als Verkörperung des Großen Geistes oder seines Weibes und wird deshalb verehrt. Bei den Polynesiern ist Mana die übernatürliche Macht, die von allen irgendwie in der Natur wirkenden Kräften verschieden ist und durch Gebet und Opfer günstig gestimmt wird. Weil sich dieser Ausdruck über den ganzen Ozean verbreitet findet, so war er vor der Trennung der polynesischen Stämme vorhanden. Da für die Neger und Indianer dasselbe gilt, so ist ein höherer Gottesbegriff wahrscheinlich. Froberger gibt für die Religionen der Neger Innerafrikas drei Elemente an: 1. die Verehrung eines höchsten Wesens mit den Namen Schöpfer, Sein, höchstes Sein, Ich, Himmel usw.; 2. die Verehrung von Geistern, welche die Naturgewalten beherrschen; 3. Seelen- und Ahnenverehrung.

4. Die Vorstellungen der Wilden wie der Kinder bleiben am Einzeldinge hängen und suchen dies in der sichtbaren Welt. Damit ist der Fetischismus erklärt, welcher namentlich die Westafrikaner beherrscht, aber auch in Amerika und Ozeanien weit verbreitet ist. Der Fetisch ist nicht ein bloßes Naturding, sondern ein von einem Geist bewohnter Gegenstand. Wenn er nicht aus dem in Ost- und Südafrika allgemeinen Ahnenkult und Geisterglauben hervorgegangen ist, so ist er doch durch denselben wesentlich gefördert worden[2]. Denn die Verehrung der Ahnen, deren Bilder aufgestellt werden, findet sich fast überall. Nirgends ist aber der

---

[1] Saussaye, Lehrb. I² 31. Ratzel, Völkerkunde I² 13 f 36 f 679 ff. M. Müller, Natürl. Rel. 128 f 491 ff. Nicolay, Histoire des croyances, superstitions, moeurs, usages et coutumes, 1901. Piolet, La France au dehors. Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle. V: Missions d'Afrique, 1903. Conard, The idea of God Held by North American Indians: Americ. Journ. of Theol. 1903, 635 ff. The cath. Univ. Bull. 1904, 50 ff 225 ff.

[2] Gloatz, Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte, 1883, 278 ff; Arten und Stufen der Religion der Naturvölker: Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 1900, 16 ff. Schneider, Der neuere Geisterglaube², 1885, 25 ff 36 ff 124 ff. Froberger, Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der „voraussetzungslosen" Völkerpsychologie, 1903, 41 ff. Globus 1904, 7.

Fetischismus allein, obwohl das Naturkind sehr geneigt ist, alles zum Fetisch zu machen, was mit dem Gegenstande seines Glaubens verknüpft ist. Fetischismus und Seelenkult gelten als Arten des Animismus.

Weil der Wilde alles auf das göttliche Wesen, auf die Geister, auf die Seelen der Ahnen zurückführt, so erscheint das göttliche Wesen als Glück und Unglück bringend. Glück und Unglück treten aber durch die Natur an den Menschen heran. Was liegt also näher, als daß der Naturmensch die Naturgegenstände selbst zum Sitze der Gottheit, der Geister macht und sie als Fetische betrachtet? Je stärker die Hilfsbedürftigkeit im Kampfe mit der Natur ist, desto geneigter ist er, zu Geistern seine Zuflucht zu nehmen und durch Zauberkram die bösen Geister, welche mehr als die guten Geister die Phantasie beschäftigen, zu bannen. Haben doch auch die Römer zuerst den feindlichen Göttern geopfert, um Schaden abzuwehren, hernach den freundlichen, um ihren Schutz zu gewinnen. Ohne Talisman, den vom Zauberer (Fetizero, Ganga, Chitome) bereiteten Fetisch, oder einen Medizinbeutel, ein Amulett aus der Haut eines erbeuteten Tieres wagen viele Neger keinen Tag zu beginnen, in keinen Kampf zu ziehen. Der Neger glaubt, durch Verkehr mit denselben, durch List und Gewalt sich die Hilfe der Fetische zu sichern. In jeder Not eilt die Menge zu den Schamanen (tungusischen Ursprungs oder von Sramana?), Fetischpriestern, Medizinmännern. Erprobt sich aber ihre Kunst nicht, so können sie ebenso verächtlich behandelt werden als der unwirksame Fetisch. Die Kunst hilft auch hier der Natur nach. Gewisse Gegenstände werden als besonders geeignet für die göttliche Einwirkung angesehen und dazu hergerichtet.

5. Mag nun auch der Wilde diese Natur- und Kunstfetische für Götter selbst achten, im Grunde genommen ist dies doch nur eine begreifliche Verirrung. Steine, Bäume, Pflanzen, Tiere usw. sind doch niemals, selbst wenn sie in Hütten und Tempeln verehrt wurden, in vollem Ernste als Götter betrachtet worden, sondern galten als Erscheinungsformen oder Werkzeuge höherer Wesen. Der Mensch muß auch im Naturdienst seinen Gott wenigstens persönlich machen wie sein eigenes Ich, faßt ihn aber konkret und individuell[1]. Der Gespensterglaube kann die Anbetung der Gottheit in den Hintergrund drängen, er ist aber ein Abfall, nicht der Anfang der Religion. Auch der bei den Rothäuten mit dem Tierkult und einer Art Seelenwanderung stark vertretene Totemismus (ote = Stammabzeichen?) ist noch als eine Verirrung zu erkennen. Es gilt irgend ein Tier oder

[1] Schneider, Naturvölker II 370. Zu Schamane s. Keßler, Mani I 314. Zum Totemismus: M. Müller, Anthropol. Rel. 119 ff. Borchert, Animismus usw., 1900. Zapletal, Totemismus, 1901. Rev. de l'hist. des rel. II (1897) 321 ff. The cath. Univ. Bull. 1904, 55.

ein lebloser Gegenstand, welche als Manitu oder Oki im Schlafe erschienen sind, als Totem, bei den Australiern als Kobong, d. h. als Schutzmittel des einzelnen und dann als Stammabzeichen und vielleicht als Ahnherr des Geschlechtes, gewöhnlich als Wohnung eines Ahnen, und wird göttlich verehrt. Das Tier (oder eine Pflanze) wird allgemein geschont (Speiseverbote?) und durch seinen Genius als Helfer des Geschlechtes betrachtet. Da aber auch wilde Tiere, welche keine Beziehung zu den Ahnen haben, andere Tiere und Pflanzen verehrt und verzehrt werden, so ist damit überhaupt ein freundschaftliches Verhältnis zur Natur ohne Totem ausgedrückt. Irgend ein Tier wurde zu einem Nagal, Manitu, Tamanitu für einen Stamm und mit dem Ahnenkult verbunden. Der Totemismus ist kein notwendiges Stadium zwischen Animismus nnd Spiritismus, denn er läßt sich bei den arischen Völkern überhaupt nicht nachweisen, fehlt auch vielen Naturvölkern.

Damit geht die Einrichtung des Matriarchats (Australien, Melanesien, Amerika) Hand in Hand. Die Verwandtschaft wird nach den Frauen gerechnet (Polyandrie), und Personen desselben Totem und Kobong ist die Heirat untereinander verboten (Exogamie)[1]. Die Verbindung beider Einrichtungen beweist, daß die beliebte Folgerung auf einen ehelosen Zustand nicht stichhaltig ist. Ebensowenig kann von einem Geschlechtskommunismus die Rede sein. Im Gegenteil haben die neueren Forschungen gezeigt, daß die beliebten Phantasien über die Promiskuität in der primitiven Gesellschaft und das diesem Zustand folgende Matriarchat oder die Filiation durch Frauen durchaus übertrieben und größtenteils haltlos sind. Die allgemeine Geschlechtsgemeinschaft ist mit keinem sozialen Zustande verträglich. Irgend eine soziale Verbindung treffen wir aber auch bei den wildesten Völkern. Bis jetzt hat man kein Volk gefunden, welchem die Ehe ganz unbekannt wäre. Die Evolutionisten wollten bei den wilden Bewohnern der Andamanen keine Ehe finden. Nun zeigt es sich im Gegenteil, daß die Ehe vielleicht nirgends mehr geehrt wird als dort. Der Umstand, daß vielfach die Filiation durch die Mutter bestimmt wird, beweist ebensowenig für die Polyandrie als die Agnation, d. h. die Filiation durch den Vater, für die Unkenntnis der Mutterschaft. Naturgemäß schließt sich das Kind enger an die Mutter an. Da nicht die Lust, die auch anders befriedigt

[1] Ratzel, Völkerkunde I² 108 ff 140 341 402 475. Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, 1888, 18 ff. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins, 1895, 75 ff. Große, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaftslehre, 1896. Mucke, Horde und Familie in ihrer geschichtl. Entwicklung, 1898. Sanchuniathon (bei Euseb., Praep. ev. 1, 10, 9) schreibt den alten Phöniziern das Matriarchat zu.

werden kann, die Ehe veranlaßt, sondern die Sorge um Nahrung und Erziehung der Kinder, so sind „aller Wahrscheinlichkeit nach die ersten Ehen monogam gewesen".

6. Man rechnet die Naturreligion zur *Furchtreligion*, weil die Furcht vor den widrigen Naturereignissen, welchen der Naturmensch mehr als der Kulturmensch ausgesetzt ist, vorherrschend ist. Der Fetischismus und die Zauberei sollen dazu dienen, mittelst dämonischer Mächte die feindlichen Kräfte zu überwinden. Mit der Zauberei ist die *Wahrsagerei* verbunden. *Opfer* für die bösen Geister sind zahlreich, dagegen ist das Gebet seltener. „Von einem Gebet zu Gott oder dem Teufel wissen die Neger nichts" (Ratzel). Dagegen bemerkt Porphyrius, die bösen Götter sühne man durch Opfer, die guten rufe man an. In der semitischen Religion wendet sich der Gläubige, im Unterschied vom Magier und Zauberer, an seine Götter als befreundete, wohltätige Wesen. Bei den Indianern und den polynesischen Naturvölkern findet man Opfer und Gebet. Die Paharias am Himalaja opfern dem Teufel, aber nicht dem guten Gott (Bagwan). Die grausamsten Opfer (Menschenopfer in Verbindung mit Anthropophagie)[1] werden ausgesucht, um die beleidigte, erzürnte Gottheit zu versöhnen. Indem die Wilden aber, wenigstens in der Regel, nicht die besten Sachen und bei Menschenopfern Verbrecher und Gefangene auswählen, zeigen sie noch das Eigennützige der ganzen Handlungsweise. So unvollkommen und abergläubisch auch die Religion mancher Negervölker ist, welche zwar ein höchstes Wesen kennen, sich aber nicht um dasselbe bekümmern, überhaupt die guten Geister vernachlässigen und den bösen opfern, keine Götzenbilder und Tempel kennen, Sonne, Mond und Sterne als Ausfluß der Gottheit betrachten, man erkennt doch unter der Fülle des Irrtums ein Körnchen von Wahrheit. Das Licht der alten, ererbten Religion ist durch den Naturdienst und Aberglauben nicht gänzlich erloschen[2]. Die ursprüngliche Einheit eines höchsten Wesens scheint noch durch, und wie überall betätigt die Gottesidee sich am klarsten in der Schöpfung und Erhaltung der Welt.

7. *Die Rätsel der Welt und des Menschen* legen sich die wilden Völker, wohl nicht ohne alte Erinnerungen und Entlehnungen, in ihrer

---

[1] *Schneider*, Rel. d. afr. Naturvölker 118 f 208 ff. Kath. Miss. 1898, 208 f 268 ff; 1899, 82 f 94. Zur Zauberei s. *Schneider* a. a. O. 172 ff. *Ratzel* a. a. O. I² 51 63 208 355 436 583. Kath. Miss. 1892, 161 ff; 1899, 121 ff. *Teichmüller*, Religionsphilosophie 151 ff 235 ff.

[2] Kath. Miss. 1887, 51; 1891, 154; 1896, 263 f. *Saussaye*, Lehrb. I² 31 ff. *Chavanne*, Reisen und Forschungen im alten und neuen Kongostaat, 1887. Allg. Ztg. 1887, Nr 223 Beil. *Quatrefages*, Les Pygmées, 1887. *Ratzel* a. a. O. I² 36 f 173 ff. *Schröder*, Wesen u. Ursprung d. Rel. 17 ff.

phantastischen Art zurecht, soweit sie sich um Vergangenheit und Zukunft überhaupt bekümmern und nicht, den Kindern gleich, ihr Sinnen und Trachten einzig und allein auf die Gegenwart richten. Es fehlt bei ihnen nicht an zahlreichen, mitunter ausgebildeten Schöpfungssagen. Besonders von den Amerikanern wird eine verhältnismäßig hohe Entwicklung dieser religiösen Vorstellungen gerühmt. Schöpfungs-, Flut- und Kulturmythen sind mit übereinstimmendem Inhalte überall in Amerika zu finden. Der höchste Geist ist Schöpfer, nach einigen „durch Denken und Wollen", was M. Müller mit dem griechischen Logos, dem stoischen keimartigen Logos vergleicht. Die Welt wird dem feindlichen Element des Wassers entrissen. Der Mensch ist aus den Bäumen hervorgewachsen oder aus den Höhlen hervorgegangen. Gott hat ihn aber auf die menschenwürdige Stufe des Daseins erhoben[1]. Auch bei vielen Negervölkern herrscht der Glaube an einen höchsten Gott, den Schöpfer der Welt, in Erinnerung an den Monotheismus, welcher sich nirgends ganz verdrängen läßt. Einzelne Schöpfungssagen erinnern geradezu an die biblische Erzählung.

Von den Neuseeländern und Hawaiis wird berichtet[2], ihre Schöpfungsmythen seien gleich orphischen und vedischen Gesängen. Bastian fragt: „Ist ein verkleideter Anaximander oder Pythagoras hierhergewandert?" Die Polynesier bieten die Voraussetzung für die späteren Mythologien. Vom geheimnisvollen Dunkel am Anfang der Dinge, dem das Kreisen der Muttermächte, das Sehnen nach Gestaltung folgt, bis zum Entstehen des Lichts (Ao) und des Weltalls mit der Scheidung von Himmel und Erde entwerfen sie in ihren Gesängen und Überlieferungen ein Bild der Schöpfung. Aber auch bei ihnen wie bei den andern Naturvölkern sind die Epigonen gesunken.

8. Über das Leben nach dem Tode gelten als gemeinsame Züge: die Unterscheidung eines Himmels von der Hölle, böser und guter Geister, die Abhängigkeit von der Todesart. Das Leben wird in der Regel nach der Analogie des diesseitigen Lebens aufgefaßt. Deshalb werden beim Begräbnisse die nötigen Gegenstände mit ins Grab gelegt und nicht selten bei den Häuptlingen die lebendige Umgebung, Frauen und Sklaven, durch

---

[1] Schneider, Naturvölker II 374 ff. Kath. Miss. 1892, 75. Ratzel, Völkerkunde I² 54 ff 75 ff 573 ff. Zu den Negern: Schneider, Rel. d. afr. Naturvölker 67 76 ff. Kath. Miss. 1890, Nr 3. Archiv. f. Rel. 1904, 477 ff.

[2] Schneider, Naturvölker II 370. M. Müller, Theosophie 376 f; Natürl. Rel. 126 f. Ratzel a. a. O. I² 48 177 ff 285 ff. Kath. Miss. 1891, Nr 10. Rev. de l'hist. des rel. I (1886) 1 ff. Bastian, Vorgeschichtliche Schöpfungslieder in ihren ethnischen Elementargedanken, 1893; Die samoanische Schöpfungssage, 1894. Archiv f. Anthropologie 1895, 196 ff.

gewaltsame Tötung auf dem Grabe nachgeschickt, wo nicht lebendig begraben. Die guten Seelen kommen aus den Wäldern an das Grab zurück, um zu essen und zu trinken. Die Seelen der Bösen sind zur Strafe verurteilt. Worin diese besteht, wird nicht gesagt. M. Müller sucht umgekehrt zu beweisen, daß vielmehr aus der Gewohnheit, Waffen, Geräte, Spielzeuge und Medizinflaschen, schließlich sogar Frauen und Diener mit den Toten zu verbrennen oder zu vergraben, um etwas für die Geliebten aufzugeben, sich jene Erklärung vom Zustand nach dem Tode bildete (bei den Ozeaniern). Ratzel findet im Jenseits weder Lohn noch Strafe, sondern nur eine soziale Gliederung. Alte Leute werden oft von den eigenen Kindern getötet und aufgezehrt[1] oder lebendig begraben, und stellen geradezu an die Kinder das Ansinnen, diese Pflicht zu erfüllen, weil der Zustand im Jenseits von dem Befinden des Menschen beim Tod abhängig und eine lange Reise nötig sei. Albertus M. erzählt, er habe an den Grenzen Sachsens und Polens die Gräber von Vätern, die aus Rücksicht auf ihre Altersschwäche von den Söhnen getötet worden seien, mit eigenen Augen gesehen. Das Grab gilt gewöhnlich als heilig und ist gegen Entweihung geschützt. Da Tod und Krankheit nach der Ansicht der Neger nicht Folge einer natürlichen Ursache sind, sondern durch bösen Zauber bewirkt werden, so sucht man die Urheber derselben mit Hilfe der Zauberer ausfindig zu machen. Ein Gifttrank gilt als Ordal[2]. Der Hexenwahn findet hierin eine mächtige Stütze. Durch die Giftprobe (Nkassa) sterben im Kongogebiet mehr Neger als infolge der Kriege und Krankheiten.

9. Zeigen auch manche Naturvölker eine hohe Moralität[3], wie namentlich auch die Novara-Weltumsegler von den Bewohnern der Nikobaren erzählen, so ist doch die große Masse gewaltigen Leidenschaften und Ausschweifungen ausgesetzt. Raffinierte Grausamkeit und Gefühllosigkeit und tierische Sinnlichkeit bilden ein trauriges Merkmal vieler Naturvölker. Von Recht und Sittlichkeit, von ehelichem Familienleben in edlerem Sinn ist oft kaum die Rede. Doch muß beigefügt werden, daß bei denselben

---

[1] Tert., Apol. 9. Orig., C. Cels. 5, 34 36.

[2] Kath. Miss. 1888, 127 177 ff 258; 1892, 161; 1899, 162 f; 1900, 123 ff. Schneider, Rel. d. afr. Naturvölker 147 ff 239 ff; Das andere Leben[5] 149 ff; Allgemeinh. u. Einh. d. sittl. Bewußtseins 81 ff. M. Müller, Anthropol. Rel. 269 f 340. Ratzel a. a. O. I[2] 41 ff 52. Vgl. Procop., Bell. Goth. 2, 14. Herod. 4, 26, 1. Alb. M., Opp. VIII 740.

[3] Schneider, Naturvölker II 224 ff 283 ff 302 ff 373; Allgemeinh. u. Einh. 36 ff. Gutberlet, Die sittl. Vorstellungen der Naturvölker: Natur u. Offenb. 1890, 293 ff. Froberger, Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der „voraussetzungslosen" Völkerpsychologie, 1903, 12 ff gegen Fr. Schultze, Die Psychologie der Naturvölker, 1902.

vielfach im intimsten Familienleben eine Zurückhaltung herrscht, welche hochzivilisierte Völker beschämt. Bei Negern, Malaien und Indianern ist die Sitte weit verbreitet, daß Eltern und Kinder nicht in demselben Raume schlafen.

Bei den Negern ist namentlich die fast unausrottbare Vielweiberei und die niedere Stellung des Weibes ein Haupthindernis für die Missionäre. Man übertreibt zwar vielfach, wenn man den Wilden alle Schamhaftigkeit abspricht, aber immerhin sind ihre Sitten in dieser Beziehung anders als bei uns. Wenn v. Steinen von den Naturvölkern Brasiliens wegen ihrer vollkommenen Nacktheit den Mangel alles Schamgefühls aussagt, so urteilt er doch ebenso zu schnell wie andere, welche den „Schamgürtel" nicht als Bedeckungsmittel, sondern als Mittel zur Aufbewahrung von Geräten und Waffen betrachten! Ranke berichtet im Gegenteil von den Indianern am Schinqu (Amazonenstrom), daß sie mit hoher Schamhaftigkeit in Monogamie leben, obwohl sie fast nackt seien. Freilich sind die südamerikanischen Indianer große Kinder in allem, im Wissen, im Charakter, in den Sitten, nur nicht in den Leidenschaften, im Zorn, in der Rachgier, Trunksucht und Wollust. Die früher Bekehrten sind ausschweifend, wissen wenig von Gott, Seele und Unsterblichkeit, sterben aber trotzdem ohne Furcht[1].

Die Sittenlosigkeit wird leider noch bedeutend gesteigert durch die unverantwortlichen Mißbräuche und Laster der Weißen, der Christen. Unbeschreibbar sind die Greuel, welche der Egoismus und die Goldsucht der Weißen und der Araber unter den Wilden veranlaßt haben. Es scheint geradezu auf den Ruin dieser Völker hingearbeitet worden zu sein. Nur in Mittel- und Südamerika und in Kanada sind die Ureinwohner durch Vermischung mit den Einwanderern und Eroberern teilweise erhalten worden. Die Indianer, noch etwa 430 000, werden ihrem Schicksale kaum mehr entrinnen können. In Australien ging es noch schneller. Der letzte Tasmanier ist 1880 gestorben[2]. Die Bewohner des Kontinents zählen nur noch nach Tausenden. Man wollte zur Entschuldigung dieses Ver-

[1] Kath. Miss. 1890, 76 f; 1891, 31 58. Günstiger über die nordamerikanischen Indianer ebd. 1888, 174 ff. Harlez: La Controv. I (1888) 196 ff. Rev. des Deux M. III (1889) 833 ff. Martin: The cath. University Bulletin 1904, 35 ff. Ratzel (Völkerkunde I² 87 ff 107 ff) verteidigt die Schamhaftigkeit und die ehelichen Verhältnisse bei den Naturvölkern. Ranke: Allg. Ztg. 1897, Beil. 271. Topinard, Monist 1897, 530. Westermarck, The history of human marriage, 1891. Über die Nacktheit bei Kulthandlungen s. Weinhold, Abhandlungen der Kgl. Akad. Berlin, Phil.-hist. Kl. 1896, 1 ff.

[2] Nach Ratzel (a. a. O. I² 352) war 1876 noch ein Weib da. Über das Aussterben der Australier ebd. 321 f, der Indianer 553 ff 562 f. Über die arabischen Sklavenjagden in Afrika s. Schynse, Durch Deutsch-Ostafrika, 1890, 17. Schneider, Allgemeinh. u. Einh. 113 ff.

fahrens den Satz aufstellen, daß die Naturvölker notwendig bei der Berührung mit der überlegenen Kultur zu Grunde gehen, aber derselbe hat kaum mehr Berechtigung als der in gleichem Interesse aufgestellte Satz von der Inferiorität der Negerrasse. Die Geschichte Amerikas kann beide widerlegen. Ohne die Korruption durch die Weißen hätten durch wohlwollende christliche Unterweisung auch die Indianer gewonnen werden können. Diesen Beweis haben sicher die Jesuitenreservationen erbracht. In Guatemala und andern Staaten Mittelamerikas haben die Dominikaner durch ihre die blutige Arbeit der Eroberer ablösende friedliche Tätigkeit Christen herangezogen. Ob die kulturellen Bestrebungen der Neuzeit in Afrika und Ozeanien einen besseren Erfolg haben werden, ist noch abzuwarten. Jedenfalls sind die religiösen und sittlichen Faktoren theoretisch und praktisch besser zu berücksichtigen als bisher[1].

Von den Sandwichsinseln wird ein stufenweises Herabsinken seit der Berührung mit der abendländischen Zivilisation berichtet. Zur Zeit Cooks (1778), des Entdeckers, hatte der Paganismus seinen Höhepunkt erreicht. Kamehameha I. († 1819) hatte die Herrschaft über alle Inseln erworben und das Land „beglückt", allein seit dem Eindringen der europäischen Kultur ging es abwärts. Kamehameha IV., seit 1855, hatte Europa gesehen, sprach gut Englisch und förderte die Missionäre. Aber „die Zivilisation tötet den Wilden. Sie schlägt ihn nieder, wenn er ihr widersteht, sie erstickt ihn, wenn er ihr nachgibt. Sie verbrennt sein Blut mit Schnaps, pflanzt ihm ihre Krankheiten ein, indem sie ihm ihre Kleider anlegt, offenbart ihm mit ihren Bedürfnissen ihre Wünsche, ihr fieberhaftes Leben, ihre vielfachen Begehrlichkeiten, ihren Durst nach Genüssen. Der Übergang ist zu brüsk für diese primitiven Naturen; der Instinkt, sich gegen die neuen Gefahren vorzusehen, hat noch nicht Zeit gehabt, sich in ihnen zu entwickeln". Er und seine Nachfolger starben rasch infolge ihrer Exzesse, namentlich im Trinken. Die eingeborne Bevölkerung nimmt in direktem Verhältnis zu ihrer Berührung mit der weißen Rasse ab[2]. Wie in Afrika, selbst in China, kann die Hoffnung nur auf der Erziehung der Jugend beruhen.

10. Obwohl die Naturvölker geringe Anforderungen an das Leben machen, so ist doch ihr Los ein düsteres, trauriges. Ihr hartes, freudeloses Leben hat auch ihrer Religion den Stempel aufgedrückt. Die Natur hat ihnen mehr die böse als die freundliche Seite gezeigt. Mühe

[1] Schneider, Naturvölker I 28; Allgemeinh. u. Einh. 49. Schütz, Der Amazonas[2], 1895, 348 ff. Sapper, Religiöse Gebräuche und Anschauungen der Kekchi-Indianer (Verapaz): Archiv f. Religionswiss. 1904, 453 ff.

[2] Rev. des Deux M. II (1888) 596 ff.

und Anstrengung kostet sie ihr Unterhalt. Zwang und Furcht, durch Natur und Religion, Zauberei und Aberglauben, Mord und Krieg eingeflößt, beherrschen ihr Sinnen und Tun. Wie kann es daher auffallen, wenn das Gefühl der Dankbarkeit wenig entwickelt ist und auch in der Religion wenig zur Geltung kommt? wenn sie den unsichtbaren Geistern dieselben Motive des Handelns, dieselben Launen und Leidenschaften beilegen, welche sie in sich selbst als Triebfedern ihres Tuns entdecken? wenn sie, unbekümmert um den guten Gott, den Dämonen den Löwenanteil zuerkennen, alles Übel einem Zornausbruche Gottes zuschreiben? Die Lichtseiten der göttlichen Weltregierung sind ihnen fast ganz verhüllt. Daher geht ein tiefer melancholischer Zug durch alle Naturreligionen. Der Wert des Lebens wird weniger erkannt und der Tod als ein Erlöser ruhig hingenommen.

Das grausame Tätowieren wird bei den Völkern der Südsee als eine religiöse Sitte streng durchgeführt[1]. Die Beschneidung beim Eintritt der Pubertät war gleichfalls, wie auch bei vielen Negern und den Australiern, üblich[2]. Die Somasi und Galla haben die Beschneidung beider Geschlechter.

Eine Vorstellung von den bei diesen Völkern herrschenden Gegensätzen können uns die Minkopie auf den Andamanen geben. Sie sind wegen ihrer Nacktheit und der abstoßenden Sitte, daß die Frauen öffentlich ihre Niederkunft halten müssen, an die unterste Grenze des Menschenreiches gesetzt worden. Nun erfahren wir aber, daß sie an einen unsichtbaren Gott-Schöpfer, Puluga, glauben. Dieser kennt selbst die Gedanken des Herzens, ärgert sich über die Sünde, hat Mitleid mit dem Unglücklichen, richtet die Seelen nach dem Tod und schickt sie in den Himmel oder in das Fegfeuer. Sie glauben an eine Auferstehung, nach welcher kein Tod, kein Leiden, keine Ehe mehr sind. Puluga erschuf einen Mann, Tomo, setzte ihn in einen Garten, pflanzte ihm die Fruchtbäume und die, von welchen er sich enthalten mußte. Nach der Zerstreuung kam die Sprachentrennung. Die Sündflut war eine Strafe für die Sünde. Alles Lebende wurde zerstört bis auf zwei Menschenpaare. Sie haben eine ausgebildete, zu der Gruppe der agglutinierenden gehörige Sprache, zählen nur bis zehn an den Fingern. Sie sind sehr gastfreundlich, haben Scheu vor dem Eigentum, leben keusch in Monogamie. Aber sie haben eine rudimentäre Industrie und sind vielleicht das einzige Volk, welches kein Feuer machen kann[3]. Eine ebenso günstige Sittenschilderung wird über die Dajaks auf Borneo gegeben, die

[1] Zapletal, Totemismus 106 ff.

[2] Eine utilitäre Erklärung s. bei Mucke, Horde und Familie 79 f. Archiv f. Anthrop. 1895, 207. Sepp, Leben Jesu IV[4] 300 ff.

[3] Science cath. 1887, août, 585 ff. Schneider, Naturvölker II 74 f. Über die Dajaks s. Kath. Miss. 1887, 228.

übrigens zu den bei den Malaien weit verbreiteten, durch die Schädelverehrung bekannten Kopfabschneidern gehören.

11. Indem wir für die nähere Ausführung auf Schneiders „Naturvölker" und die zahlreiche dort angegebene und benutzte Literatur verweisen, entlehnen wir demselben folgende Zusammenfassung über die Naturvölker[1]: „Die Naturvölker im allgemeinen stehen in religiöser Hinsicht viel höher als diejenigen Stämme, welche als Beispiele von Religionslosigkeit genannt werden. Wer eingehend und unbefangen die geistigen Zustände der Wilden aus zuverlässigen Quellen studiert, wird die Überzeugung gewinnen, daß der Naturmensch durchschnittlich durchaus nicht arm an Religion ist, sondern auf jedem Schritt und Tritt von derselben geleitet wird. Das private wie das öffentliche, das Familien- und das Gemeindeleben der halbkultivierten Völker ist durch ein kompliziertes System von Sitten und Satzungen geregelt, die fast alle eine religiöse Weihe an sich tragen und deshalb mit einer Gewissenhaftigkeit beobachtet werden, die manchmal den frömmsten Christen beschämen könnte; man denke nur an die Heilighaltung des Tabu[2] in Polynesien und ähnlicher Einrichtungen in Australien (Kobong), in Afrika (Fady bei den Madagassen) und Amerika (Totem). Der Naturmensch, als natürlich-sinnlicher Mensch, ist ein Kind des Augenblicks und ein Knecht der Leidenschaften; aber vor einer Schranke macht der freie, ungebändigte Sohn der Wildnis Halt, nämlich vor den Geboten und Gebräuchen seiner Religion, die er nie zu verletzen wagt. Ein Sakrilegium zu begehen, ist er unfähig; um keinen Preis in der Welt würde er einen Gegenstand anrühren, der durch die Tabuweihe oder den Fetischsegen dem profanen Besitze oder Genusse entzogen ist, einen Eid oder sein Wort brechen, bei dem er die Götter angerufen hat. So peinlich auch oder barbarisch grausam manche Vorschriften und Verbote seines Aberglaubens sein mögen, er übertritt sie nicht und umgeht sie nicht. Er kennt kein schlimmeres Unglück, als die Gottheit zu erzürnen, hat keine größere Sorge, als dieselbe wieder zu versöhnen, und übernimmt zu diesem Zwecke die schmerzlichsten Selbstpeinigungen mit einem Heldenmute, der eines christlichen Büßers würdig wäre." Froberger schließt sich diesem Urteil durchaus an und bezeugt, daß nach der Ansicht aller Missionäre der Weißen Väter den

[1] Schneider a. a. O. II 387; Allgemeinh. u. Einh. 40 ff; Göttliche Weltordnung 432 ff.

[2] D. i. religiöse und soziale Verbote unter der Strafe des Todes, der Inbegriff von Bestimmungen, die den freien Gebrauch von Naturdingen seitens des Menschen durch Androhung von Strafen übernatürlicher Gewalten beschränken. Smith, Rel. d. Sem. 110 ff. Sauſſaye, Lehrb. I² 40 f. Marillier, Sur le caractère religieux du Tabou Mélanésien, 1896.

Negern alle Gebote des Naturgesetzes mehr oder weniger bekannt seien und ihr Leben oft manchem Weißen zur Beschämung gereiche.

12. Überall bemerkt man aber ein Verblassen der Götterherrlichkeit, eine Verarmung der Mythen an lehrhaftem Gehalt, einen Rückgang religiöser Ideen. Statt freudiger und lichtvoller wird die Religion drückender und trostloser. Nur ein befangener Sinn kann in den obersten Göttergestalten der Australier, Südsee-Insulaner, der Indianer und der Schwarzen Afrikas etwas anderes erblicken als gesunkene Größen[1]. Kein unbefangener Forscher kann die Verwilderung leugnen, welche tatsächlich bei allen „wilden Völkern" vorhanden ist. Selbst Darwin stellt die ersten Menschen auf eine viel höhere Sittlichkeitsstufe. Der sog. Wilde habe zwar an Intelligenz gewonnen, an Instinkt aber eingebüßt. Jener wird nicht so grenzenlos ausschweifend gewesen sein, wie viele Wilde jetzt sind. Die Männer werden für ihre Frauen gesorgt und sie gegen Angriffe verteidigt haben. Den Kindsmord kannten sie nicht, frühe Verlobungen und polyandrische Verbindungen gingen sie nicht ein. Die Frauen wurden nicht als Sklavinnen behandelt[2]. Es wird heutzutage mehr und mehr zugegeben, daß im strengen Sinne des Wortes sich kein Teil der Menschheit mehr im Naturzustande befinde, daß überall irgend eine Kultur bestehe und daher die Ausdrücke Naturvölker und Wilde nur relativ zu verstehen seien[3].

Ist man doch bei den Kulturvölkern Amerikas (Zentralamerika, Neugranada, Peru), welche in ihren grausamen Sitten und Opfern viele Berührungspunkte mit den amerikanischen Wilden aufweisen, noch im Zweifel, woher man die Kultur ableiten soll. Läßt sich zwischen den Moquis und den Pueblos des Tales des Rio Grande, von Jemez, Laguna und Zuñi und den Cliff Dwellers (Riffbewohner) und Pueblos (Ansiedlungen in den Niederungen, an den Flüssen) in Neumexiko, Arizona, Colorado, Jowa, Ohio u. a. ein geschichtlicher Zusammenhang nachweisen, da die Kultur dieser alten Bevölkerung wenig über die Stufe hinausgeht, welche verschiedene Stämme der heutigen eingebornen Bevölkerung erreicht haben, so ist man bei den Prachtbauten in Zentralamerika vor ein ethnologisches Rätsel gestellt. Allein über den großen äußeren Unterschieden darf man die innere Übereinstimmung nicht übersehen. Die religiösen Vorstellungen und die Grundgedanken der sozialen Einrichtungen sind in Peru und Mexiko die gleichen wie am Mississippi und La Plata. „Es ist

---

[1] Schneider, Naturvölker I 68; II 405. Ratzel, Völkerkunde I² 53. Strauß u. Torney, Essays 13 f.

[2] Abstammung des Menschen II³ (1875) 346 ff. Reclam I 175; II 387 ff.

[3] Sauffaye, Lehrb. I² 24.

eine sehr unreife Vorstellung, alles das, was Tolteken, Maya und Ketschua mehr besitzen, en bloc aus Asien durch Priesterkolonien kommen zu lassen." [1] Die mexikanische und peruanische Religion enthält Ahnenkultus, Seelenwanderung, Erscheinungen und Zauberei, Orakel und Krankheitsbesessenheit und zahlreiche Mythen, die im Besitz der übrigen Indianer sind, aber auch nach Australien, Afrika, Nordasien zurückweisen und einst, wie viele Spuren, tote und fortlebende, bezeugen, die Welt erfüllten. Der Ursprung der altamerikanischen Kulturen wird nicht aus einem bestimmten Winkel der Erde und von keinem der noch fortlebenden Kulturvölker herzuleiten sein. Die Wurzeln dieser merkwürdigen Entwicklungen reichen vielmehr in einen uralten Gemeinbesitz der Menschheit hinab, der im Laufe langer Zeit sich über die Erde verbreitete. Diese Bauten gestatten eine Parallele zu denen der Assyrier und Babylonier, die Geschichte kennt Verbindungen Amerikas mit Asien, aber dennoch bleiben diese Kulturvölker eine rätselhafte Erscheinung. Haben vielleicht die Ureinwohner Amerikas eine höhere Kultur mitgebracht, oder woher kamen diese späteren Völker? [2] Rechnet man zu den Merkmalen eines Kulturvolkes den Gebrauch der Schriftsprache, so kann man nur die Mayas, kaum noch die Mexikaner zu den Kulturvölkern rechnen. Denn bei diesen gab es nicht einmal eine Schrift auch nur im Sinne der alten Hieroglyphen Ägyptens oder der chinesischen. Die Inkas, welche, wahrscheinlich vom Norden kommend, schon ein kultiviertes Volk antrafen, leiteten ihr Geschlecht von den Kindern der Sonne ab, welche zuerst den Menschen die Kultur brachten. Nicht weniger führen die Azteken auf einen ihrer Götter, auf Quetzalcoatl, den Anfang der Zivilisation und Sitte zurück. Unter ihm herrschte das goldene Zeitalter mit ungetrübtem Frieden ohne Menschenopfer. Dem Hauptgotte der Azteken Huitzilopochtli (Vitzliputzli), dem Kriegsgotte, wurden zahlreiche und vornehme Menschenopfer dargebracht. Die drei Hauptgottheiten stehen zum Sonnendienst in engster Beziehung. Die Menschenopfer wurden bei den Indianern vor allem der Sonne dargebracht.

Die Kulturvölker der Mongolen (Chinesen und Japaner) wurden oben besprochen. Die Religion der mongolischen Naturvölker ist ebenso

---

[1] Ratzel a. a. O. I² 595. Dorner, Religionsphilosophie 65 f.

[2] Vgl. Al. v. Humboldt, Kosmos II 338; Naturansichten 104 ff 117 ff 325 ff. Ratzel a. a. O. I² 588 ff. Nadaillac, Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten 225 ff. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechts 293 ff. Schütz, Der Amazonas 57 ff. Jahrb. d. Naturwiss. 1897, 492 f. Häbler, Die Religion des mittleren Amerika, 1899. Über die schrecklichen Kariben oder Kannibalen s. Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas, 1865, 77. Kath. Miss. 1904, 7 ff.

schwer zu bestimmen als die mongolische bzw. turanische (ugro-finnische und turko-tatarische) Rasse[1]. Sie haben wiederholt durch ihre ungeheure Menge auf die Entwicklung des Abendlandes eingewirkt, sind aber nicht lebensfähig und religiös indifferent. Sie glauben an einen höchsten Gott, der im Himmel wohnt, Tengere, türkisch Tangry, hunnisch Tangli, chinesisch Tien, jakutisch Tangora, polynesisch Tangaroa = Himmel, ähnlich dem arischen Dyu, dem semitischen El, und an einen gefährlichen Gott in der Unterwelt, Erlik. Der hervorstechende Charakter ist eine ausgebildete Form der Zauberei, der Shamanismus, welcher an die Familie erblich gebunden ist. Der Shamane will durch den Geist der Vorfahren in einer Art von Verzückung den Willen der Götter erfahren. Er dringt in den Himmel und in die Unterwelt. Auch das Opfern (Pferdeopfer) ist sein Geschäft. Beim Schwur, Gelübde und Versprechen wird vom Blute des Opfertieres getrunken[2]. Berühmt sind die Worte geworden, welche der Fürst Mengku zu dem Franziskaner Rubruk sprach: „Wir Mongolen glauben, daß ein Gott ist, durch den wir leben und sterben. Und auf ihn ist unser Herz gerichtet. Aber wie Gott der Hand verschiedene Finger gegeben hat, so gab er auch den Menschen verschiedene Wege. Euch Christen hat er die Schriften gegeben, aber ihr befolgt sie nicht. . . . Uns aber hat er die Wahrsager gegeben, und wir tun, was sie uns sagen, und dabei leben wir im Frieden." Die Malaien verehren die Ahnen und Geister unter mancherlei Zauberei und vielgestaltigem Aberglauben.

13. Eusebius leitet die allmähliche religiöse Bildung, welche neben dem Evangelium als krasser Aberglaube erscheine, aus einem gott- und sittenlosen Zustande des alten Menschengeschlechtes ab, aus welchem sich der Astraldienst, dann der Heroenkult, die Mythen, welche zuerst physikalisch, dann psychologisch als Personifikationen der Leidenschaften erklärt wurden, entwickelt haben[3]. Die Mythologie und Mysterien seien spätere, von Ägypten und Phönizien ausgegangene Erfindungen. Indem er sodann nach Klemens von Alexandrien eine Skizze der Entwicklung vom allgemeinen, durch die Natur und die Offenbarung gegebenen Glauben an Gott aus zu der Apotheose des Nützlichen in der Tierwelt und der Herrscher, zum Naturalismus und zu den Widersprüchen der Philosophie entwirft, sucht er diese Geschichte des Abfalls als einen Grund für die späte Erscheinung des Er-

[1] Sauſſaye, Lehrb. I² 39 ff.

[2] Peſch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit 1 ff 11 ff. Ratzel, Völkerkunde I³ 649 ff. Über die Religion der Malaien ebd. 429 ff. Peſch a. a. O. 113 ff (II 1 ff).

[3] Praep. ev. 1, 6 9 f; 2, 5 f; 5, 3; 7, 2. Demonstr. 8 praef. Prud., C. Symm. 2, 277 ff. Vgl. Seneca, Ep. 90.

lösers darzustellen. Prudentius steht nicht an, die Entwicklungsgeschichte des Geschlechtes mit der des Individuums in Parallele zu setzen. Im Anfang war es auf den Boden angewiesen, es lebte wie der Vierfüßler. Allmählich erwarb es sich eine bessere Bildung, mit welcher zugleich alle Laster erwachten. Nun sei es Zeit, an das Göttliche zu denken und für das ewige Heil zu sorgen.

Die modernen Folkloristen[1] gehen noch weiter. Sie wollen im Gegensatze zu der philologischen Mythologie, welche einen Einfluß der Sprache auf den Gedanken bei der Mythenbildung annimmt, den Ursprung der Mythen bei den wilden Völkern suchen. Deren Sagen und Legenden sollen gleichsam einen Blick in die Werkstätte der Mythenbildung ermöglichen, den psychologischen Grund für Religion und Mythe enthüllen. Dies würde aber voraussetzen, daß wir es mit einem unverdorbenen Naturzustand zu tun, lauter naive, unverdorbene Naturkinder vor uns haben. Die vorstehende Skizze hat gezeigt, daß dem nicht so ist. Wollte man sie archäologisch bis in die prähistorischen Zeiten fortführen, so würde man freilich finden, daß eine niedere Kultur vorhanden war, aber die Frage, ob Urzustand oder Verwilderung, wäre dadurch doch nicht entschieden.

Auch dann würde uns die Brücke vom wilden zum kultivierten Volke fehlen; denn die Kulturvölker treten als solche in der Geschichte auf. Es geht uns die Kenntnis ihrer früheren Entwicklung gänzlich ab. Ja ihre bekannte Geschichte, welche eine abwärts gehende Richtung aufweist, spricht dafür, daß ein Abfall von einem höheren, geistigen Standpunkte vorliegt. Soweit auch in der Kulturreligion das Wissen fortgeschritten sein mag, das religiöse Denken hat wenig dadurch gewonnen, es sank immer tiefer herab. „Auch wenn wir nachweisen könnten, daß in allen andern Elementen der Zivilisation ein ununterbrochener Fortschritt stattfindet, so könnte doch niemand behaupten, daß dies auch von der Religion gilt. Daß die Religion dem Verfall ausgesetzt ist, das lehrt uns die Weltgeschichte wieder und wieder, ja in gewissem Sinne kann man wohl die Geschichte der meisten Religionen eine Geschichte des langsamen Verfalles von ihrer ursprünglichen Reinheit nennen", bemerkt M. Müller.

Mit dem sittlichen Leben ging es nicht besser. Griechenland und Rom, selbst England und Frankreich sind Zeugen dafür. Das ganze

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1886) 1 ff 169 ff 197 ff; I (1900) 527 ff. Schwarz, Der Ursprung der Mythologie, 1860. Lang, Custom and Mythol.[2], 1885. The Manking of Religion, 1900. Gomme, The handbook of folklore, 1890. Jevons, Introduction to the history of Religion, 1896. Charencey, Le Folklore dans les deux Mondes, 1894. Abercromby, Folklore Quarterly, 1890—1896. Frazer, The Golden Bough, 1900. Folk-Lore, Review.

Morgenland, soweit es vom Christentum unberührt blieb, beweist es[1]. Selbst in der turanischen Familie war der Kulturzustand früher ein höherer als jetzt. Die Hoffnung ist daher nach allgemeiner Überzeugung vergeblich, daß sich aus den Naturreligionen von selbst eine höhere Kultur entwickle. Waren die Kulturvölker zu einem religiösen Aufschwunge außer stande, so sind es die Naturvölker noch weit mehr, sie sinken vielmehr immer tiefer. Zeigt sich bei ihnen vorwiegend die negative Seite der Vorbereitung auf das Christentum, Elend und Hilflosigkeit in jeder Beziehung, so ist bei den Kulturvölkern das Bewußtsein vom Sündenelend und die Hoffnung auf Erlösung klarer und mächtiger, aber auch in der Kultur ein positives Element gegeben. Sie birgt bessere Reste der Uroffenbarung in Verbindung mit der natürlichen Gotteserkenntnis, bildet aber namentlich im Orient, wo die Macht der Gewohnheit und Geschichte in der alten Religion den Konservativismus begünstigt, auch wieder ein Hindernis gegen die Missionen. Das ganze Heidentum in der Alten und Neuen Welt bewahrte die Erinnerung an ein glückliches Zeitalter und hegte die Hoffnung auf eine bessere Zukunft, auf einen Erlöser, welcher die Macht des bösen Geistes brechen, zerstören soll.

14. Schon oben wurde der sprachlichen Beweisführung M. Müllers für die Indogermanen gedacht. Die auffallende Übereinstimmung in der Bezeichnung des höchsten Gottes, des „Himmelsvaters", beweist, daß alle Indogermanen in der ältesten Zeit nicht nur dieselbe Sprache redeten, sondern auch dieselbe Gottheit verehrten. Dieser von den gegenwärtigen Ethnographen schief angesehenen Beweisführung weiß die evolutionistische Theorie, selbst H. Spencer, keinen Beweis entgegenzustellen. Sie ist aber jetzt noch weiter auszudehnen. Nicht bloß die Hindus, Griechen, Lateiner, Germanen und Slawen, sondern auch die Semiten, Turanier, Polynesier, Neger, Rothäute haben der höchsten Gottheit mit dem Namen „Himmel" denselben Rang zuerkannt, manche kennen keinen andern Namen Gottes als den der Sonne Niskaminu. Welch wunderbares Zusammentreffen![2]

Die allgemeine religionsgeschichtliche Forschung führt in eine Vergangenheit zurück, welche noch vor der Völkertrennung lag. Erst mit dieser konnte eine Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen entstehen. Diesen Anfang kennen alle ältesten Mythologien. Unter den verschiedensten Namen ist er überall derselbe. Denn es gab eine Urzeit, welche den

[1] Vgl. Theodor., Graec. aff. l. 9. Bellarm., Controv. II, 4, 11. Bigouroux (Les livres s. III 430 f) verweist auf die barbarischen Gebräuche bei den Schotten und auf die Greuel der französischen Revolution. Schneider, Naturvölker I 49 ff.

[2] Rev. de l'hist. des rel. I (1886) 108. The cath. Univ. Bull. 1904, 235 f.

geahnten Gott erblickte in dem unbegrenzten, stetig dahinschwimmenden Sternen- und Sonnenhimmel, dem sichtbaren, mächtig herabwirkenden und doch unerreichbaren, geheimnisvollen; eine Zeit des ägyptischen Nu, des vorchaldäischen Anu, des chinesischen Tien, des vorvedischen Dyâus, des vorgriechischen Uranos-Okeanos, eine Zeit, in welcher neben diesem allein empfundenen Gott noch kein anderer war.

Wie bei den Ägyptern, so stehen auch bei andern Völkern des höheren Altertums am Anfange der Götterzeugungen Himmel und Erde als Götter. Beim Vedavolk sind Dyâus und Prithivi die Eltern der Götter, bei den dorischen Griechen Uranos und Gaia, bei den ältesten Chinesen „Tien und Ti, aller Wesen Vater und Mutter". Geister waren auch bei den uralten Sumerern Anu und Ea (Anna und Inki), Geister des Himmels und der Erde. „Dies alles deutet auf eine gleichmäßige Fortbewegung des religiösen Bewußtseins der Völker nach ihrer Trennung. Die ägyptische Auffassung unterscheidet sich aber dadurch, daß die Gottheit des Himmels weiblich, die Gottheit der Erde männlich gedacht ist." [1] Die Schöpfungsmythen der Naturvölker zeigen deutliche Reste von dieser allgemeinen Überlieferung. Himmel und Erde wie Menschen und Geister sind das Werk des einen göttlichen Wesens im Himmel, wirken aber selbst wieder mit göttlicher Kraft. Die höhere, vergeltende, das Geschick der Menschen leitende, durch Gebet und Opfer günstig zu stimmende Macht kann schon wegen ihres sittlichen Charakters nicht aus der Unkenntnis der Naturkräfte stammen. Erst die Ausbildung der sittlichen Idee von der Gottheit in die naturalistische Mythologie ist auf diesen Grund zurückzuführen.

§ 14.

Die Entstehung des Christentums.

Voraussetzungslose Geschichtschreibung. — Der Name der Christen. — Flavius Josephus über Christus. — Tacitus, Sueton, Plinius. — Verhältnis des Christentums zum Alten Testamente. Das Neue Testament. Der Jude des Celsus. Origenes. — Die Bergpredigt. — Jesus und die Propheten. — Buchstabe und Geist. — Universalismus. Das himmlische Jerusalem. — Die Geheimnisse des Christentums. Die Menschwerdung. — Die heilige Dreifaltigkeit. — Die Moral des Christentums. — Gottes- und Nächstenliebe. Feindesliebe. — Die evangelischen Räte. — Eheliches Leben. — Jungfräulichkeit. — Die Demut. — Judaismus und Hellenismus. — Aristides über die Juden. — Die Essener. — Die Väter über die Erleuchtung durch den Logos. — Die iranische, indische Religion. — Der Buddhismus. — Ein moderner Japaner über das Christentum. — Ägyptische

[1] Strauß u. Torney, Altägyptische Religion I 45 65 f.

Religion. — Jüdischer Geist und griechische Weisheit. — Nächstenliebe. Feindesliebe. — Gottesliebe. — Jesus und die Apostel haben keine Kenntnis von der griechischen Philosophie. — Die Apologeten benutzen die griechische Weisheit. — Ihr Glaube steht über der Philosophie. — Katholizismus und Antike. — Gnosis. — Weder Mythus noch Produkt des Hellenismus. — Geschichtliche Entwicklung.

1. Es ist eine heutzutage fast allgemein anerkannte Tatsache, daß kein Geschichtschreiber ganz voraussetzungslos sein kann, denn jeder tritt mit einer bestimmten Weltanschauung an seinen Stoff heran und wird bei der Beurteilung desselben unwillkürlich dadurch beeinflußt. Es gibt keine wichtigere Periode in der Geschichte, von der nicht so viele Auffassungen vorhanden wären als Parteien, die sich damit beschäftigen. Deshalb macht sich jede geschichtliche Neubildung alsbald an die Umwertung der geschichtlichen Werte[1]. Die objektive Geschichte ist einfach eine Utopie[2]. Aufrichtig zu sein, kann ich versprechen, unparteiisch zu sein aber nicht, sagt Goethe.

Besonders wichtig ist die religiöse Weltanschauung, der sich niemand ganz entziehen kann, auch wenn er sie heftig bekämpft. Denn es gibt eine ganze Reihe von Problemen in der Welt, die niemand unterdrücken kann und welche doch für die reine Wissenschaft unlösbar sind. Die Notwendigkeit eines philosophischen und religiösen Glaubens drängt sich jedermann auf, und es ist immer ein Glaube dieser Art, welcher ihn leitet und inspiriert in seinen Arbeiten, wäre es der Skeptizismus oder selbst der absoluteste Nihilismus. Je tiefer aber die Religion das Wesen der Seele erfaßt und je gewaltiger die Abneigung oder der Haß die Leidenschaften erregt, desto mehr wird es für das Verständnis einer Religion von Wert sein, wenn sie von jemand dargestellt wird, welcher sie selbst an sich erfahren hat. Mag auch die Liebe zu ihr die Feder leiten, das Wesen wird doch besser zur Geltung kommen als bei dem, welcher ihr fremd und kühl gegenübersteht. Hinsichtlich der geschichtlichen Religionen ist diese Forderung nicht mehr zu erfüllen. Auch die heute noch lebendigen heidnischen Religionen entziehen sich gutenteils diesen Bedingungen, weil ihre Bekenner zu wenig an eine geschichtliche Darstellung des religiösen Lebens gewöhnt sind.

Anders ist es beim Christentum, das nicht nur die höchste noch lebendige Religion ist, sondern die Weltkultur an seine Geschichte und Wirk-

[1] Paulsen, Einleitung in die Philosophie[7], 1901, 133 339; Geschichte des gelehrten Unterrichts im Mittelalter I[2] (1896) 446 f; Deutsche Universitäten, 1902, 192. Möhler, Gesammelte Schriften II (1840) 261 ff. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, 1899, 35 ff. Müller, Histor. Jahrb. 1902, 2 ff.

[2] P. Sabatier, S. François d'Assise[10], 1894, xxiv ff.

samkeit gebunden hat. Wer sein Wesen und seine Entwicklung darstellen will, der muß einen Strahl seines Lichtes, eine Gabe seines Geistes empfangen haben. Nur ein Christ, der es von Herzen ist, kann eine Kirchengeschichte schreiben. Niemand bilde sich ein, daß er diese Aufgabe mit vollkommener Objektivität vollführen könne. „Wer über den Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei rein historische Interessen haben; das Christentum ist dagegen eine so lebendige Macht und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessiert zu sein.“ [1] Die Schwierigkeiten wachsen, wenn die Verschiedenheit der Zeit und des Orts, der Konfessionen, Sekten und Parteien hinzukommt. Hier gilt es ganz besonders, daß es keine voraussetzungslose Wissenschaft gibt [2]. Selbst die einzelnen theologischen Schulen und Richtungen beeinflussen das Urteil. Dies mahnt zur Vorsicht, kann aber von einer geschichtlichen Betrachtung nicht abhalten.

I. Die geschichtlichen Zeugnisse.

2. Die Christen haben ihren Namen von Christus, dessen Bekenner sie sind. Das Christentum ist die Lehre und Einrichtung, welche Christus verkündigt und angeordnet hat, die Fortsetzung des gesamten Werkes Christi. „Es geschah, daß in Antiochien die Jünger zuerst Christen *(χριστιανοί)* genannt wurden,“ berichtet die Apostelgeschichte (11, 26; 26, 28) und deutet damit an, daß die Brüder, Jünger, Gläubigen, Auserwählten, Heiligen von den außenstehenden Heiden, wahrscheinlich von den Römern, nach ihrem Stifter und angeblichen Erlöser die spöttische griechische Bezeichnung erhielten. Die Christen schätzten sich glücklich, Christus anzugehören (1 Kor 3, 23), die Heiden nannten sie spöttisch Christianer (1 Petr 4, 16) oder Chrestianer, weil sie Christus auch Chrestus aussprachen. Die Ableitung von der Salbung mit Öl [3] *(χρίεσθαι)* ist durch den Namen des Stifters nahegelegt. Ignatius, der das Wort Christen häufig gebraucht, hat auch zuerst das Wort Christentum [4], Tertullian das Wort christliche

---

[1] Strauß, Leben Jesu, 1864, IV XIII.

[2] Grenzboten Nr 50, 12. Dez. 1901, 513 ff. Theol. Lit.-Ztg. 1902, 48. Hist.-pol. Bl. I (1902) 161 ff. Hertling: Literar. Rundschau 1900, Nr 1 und Reden auf den Generalversammlungen zu Koblenz 1901, Breslau 1902 und Köln 1903. Furrer, Vortrag, Basel 1904.

[3] Iust., Ap. 1, 4 12; 2, 6; Dial. 63 117. Aristid., Ap. 2, 6. Theophil., Ad Autol. 1, 12. Tert., Apol. 3; Ad nat. 1, 3. Vgl. Kraus, Realenzykl. I 212 f 220. Blaß: Hermes 1895, 465 ff.

[4] Ad Philad. 6, 1; Ad Magn. 10, 13; Ad Rom. 3, 3.

Religion. „Wir Christen sind nichts anderes als nach der Lehre Christi die Verehrer des höchsten Königs und Fürsten; nichts anderes wirst du in jener Religion finden.“ [1] Im Orient heißen sie bis heute Nazaräer, seit Julian kam der Name Galiläer auf [2].

Damit beantwortet sich die Frage über die Entstehung des Christentums einfach und leicht. Denn daß Jesus Christus zur Zeit des Kaisers Tiberius gelebt hat und unter Pontius Pilatus gestorben ist, daß von ihm aus die großartige religiöse Bewegung ihren Anfang genommen hat, welche man mit dem Namen Christentum bezeichnet, wird heutzutage von ernst zu nehmenden Leuten nicht mehr angezweifelt [3]. Wäre die Heilige Schrift nicht ein unwiderlegbarer Zeuge, die ganze Geschichte der ersten Jahrhunderte würde jeden Einwand lächerlich machen. Denn das Christentum ist eine geschichtliche Religion, kein Gedankengebäude. Eine Persönlichkeit war in dieser Religion von Anfang an lebendig. Christus lebt in der Kirche ewig fort.

Unsere Frage hat aber noch eine andere, schwierigere Seite. Es handelt sich nicht bloß um die geschichtliche Tatsache der Entstehung des Christentums. Auch die Art und Weise der Entstehung, die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen und Einwirkungen sollen untersucht, das Christentum soll auch historisch begriffen werden. Zu diesem Zweck empfiehlt es sich vielleicht, von den Urteilen solcher Männer auszugehen, welche der Entstehung ziemlich nahe, aber außerhalb des Christentums standen. Außer dem Talmud, welcher die unangenehme Erscheinung möglichst zu ignorieren sucht und nur die ebenso läppischen als gehässigen Fabeln über Christus (Pantheras) und die Minäer [4] (Min=Volk?) aufgenommen hat, kommen hierbei vier Schriftsteller in Betracht: ein jüdischer, Flavius Josephus, und drei heidnische, Tacitus, Sueton und Plinius der Jüngere, doch hat der

[1] Arnob., Adv. nat. 1, 27. Zuerst sollen nur die Heidenchristen Christen genannt worden sein. Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1902, 37 f 294 ff; vgl. 183 430.

[2] Vgl. das sog. Apost. Konzil von Antiochien Kan. 1.

[3] Doch von Bruno Bauer, Havet, Loman, Pierson, Naber u. a. Israel Sack, Die altjüdische Religion im Übergange vom Bibeltum zum Talmudismus, 1889. Tannenberg, Bibel, 1894, 291 ff. Kalthoff (Bremen), Das Christusproblem [2], 1903; Die Entstehung des Christentums, 1904. Dagegen Syll. 7. Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi, 1904. Bousset, Was wissen wir von Christus? 1904. Theol. Lit.=Ztg. 1904, 21, 588 ff.

[4] Sepp, Leben Jesu I [4] (1898) 149 ff. Kraus, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 1898. Er versteht unter den Minäern nicht Christen, sondern jüdische Gnostiker, Schürer überhaupt nur Ungläubige. Die Meinung, daß sie Christen seien, stamme von Hieronymus (Ep. 112, 13). Gegen Friedländer s. Bacher (Rev. des études juives 1899, 38 f) und Herford, Christianism in Talmud and Midrasch, 1903.

jüdische Schriftsteller zu wenig Interesse für den Galiläer und die römischen Schriftsteller für Palästina. Erst als das Christentum die Grenzen Palästinas längst überschritten hatte, haben sie Kenntnis von ihm, seine Bedeutung erkannten sie aber nicht.

3. Flavius Josephus schreibt in seinen um das Jahr 94 n. Chr. verfaßten Jüdischen Altertümern[1]: „Zu jener Zeit lebte aber Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn anders einen Mann nennen darf. Denn er war ein Vollbringer wunderbarer Werke, ein Lehrer der Menschen, welche das Wahre gern annehmen. Er hat viele Juden, aber auch viele aus dem Heidentum an sich gezogen. Dieser war der Messias. Und als ihn Pilatus auf eine Anklage der vornehmsten Männer bei uns zum Kreuze verurteilt hatte, so ließen doch diejenigen, welche ihn zuerst geliebt hatten, nicht ab. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, da die göttlichen Propheten dieses und tausend anderes Wunderbare über ihn geredet hatten. Noch bis jetzt hat das Geschlecht der Christen, welche nach ihm benannt werden, nicht aufgehört." Diese Stelle wird zuerst von Eusebius zitiert[2] und von da an bei den christlichen Schriftstellern allgemein verwendet. Derselbe Eusebius hat vorher die schöne Stelle des Josephus über Johannes den Täufer angeführt, in welcher die Niederlage des Herodes gegen den Araberkönig Aretas als ein göttliches Strafgericht für den Frevel an Johannes dargestellt wird. Denn dieser sei ein trefflicher Mann gewesen, welcher die Juden zur Tugend anregte, daß sie in Gerechtigkeit gegeneinander und in Frömmigkeit gegen Gott sich einer Taufe unterziehen sollten, die nicht zur Versöhnung der Sünden, sondern als äußeres Zeichen der vorausgegangenen Reinigung der Seele und als Symbol der Vereinigung diene[3]. Eusebius schließt sein Zitat mit der Bemerkung: „Da dieses der von den Hebräern abstammende Schriftsteller über Johannes den Täufer und unsern Erlöser in seinen Büchern berichtet, welche Ausflucht bleibt dann jenen, welche Erzählungen über ihn erdichtet haben, um nicht der Unverschämtheit überwiesen zu werden?"

---

[1] Antiq. 18, 3, 3: *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων. Καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰσέτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.*

[2] Hist. eccl. 1, 11; Dem. ev. 3, 5, 105.

[3] Antiq. 18, 5, 2. Vgl. Bell. Iud. 6, 5, 4. Orig., C. Cels. 1, 47. Reinach: Rev. des études juives 1897, 1 ff.

In neuerer Zeit ist aber aus inneren Gründen die Echtheit der Stelle über Jesus vielfach bestritten worden. Und in der Tat will sie zum Geiste des Josephus nicht recht passen. Die Anerkennung des göttlichen Charakters und der Messianität, der Auferstehung und der damit zusammenhängenden Erfüllung der Prophetien ist im Munde eines Pharisäers und Römerfreundes auffallend. Josephus hat die messianischen Hoffnungen nicht bloß wegen der Empfindlichkeit der Römer und aus Schmeichelei gegen Vespasian, sondern auch wegen skeptischer Bedenken klüglich umgangen. Auch in der Stelle über den Täufer hat er nur den sittlichen Charakter seiner Predigt betont, den Vorläufer des Messias will er nicht kennen. Origenes bemerkt ausdrücklich, Josephus habe das Zeugnis über Jakobus berichtet, obwohl er Jesus nicht als Messias anerkannt habe. Will man mit vielen Vätern die Stelle: „Dieser war der Messias", nicht als seine eigene Meinung, sondern als gewöhnlichen Volksglauben gelten lassen[1], so entspricht sie weder der historischen Wahrheit noch dem Zusammenhange vollkommen. Sie würde selbst nach den Evangelien zu viel sagen, wenn damit Jesus als der Messias des Volksglaubens bezeichnet würde, in welchem seiner Zeit das jüdische Volk den von den Propheten längst verheißenen Messias erkannte. Man vergleiche damit das Verhalten der Juden im vierten Evangelium und die Stellung des Philo zur Messiasidee. Ein skeptischer Jude aus den höheren Ständen vom Schlage des Josephus hätte vielmehr mit den Juden gesagt: „Nicht der Messias der Juden, sondern der gesagt hat: Ich bin der Messias der Juden" (Jo 19, 26). Und dies wäre auch von Josephus zu erwarten gewesen, wenn er die Notizen über Jesus, den Täufer und Jakobus mit Rücksicht auf eine „nicht unansehnliche Fraktion in den Hofkreisen, die dem Christentum nicht unfreundlich gesinnt war", aufgenommen haben sollte.

Anderseits ist aber die Stelle des Eusebius unanfechtbar, von ihm ebenso unbedingt aufgenommen wie die Stelle über den Täufer. Sie findet sich durchgehends in den Handschriften, deren älteste aus dem 11. Jahrhundert stammt. Unmöglich kann also die ganze Stelle oder der Hauptteil interpoliert sein. Es müßte geradezu auffallen, wenn Josephus zu der Zeit, als unter Domitian bereits die zweite Christenverfolgung ausgebrochen und die Entstehung der „nazaräischen Sekte" in Palästina allgemein bekannt geworden war, gar keine Notiz davon genommen hätte. Dies bestätigt er auch in der Erzählung von der Hinrichtung des Jakobus, den er einen Bruder des sog. Christus nennt[2]. Denn es ist doch willkürlich, diesen

[1] Langen, Judentum 442. Bole, Hurter u. a. Vgl. Theol. Quartalschr. 1823, 654 ff; 1865, 51 ff.

[2] 20, 9, 1: *Τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ.* Orig., C. Cels. 1, 47; 2, 13.

Zusatz oder die ganze Erzählung als judenchristliches Machwerk gleichfalls zu streichen[1]. Doch geht aus ihm hervor, daß die kategorische Ausdrucksweise in der ersten Stelle etwas verdächtig ist. Die Spuren eines älteren Textes[2] beweist auch die Verweisung auf die Anklage der Vornehmen unter den Juden und auf die Hartnäckigkeit, mit welcher die Anhänger Jesu auch nach dem Tode an ihrem Meister festhielten. Dies erinnert durchaus an die Verleumdungen, welche nach Justin die Juden in Jerusalem über den ganzen Erdkreis zu verbreiten suchten, und auch an die Bemerkung des Tacitus, daß dieser verabscheuungswürdige Aberglaube wieder ausgebrochen sei. In die späteren Handschriften konnte eine solche untergeordnete Änderung leicht Eingang finden. Die Nichterwähnung der Väter vor Eusebius, besonders das Schweigen des Origenes, welcher die beiden andern Stellen zitiert, ist immerhin ein Beweis dafür, daß die Stelle nicht so positiv lautete wie im Texte des Eusebius. Die Rücksicht auf die zu bekehrenden Juden, welchen Josephus ein Greuel gewesen sei, hätte diese Väter nicht abgehalten, denn sie haben selbst scharfe Ausdrücke über die Juden nicht gescheut. Auffallender ist, daß Josephus auch nach Eusebius oft nicht zitiert wird. Der Zeitgenosse des Josephus, Justus von Tiberias, der gegen das Ende des Jahres 100 eine Chronik der jüdischen Könige schrieb, sagt über Jesus nichts, „aus krampfhaftem Judentum", meint Photius. Bei Philo erklärt sich die Nichterwähnung schon aus der Zeit.

---

[1] Keim, Geschichte Jesu von Nazara III (1872) 12. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes I[3] (1901) 544 ff. Zöckler, Realenzykl. IX[3] 3 f.

[2] Niese, Opp. Fl. Iosephi I (1887) LXIX; De testimonio Christiano quod est apud Iosephum Ant. Iud. 18, 63 sq disputatio, 1893 (Progr.). Er hält die ganze Stelle für eine Interpolation. Der Archetypus der Kodizes sei aus dem 2. oder 3. Jahrhundert, die Interpolation zwischen Origenes und Eusebius eingeschoben worden. Dieser Archetypus sei bald in zwei Richtungen auseinandergegangen; der bessere ist durch RO (14. und 15. Jahrhundert, aber aus einem Kodex des 10. Jahrhunderts ausgeschrieben) repräsentiert, der schlechtere ist älter, namentlich die lateinische Übersetzung von Kassiodor aus dem 6. Jahrhundert und MSP (13. und 14. Jahrhundert). Eine teilweise Interpolation nehmen u. a. an: A. Müller, Christus bei Josephus Flavius, eine kritische Untersuchung als Beitrag zur Lösung der berührten Frage und zur Erforschung der Urgeschichte des Christentums[2], 1895. Gutschmid, Kleine Schriften IV (1893) 352 ff. Christ, Griechische Literaturgeschichte, 1898, 646. Reinach: Rev. des études juives 1897, 1 ff. Für die Echtheit und Integrität sind: Kaulen in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI[2] 1888. Hurter: Zeitschr. f. kath. Theol. 1890, 515; 1896, 584 ff. Hettinger, Fundamentaltheologie[2] 301 f. Bole, Flavius Josephus über Christus und die Christen, in den Jüdischen Altertümern 18, 3 (1896). Kneller: Stimmen aus Maria-Laach II (1897) 1 ff 161 ff. Wilmers, De ecclesia Christi 1897, 323 ff.

4. Tacitus (54—119) bemerkt[1] anläßlich des Berichtes über die Greuel der Christenverfolgung unter Nero, daß der Urheber des christlichen Namens unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet worden sei. Nachdem aber für den Augenblick der verderbliche Aberglaube unterdrückt war, brach er wieder aufs neue aus, nicht bloß in Judäa, dem Ursprungsorte des Übels, sondern auch in Rom, wo von allen Seiten alles Verruchte und Schamlose zusammenströmt und gefeiert wird.

Sueton (75—160) erzählt[2] von Unruhen, welche auf Antrieb von Chrestus (impulsore Chresto) unter den römischen Juden, wahrscheinlich um das Jahr 50, ausbrachen und die Veranlassung zur Vertreibung derselben gaben. An einer andern Stelle nennt er die von Nero verfolgten Christen eine Menschengattung eines neuen und verderblichen Aberglaubens. Daß der Name Chrestus eine andere Aussprache (Itazismus) des Namens Christus ist, kann nach dem Zeugnis der Väter[3] keinem Zweifel unterliegen. Ob der Grund der Streitigkeiten mehr auf religiösem oder auf nationalpolitischem Gebiete zu suchen sein mag, so ist doch kaum anzunehmen, daß Chrestus nur allgemein als Messias, nicht speziell als der bekannte Christus zu erklären sei. Statt im Chrestus des Sueton einen „jüdischen Aufwiegler in Rom, der wirklich so hieß"[4], zu suchen, ist es doch natürlicher, an die bekannte und deshalb nicht näher bezeichnete Person zu denken. Wissen wir doch, daß auch die Judenchristen von dem Verbote betroffen worden sind (Apg 18, 1). Grätz macht diesen Aufwiegler in seiner bekannten Manier zu einem „christlichen Apostel namens Chrestus"[5].

Endlich schreibt Plinius, der Statthalter von Bithynien, um das Jahr 112 an Kaiser Trajan, daß er diejenigen angeklagten Christen frei entlassen habe, welche ihren Glauben an die Götter bekannten, dem kaiserlichen Bilde und den Götzen opferten und außerdem Christus gelästert haben, wozu diejenigen in keiner Weise gezwungen werden können, welche wahrhafte Christen seien. Die Christen hätten angegeben, daß sie an einem

---

[1] Annales 15, 44. Gegen die Bestreitung der Echtheit s. Arnold, Die Neronische Christenverfolgung, 1888. Weis, Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche, 1899. Harnack, Mission 297. Tacitus sagt, das Volk habe die Bekenner chrestianos genannt, gebraucht aber für den Urheber Christus, nicht Chrestus.

[2] Vita Claudii 25; Vita Neronis 16.

[3] Katholik I (1878) 269 ff.

[4] Meyer, Römerbrief[5], 1872, 27 A. 1. Schmidt, Die Anfänge des Christentums in der Stadt Rom, 1879, 15. Harnack, Altchristliche Literatur I (1893) 866.

[5] Geschichte des Judentums III[3] (1878) 392.

bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenkommen und Christus als einem Gott Loblieder singen[1].

Da der Briefwechsel Senecas mit dem Apostel Paulus unecht ist und wie schon Augustinus bemerkt, sich bei ihm keine Erwähnung der Christen findet, so bleiben nur Anklänge und Berührungen mit dem Christentum übrig. Hadrian, Antonin erließen Verordnungen[2].

Der Syrer Mara nennt in einem Brief an seinen Sohn Serapion den „weisen König der Juden", nach dessen Tod das Königtum von den Juden hinweggenommen wurde, der aber in seinen Gesetzen noch fortlebe. Doch schwankt die Abfassungszeit zwischen 73 und 170[3].

Diese Zeugnisse des jüdischen und der heidnischen Schriftsteller reichen in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts hinauf und stellen es außer allen Zweifel, daß zu jener Zeit eine allgemeine Kenntnis von der Person und dem Leben Jesu auch in nichtchristliche Kreise gedrungen war. Die Bemerkung des Tacitus über den Tod Jesu enthält zugleich eine Zeitangabe, welche wenigstens einen Endtermin abgibt. So dürftig diese Nachrichten auch sind, sie bezeugen uns doch die Tatsache, daß das Christentum, von Christus gestiftet und benannt, als eine neue religiöse Erscheinung in das griechisch-römische Weltreich eindrang.

II. Das Verhältnis zum Judentum.

5. Nähere Auskunft über die Entstehung des Christentums geben uns die heiligen Schriftsteller. Jesus tritt als der vom Vater gesandte Messias Israels auf und gründet das Reich Gottes auf Erden, in welchem er herrschen wird bis zum Ende der Zeiten. Er trägt seine Lehre nicht als seine eigene, sondern als Lehre des Vaters im Himmel vor, welcher ihn gesandt hat. Er fordert für seine Gebote denselben Gehorsam, welchen Gott im Alten Bunde für das Gesetz verlangte. Die Apostel werden durch ihn in die Geheimnisse des Himmelreichs eingeweiht und anerkennen ihn als ihren Lehrer und Meister. In Christus ist der Menschheit die höchste Offenbarung zu teil geworden (Hebr 1, 1. Kol 1, 19; 2, 3; 3, 9 10), ihn sollen die Jünger hören (Mt 17, 5). Mit Christus dem Sohne Gottes

---

[1] Ep. 10, 96. Harnack, Altchristliche Chronologie I (1897) 256: Zwischen 111 und 113, die Annalen des Tacitus 115—117, Sueton 120.

[2] Betzinger, Seneca-Album, 1899, 212 ff. Siebert, Die ältesten Zeugnisse über das Christentum bei den römischen Schriftstellern, 1897. Schultz, Die ältesten Zeugnisse usw., 1897. Harnack, Altchristl. Lit. I 866 f. Funk, Abhandlungen und Untersuchungen I (1897) 330 ff; Kirchengeschichte[4], 1902, 36.

[3] Cureton, Spicilegium Syriacum, 1855, XIII—XV 70—76. Funk, Kirchengeschichte, 1902, 18. Harnack a. a. O. I 763.

beginnt ein neues Verhältnis des Menschen zu Gott, des Kindes zu seinem Vater im Himmel (Mt. 11, 25 ff).

Sehen wir aber von diesen Selbstzeugnissen auch ab, so läßt sich die Stiftung des Christentums, welche im Prinzip unbestreitbar mit der Person Jesu verknüpft ist, an sich gar nicht anders erklären. Es wäre nur denkbar, daß Jesus selbst die Lösung in der Entwicklung bereits vorgefunden und seinerseits etwa in der Weise eines erleuchteten Propheten oder eines genialen Philosophen oder Theosophen durch eigene Intuition und Benutzung fremder Lehren aus dem Judentum und Heidentum die religiöse Entwicklung zum formellen Abschlusse gebracht hätte. Aus sich wäre ja kein Sohn Israels auf den Gedanken gekommen, eine neue Religion stiften zu wollen. Auch die messianische Zeit mit ihrer neuen Offenbarung sollte nur die Vollendung der alten Religion sein. Gilt es doch heutzutage als ein „von allen theologischen Richtungen anerkannter Gedanke", daß Jesus keine neue Lehre gebracht, sondern ein neues Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt habe[1].

Anders dachten die Väter. Klar und bestimmt bezeugt der hl. Ignatius, daß Christus ein neuer, vollkommener Mensch, das Christentum etwas Neues und etwas Universelles für die Gläubigen aller Zungen sei, so daß ein Festhalten an jüdischen Satzungen eine Verleugnung der Wahrheit und Gnade in Christus sei. „Es ist töricht, Christus Jesus zu nennen und zu judaisieren, denn das Christentum *(χριστιανισμός)* glaubte nicht an das Judentum, sondern das Judentum an das Christentum, in welchem jede Zunge durch den Glauben an Gott vereinigt wurde." „Dem Herrscher dieser Welt waren die Jungfrauschaft und Geburt Marias sowie der Tod des Herrn verborgen, die drei Geheimnisse des Geschreies, welche im Stillschweigen Gottes vollbracht wurden. . . . Daher ist alle Magie zerstört und jedes Band der Bosheit beseitigt; die Unwissenheit ist vernichtet, seit Gott in Menschenweise zu der Neuheit des ewigen Lebens erschienen ist. Jetzt nahm den Anfang, was bei Gott festgestellt war." Das Christentum ist also von den Zeitgenossen nicht unter diesem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt verstanden worden.

Schon der Jude des Celsus macht den Christen den Vorwurf[2]: „Wie verachtet ihr, die ihr von unsern Heiligtümern ausgeht, gerade diese,

---

[1] Holtzmann: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1891, 367. Harnack, Dogmengeschichte I² (1888) 39.

[2] C. Cels. 2, 4; 5, 59 ff. Vgl. Ignat., Ad Magn. 10, 3; Ad Eph. 19. Eus., Dem. ev. 1, 2, 9 f; 5, 2, 7; Praep. 7—10. Allies, The formation of Christendom I—VIII (1865—1897). Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 522 ff. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893. Ottiger, Theologia fundamentalis, 1897, 605 ff 846 ff.

da ihr doch für eure Lehre keinen andern Ursprung angeben könnt als unser Gesetz?" Origenes erwidert hierauf: „Es ist wahr, daß die Heiligtümer des mosaischen Gesetzes und die prophetischen Schriften die Grundlage der christlichen Religion bilden und daß von dieser aus die Eingeführten in der Auffassung und im Verständnis der Schriften fortschreiten, indem sie das Offenbarungsgeheimnis suchen, welches den ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber geoffenbart worden ist durch die prophetischen Reden und durch die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi. Aber unwahr ist es, wenn ihr sagt, daß diejenigen, welche fortschreiten, das mosaische Gesetz verachten. Im Gegenteil erweisen sie demselben größere Ehre, denn sie zeigen, welche Tiefe weiser und unaussprechlicher Worte jene Schriften in sich bergen, welche von den Juden nicht geschaut werden, weil sie bei der Lesung an der Oberfläche und dem Fabelhaften hängen bleiben. Warum soll es töricht sein, wenn das Gesetz das Prinzip unserer Glaubenswahrheit oder unseres Evangeliums ist, da doch unser Herr Jesus selbst zu denen, welche ihm nicht glaubten, sagt: Wenn ihr dem Moses glauben würdet, so würdet ihr auch mir glauben, denn er hat über mich geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben? Aber auch Markus, einer der Evangelisten, sagt: Anfang unseres Evangeliums Jesu Christi, wie es geschrieben steht in Isaias dem Propheten. . . . Dadurch lehrt er, daß der Anfang des Christentums von den jüdischen Schriften abhängig ist. Was will uns daher der Jude des Celsus vorwerfen: Wenn nämlich jemand euch voraussagte, daß der Sohn Gottes unter den Menschen erscheinen werde, so war es unser und unseres Gottes Prophet? Was verschlägt es gegen das Christentum, daß Johannes, welcher Jesus taufte, ein Jude gewesen ist? Denn daraus folgt doch nicht, daß ein jeder, welcher glaubt, sei es daß er von den Heiden, sei es daß er von den Juden zum Christentum komme, das mosaische Gesetz, buchstäblich interpretiert, beobachten muß."

6. Dieser Ausführung des Origenes ist nur wenig beizufügen. Zwar leuchtet die allegorische Schriftauslegung durch dieselbe hindurch, aber auch an sich kann und will der Zusammenhang des Christentums mit dem Judentum nicht geleugnet werden[1]. Es handelt sich hier nicht um den äußeren Zusammenhang, denn daß Jesus aus einem alten jüdischen Geschlecht abstammte, sich den Gesetzesvorschriften unterzog und für andere ein Vorbild wurde, das mag man in der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums nachlesen. Die neueren Behauptungen, daß Jesus kein Jude

[1] Hackspill, Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T.: Rev. bibl. 1900, 564 ff. Weiß, Apologie III³ 237 ff. Schneermann, Der geschichtliche Christus und die christliche Glaubenslehre, 1902.

gewesen sei, lassen sich weder durch die galiläische Abkunft[1] noch durch die alten Fabeln erweisen. Hier steht vielmehr der innere Zusammenhang von Lehre und Sitte in Frage. Auch diesen haben Jesus und die Apostel nicht nur wiederholt anerkannt, sondern auch nachdrücklich geltend gemacht. Sie haben das Alte Testament als eine Offenbarung Gottes betrachtet, welche den Neuen Bund, die Offenbarung im Sohne, nicht nur vorbereitet, sondern auch keimartig enthält. Bei der Verklärung wurde dieser Zusammenhang durch die Erscheinung des Moses und Elias den Jüngern sichtbar vor Augen gestellt. Lukas (9, 31) bezeichnet als Gegenstand der Unterredung den Ausgang in Jerusalem.

Es genügt, hier auf die wichtigsten Aussprüche hinzuweisen, welche Jesus über seine Stellung zum alten Gesetz vorgetragen hat. Jesus sagt im Anfang der Bergpredigt: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, sie aufzulösen, sondern zu erfüllen. Wahrlich sage ich euch, bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota oder kein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles geschehen sein wird. Wer also eines dieser geringsten Gebote löst und so die Menschen lehrt, der wird der Geringste heißen im Himmelreiche. Wer es aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreiche" (Mt 5, 17—19). Danach könnte es scheinen, daß Jesus nur das ursprüngliche Gesetz und die Propheten wiederherstellen und zu Ehren bringen wollte, weshalb manche Exegeten (Weizsäcker, Sepp) V. 18 19 als Worte der Pharisäer fassen. Man könnte darin noch bestärkt werden, wenn man liest, daß Jesus sich selbst stets als „vollkommenen Juden zeigt" und von andern sogar die Erfüllung des Zeremonialgesetzes verlangt[2]. Es scheint denn auch, daß Jesus nur die pharisäischen Mißdeutungen des Gesetzes und die menschlichen Überlieferungen und Zutaten der Juden verwerfen wollte, wenn er im Anschluß an obiges Thema der Bergpredigt mit der im Talmud gegen die Schulen, Anordnungen der Alten gebräuchlichen Formel fortfährt: „Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener ist als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen." Daher sind viele Exegeten der Ansicht, daß die Bergpredigt, die von Matthäus aus sachlichen Gründen in abgerundeter Komposition an die Spitze seiner Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit gestellt worden ist, lediglich eine antipharisäische Tendenz habe.

[1] Chamberlain, Grundlagen 211 ff. Ihering, Häckel u. a.

[2] Mt 5, 23; 7, 23; 13, 41; 19, 17; 21, 12; 22, 34 ff; 23, 28. Lk 4, 4 8 12; 10, 26; 16, 29; 18, 31; 24, 44. Vgl. Mt 19, 28 ff; 20, 20 f. Mk 10, 35 ff. Aug., C. Faust. Man. 18, 1 ff; 19, 7 ff. Chemnitius, Loci theol., ed. Leyser III 86 ff. Sepp, Leben Jesu III[4] 131 ff. Weiß, Leben Jesu I 523 ff 543 ff.

In einzelnen Partien findet diese Ansicht eine Stütze, aber gerade nicht in der Hauptpartie. In dieser werden das alte und neue Gesetz, der alte Gesetzgeber und die Autorität Jesu einander so formell gegenübergestellt, daß hierin das Hauptmoment der Vergleichung zu suchen ist. Die mitunter wörtliche Anführung des Inhalts bestätigt die Erklärung. Wenn im Verlaufe die pharisäischen Auswüchse gleichfalls abgeschnitten werden, so ist dies eine so selbstverständliche Konsequenz des einmal eingenommenen Standpunktes, daß sie die prinzipielle Auffassung nicht erschüttern kann. Es bleibt als Grundgedanke das Wort des Apostels Johannes: „Das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden" (1, 17). Nicht der Buchstabe des Gesetzes ist mehr entscheidend, sondern der Geist desselben; es genügt nicht mehr die äußere Beobachtung des Gesetzes, Geist und Herz müssen von der heiligen Gesinnung durchdrungen sein. Der Gedanke, die Begierde, der Blick sind nicht weniger verwerflich und strafbar als die äußere Übertretung. Der ganze Baum muß ein anderer werden, denn nur der gute Baum kann gute Früchte tragen. Man setzt keinen neuen Flick auf ein altes Kleid, gießt keinen neuen Wein in alte Schläuche. Man kann die Verwerfung der hinterlistigen Weihegabe (Mt 15, 5), das indifferente Verhalten gegen die Verunreinigung durch Speisen (ebd. 15, 11) und das damalige Fasten der Juden (ebd. 9, 14 ff) noch antipharisäisch deuten, obwohl die dabei ausgesprochenen Grundsätze über die wahre Reinheit des Herzens und die richtige Gesinnung und Stimmung beim Fasten bereits über das Gesetz hinaus führen, aber jedenfalls hat Jesus in andern Aussprüchen (Mt 11, 27; 12, 41 f. Lk 11, 31 f. Mt 13, 11) und in seiner prinzipiellen Darstellung geradezu das formelle Gesetz durch den neuen Geist, die neue Offenbarung beseitigt.

7. Deshalb sagte schon der Manichäer Faustus zu Augustinus: „Wenn dies (Mt 5, 17) nicht etwas anderes bedeutet, so widerspricht es dir nicht weniger als mir, zu glauben, es sei von Christus gesprochen worden. Denn wir beide sind unter der Voraussetzung Christen, daß wir glauben, Christus sei zur Zerstörung des Gesetzes gekommen." Augustinus verweist ihn auf die typische und figürliche Bedeutung des alten Gesetzes und auf Jr 31, 32. Ez 11, 19. 2 Kor 3, 3. Zugleich bemerkt er aber auch, daß nur in Christus und in der Kirche die wahre Erfüllung zu finden sei.

Es ist also durch das Wort und Beispiel Christi selbst widerlegt, was Renan u. a. sagen: „Das ursprüngliche Christentum ist nichts anderes als Judaismus." Indes gibt doch Renan[1] selbst zu, daß Jesus einen

[1] Vie de Jésus, 1864, xxxvi 295. Pascal, Pensées II 14. Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 62 ff 214 ff. Harnack, Das Wesen des Christentums 30 ff.

Bruch mit dem jüdischen Geist darstellt. „Der Parsismus, Hellenismus, Judaismus hätten sich unter allen Formen verbinden können; die Lehre von der Auferstehung und dem Logos hätte sich während Jahrhunderten entwickeln können, ohne diese fruchtbare, einzigartige, großartige Tatsache, die man Christentum heißt, hervorzubringen." Ist die Bildung des Christentums die „bedeutendste Tatsache" der Religionsgeschichte in der Welt, so ist sie eben trotz aller Parallelen ein Wunder.

Mit den *Propheten* sagt Jesus: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer (Mt 9, 13; 12, 7. Mk 12, 33), mit den Propheten verlangt er vor allem die Verehrung des einen wahrhaftigen Gottes; denn darin besteht das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, betet er zu seinem Vater im Himmel. Er fügt aber hinzu: und den, welchen du gesandt hast (Jo 17, 3). Jesus ist also gekommen, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, aber in dem Sinne zu erfüllen, welchen die Propheten von der messianischen Zeit vorausgesagt haben. Ein neues Herz und ein neuer Geist mußten den Menschen verliehen werden, wenn sie das Gesetz wahrhaft, geistig befolgen, wenn sie den geistigen (Jo 4, 24) *Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten* sollten. Die nur vorbereitenden Bestimmungen des Gesetzes hatten ihren Zweck erfüllt und mußten mit dem Auftreten des *Messias* in Wegfall kommen, die andern aber wurden nach Motiv und Zweck unter einen höheren Gesichtspunkt gestellt. Das Gesetz wurde dem Menschen auf die Tafel des Herzens geschrieben, der Geist Gottes aber gab die Leuchte und die Kraft für den Weg des Lebens. Der Herr selbst hat diese Auffassung mit Bezug auf das Sabbatgesetz dargelegt. Er konnte sich aus höheren Rücksichten über dasselbe hinwegsetzen; denn nicht nur geht die Natur und das Heil des Menschen dem positiven Gesetze vor, ist der Sabbat des Menschen und nicht der Mensch des Sabbats willen da, sondern der Menschensohn ist auch Herr des Sabbats (Mk 2, 28. Mt 12, 8). Wie der Vater immerfort wirkt bis heute, so wirkt auch der Sohn (Jo 5, 17). Die Juden haben deshalb Jesus beschuldigt, daß er den Tempel zerstören und die Gebote Mosis verändern wolle (Apg 6, 14).

8. Aber erst nach der *Geistessendung* war es möglich, die beiden unvermittelten Arten von Aussprüchen genauer zu unterscheiden und den Übergang von der toten zur lebendigen Religion zu beschleunigen. Noch länger beobachteten die Jünger so viel als möglich das jüdische Gesetz. Die gewaltsame Trennung erfolgte erst, als mit der Zerstörung des Nationalheiligtums Gott selbst das Volk Israel vor dem Angesichte seiner Feinde verworfen hatte. Es war für den hl. Petrus eine besondere Offenbarung notwendig, um die unmittelbare Aufnahme des Heiden Kornelius in die

christliche Gemeinde zu bewirken. Erst die Mission unter den Heiden und vor allem die spekulative Durchdringung des Alten Testaments durch den göttlich erleuchteten heiligen Apostel Paulus führte eine wesentliche Veränderung herbei, indem zunächst die Heidenchristen nur die vier Gebote des Apostelkonzils zu beobachten hatten. Auch diese kamen bald in Vergessenheit. Der hl. Paulus trug den neuen Geist in das Gesetz ein, indem er die allegorische Erklärung auf das ganze Alte Testament anwendete und auch die geschichtlichen Vorgänge typisch faßte (1 Kor 10, 1 ff. Gal 4, 21 ff). Dadurch wurde es ihm möglich, den ganzen Geist und Reichtum der Lehre Christi im Alten Testament vorgebildet zu finden und dennoch das Christentum als das Ziel (Ende) des Gesetzes (Röm 10, 4), als eine neue Lehre, eine neue Wahrheit, als das Reich der Gnade, nicht des Gesetzes darzustellen. Das Gesetz ist heilig und gut (Röm 7, 10—12), aber der Gläubige ist nicht unter das Gesetz, sondern unter die Gnade gestellt. Das Gesetz ist ein Lehrmeister auf Christus, aber nachdem der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Erzieher (Gal 3, 25). Das Gesetz ist gegeben zur Vermehrung der Sünden[1], denn es mußte das Bewußtsein der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit steigern.

Die Unterscheidung zwischen Buchstaben und Geist, zwischen Menschlichem und Göttlichem, Vorübergehendem und Bleibendem genügt, um den Zusammenhang und Unterschied klarzulegen, aber der tiefe Sinn wurde eben erst durch Christus erschlossen, der neue Geist gebracht. Jesus gibt den Seinigen ein neues Gebot, ein Gebot, welches in diesem Sinne und Geiste vorher nicht gegeben worden ist, das Gebot der Bruderliebe, der allgemeinen Nächstenliebe (Jo 13, 34. 1 Jo 2, 7; 3, 11 14 18; 4, 7. 2 Jo 5. Röm 13, 8. Jak 2, 13), denn Gott ist (die) Liebe (1 Jo 3, 16). Es ist weder das Alte Testament lediglich unter dem Gesichtspunkte der Weissagung, das Neue Testament unter dem der Erfüllung zu betrachten, noch kann es sich im Alten und Neuen Testament um verschiedene Heilsgüter handeln, „indem im Christentum an die Stelle des rein naturhaften Heilsgutes der israelitischen Religion ein rein geistiges und rein sittliches Heilsgut getreten ist“[2]. Die erste Ansicht verkennt den tieferen Unterschied zwischen beiden Testamenten, die andere überspannt denselben. Die christliche Religion ist wohl nichts absolut Neues, da sie vielmehr aus dem Boden des Judentums hervorgewachsen und die weitere Entwicklung und Vollendung der alttestamentlichen Religionswahrheiten ist, aber sie er-

[1] Röm 4, 15; 5, 20; 7, 13. Gal. 3, 10 13 19 22. Vgl. Orig., In ep. ad Rom 3, 8. Aug., De Spir. et litt. 15 ff. Petavius, De lege et gratia 1, 6, 6 ff. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter², 1892, 135 f.

[2] Stade: Theol. Lit.-Ztg. 1887, 199.

hebt sich weit über das Judentum, und zwar nicht bloß über die Fassung desselben, die sich diesem Fortschritte widersetzt, sondern über die Form des Judentums als Vorbereitung für das Christentum. Man darf die traditionellen Gesichtspunkte nicht spiritualisieren und verflüchtigen, aber darf auch das neue Prinzip der vollkommenen Liebe Gottes und der Menschen nicht aus den Augen verlieren. Dadurch hat Jesus ein neues Leben im Schoße der Menschheit begründet und wurde seine Predigt ein Evangelium und ein Trost für die Armen und Sünder[1].

Die Apologeten haben im Kampfe gegen den dualistischen Gnostizismus die Übereinstimmung öfter übertrieben, sie haben aber doch die Änderungen anerkannt, welche die christliche Universalreligion notwendig bewirken mußte[2]. Doch sind die Väter im allgemeinen mehr geneigt, den Gegensatz zu dem vorübergehenden Alten Bunde nach dem Vorbild des hl. Paulus zu schärfen. Sie betonen das neue Gesetz gegenüber dem alten und erblicken in Christus den neuen Gesetzgeber (Dt 18, 15). Wohl war das Leben nach dem Gesetze des Alten Bundes der Wille Gottes, aber nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur als Zugeständnis an die Schwäche der Juden. Das Vollkommene, eigentlich Gott Wohlgefällige, ist im Neuen Bunde[3]. Das Neue liegt namentlich im Gesetze der Freiheit, in der Offenbarung durch den Gottmenschen und in der Erlösung.

9. Im einzelnen läßt sich leicht zeigen, daß Lehre und Sitte im Christentum weit erhaben sind über die Darstellung des Alten Testaments. Den unterscheidenden räumlichen Universalismus des Christentums hat der Herr, der als Messias Israels sich selbst auf Palästina beschränkte (Mt 10, 1 ff 23; 15, 24; 19, 28; 24, 20), mit den Worten an die Frau am Jakobsbrunnen ausgesprochen: „Glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbetet" (Jo 4, 21; vgl. 12, 20. 2 Kor 3, 17. Gal 3, 28. Röm 10, 12. 1 Kor 12, 13). Die Apostel wurden mit der Ausführung desselben beauftragt (Mt 28, 19. Mk 16, 15. Lk 24, 47). Diese Worte darf man nicht einfach ausscheiden. Der „Verklärte" mußte einen solchen Befehl geben, konnte sich aber nicht in Widerspruch mit sich selbst setzen. Gewiß finden sich auch hierfür die Voraussetzungen im Alten Testament, in den Psalmen

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 212 ff.

[2] Iren. 4, 34, 1; 36, 4. Tert., Adv. Marc. 4, 1 ff 11 ff; 5, 2. Orig., C. Cels. 7, 26. Eus., Praep. ev. 1, 7, 10; Hist. eccl. 1, 4; schärfer Dem. 1, 2, 1 ff; 7. Aug., C. Faust. Man. 19, 28; C. Adim. 3. Harnack, Dogmengesch. I 531 ff. Zöllig, Die Inspir. des Orig., 1902, 26 ff 37 ff.

[3] Chrys., In ep. ad Rom. Hom. 20, 3. Petav., De lege et gratia 1, 7, 7 ff; 8, 3.

wie bei den Propheten, aber es sind prophetische Voraussetzungen, Weissagungen eines Universalismus des Glaubens und Kultus zur messianischen Zeit, Weissagungen eines reinen und unbefleckten Opfers, welches dem Namen Jahve allerorten dargebracht wird, aber das israelitische Volk selbst hat sich nie auf diesen Standpunkt seiner Propheten zu erheben vermocht. Das Evangelium für die ganze Menschheit ist etwas anderes als die bloße Wiedererweckung der Propheten in verklärter Gestalt, so sicher auch die Grundlagen bei den dem Herrn bekannten Propheten anzuerkennen sind.

Die Propheten kennen zwar auch das Verhältnis Gottes zum einzelnen Israeliten (vgl. Ps 41 62 71 83), doch steht ihnen mehr das ganze Volk in seiner messianischen Stellung kollektiv vor Augen; Jesus beschäftigt sich mit dem Ziele des einzelnen, mit dem geistigen, ewigen Wohle der Seelen, jeder Seele, aller Seelen. Der Individualismus ist auf die glücklichste Weise mit dem Universalismus verbunden. Auch in der Diaspora blieb die jüdische Religion auf die Juden beschränkt. Die Proselyten bildeten trotz des starken Zuges zur jüdischen Religion in jener Zeit[1] nur ein Anhängsel. Es ist mindestens eine Übertreibung, wenn man aus dieser Neigung des späteren Judaismus zum Universalismus die Brücke bauen will, um den Übergang von der nationalen zur universalen Religion des Christentums zu gewinnen. Sie kann wie die Messiashoffnung (Gn 12, 3) als Vorbereitung, aber nicht als ausreichende Erklärung gelten; ja das Judentum war so wenig im stande, diese angebliche Brücke zu errichten, daß es mehr und mehr in seiner exklusiven, isolierten Stellung sich verfestigte. Selbst die Urapostel konnten sich nur allmählich in den unterschiedslosen Universalismus hineinfinden. Erst der Gang der Ereignisse und das Werk des hl. Paulus eröffneten ihnen die volle Einsicht in die von Christus vorausgesagte (Mt 5, 14 ff; 8, 11; 13, 38; 24, 14. Lk 13, 29; 4, 25 ff; 11, 31 32) Weltmission. Mit Jesus mußten sie sich zuerst an die Juden wenden. Trotzdem lassen auch Matthäus und Markus in den Worten und in der Geschichte Jesu den Hinweis auf die Heidenmission erkennen[2].

10. Der Jude des Celsus hat sich auch lustig gemacht über das arme Leben Jesu und die niedrigen Lehren des Christentums. Er verspottete das, was die Christen über die Auferstehung der Toten, das

[1] Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III[3] 102. Weber, Die altsynagog. paläst. Theol.[2], 1896, 64 ff. Bousset, Die Religion des Judentums 64 ff 277 ff.

[2] Dagegen Harnack, Die Mission u. Ausbreitung d. Christentums, 1902, 25 ff. Gegen ihn: Bornhäuser, Wollte Jesus die Heidenmission? Eine moderne theologische Frage für die Missionsgemeinde beantwortet, 1903. Vgl. auch Rose, Études sur les Évangiles, 1902, 116 ff. Civiltà catt. 21. Maggio 1904, 421 ff.

göttliche Gericht, die Belohnung der Gerechten, die Bestrafung der Ungerechten im ewigen Feuer lehren. Indem er behauptete, daß die Christen in diesen Dingen nichts Neues lehren, glaubte er das Christentum zu Grunde zu richten, bemerkt Origenes[1]. Dagegen sei zu sagen, meint derselbe Kirchenvater, daß unser Jesus, da er sah, daß von den Juden nichts geschehe, was den prophetischen Lehren würdig sei, parabolisch gelehrt habe, es werde den Juden das Reich Gottes genommen und den Heiden gegeben werden. Deshalb könne man jetzt sehen, daß die Juden nichts als Fabeln und Torheiten haben, weil sie des Lichtes der Erkenntnis entbehren, welche sie in das Verständnis der heiligen Schriften einführen könnte. Bei den Christen sei aber die Wahrheit, durch welche Gemüt und Geist erhoben und über sich hinausgeführt werden. Diese überzeuge dieselben, daß sie eine himmlische Stadt, nicht wie die Juden eine irdische haben.

In der Tat ist deshalb der christliche Universalismus möglich, weil er ein himmlisches, nicht ein irdisches Jerusalem kennt, weil er eine Geistesreligion ist, die an keinen Ort gebunden ist. Erst Christus hat daher das Himmelreich verkündigt und die bildliche und dunkle Redeweise der Propheten durch den Geist von oben durchleuchtet. Die Aufnahme der Logoslehre im vierten Evangelium zeigt, wie der christliche Geist dem allgemeinen Bedürfnis der philosophischen Welt entgegenkam. Erst durch Jesus ist auch dem Glauben an die Auferstehung der Toten, an das Weltgericht, ja an die Fortdauer der Seele jener unerschütterliche Grund verliehen worden, welcher dem Gläubigen nötig ist, wenn er gegen alle inneren und äußeren Anfechtungen des Lebens standhalten soll. Das himmlische Jerusalem ist nun das Ziel aller, und Christus als Erlöser aller Menschen hat den Weg gezeigt, ist vorausgegangen und wird als Richter wiederkommen.

Noch mehr gilt dies von den eigentlichen Geheimnissen des Christentums. Was Gott von Ewigkeit denen bereitet hat, die ihn lieben, hat kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, ist in keines Menschen Sinn gekommen, bis es Gott durch seinen Geist, der alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, offenbarte. Uns hat er es geoffenbart durch seinen Geist (1 Kor 2, 7—10). Wir haben nicht den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott empfangen, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt ist. Dies ist die Predigt von Jesus Christus nach der Offenbarung des Geheimnisses, welches den ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber geoffenbart ist durch die prophetischen Schriften (Röm 16, 25). Vor allem sind es die Geheimnisse

[1] C. Cels. 2, 5; vgl. 3, 78; 5, 14—24. Zöllig, Die Inspir. des Orig. 40 ff. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, 1899, 57 ff.

der Menschwerdung und Dreifaltigkeit. „Was ist denn für ein Unterschied zwischen uns und den Juden außer der Dreifaltigkeit?" fragt Tertullian. „Wozu ist das Evangelium notwendig, wenn nicht nach demselben Vater und Sohn und Heiliger Geist, die drei, welche geglaubt werden, einen Gott darstellen?" [1]

11. Das Geheimnis der Menschwerdung bildet bereits für die älteste Christenheit das Zentraldogma ihres Glaubens, auf welchem die Erlösungs- und Gnadenlehre ruht. Nicht ohne Grund haben die Väter so gerne aus der Bedeutung des Erlösungswerkes auf die Person und die Naturen in Christus geschlossen. Überzeugt davon, daß nur dasjenige an uns erlöst, d. h. von der Sünde und ihren Folgen befreit werden könne, was Christus selbst angenommen hatte, verteidigten sie seit Ignatius die wahre Menschheit Jesu gegen die Gnostiker und Manichäer, die volle menschliche Natur gegen die Arianer, Apollinaristen und Monotheleten. Aber ebenso überzeugt, daß nur ein Gott die sündige Menschheit aus der Knechtschaft des Teufels, der Sünde und des Todes befreien, nur ein Gott der unendlichen Gerechtigkeit Gottes genugtun könne, haben sie die volle Gottheit Christi mit aller Macht verteidigt.

Dieses Zentraldogma sucht man vergebens im Judentum. Es sind prophetische Weissagungen vorhanden, welche den Messias ebenso als den Mann der Schmerzen wie als den himmlischen König und Sohn Gottes darstellen, welche den Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen lassen. Aber diese Weissagungen sind doch nur einzelne Züge des hellen Bildes, welches die Inkarnation in der Vollendung angenommen hat. Die Weisheitsbücher bahnen die Hypostasierung der göttlichen Weisheit und des göttlichen Wortes an, allein sie geben ihr keine Beziehung zum Messias und entrücken sie noch mehr dem Irdischen, Menschlichen. Es wäre auch dem größten Propheten unmöglich gewesen, aus eigener Kraft diese Züge in dem Logos zu vereinigen, der Fleisch geworden ist, unmöglich gewesen, die Jünger ohne das lebendige Beispiel zu diesem Glauben zu erheben. Die Väter haben denselben Glauben an den zukünftigen und den erschienenen Christus in der Schrift gefunden, weil sie dieselbe nach der Erfüllung erklärten.

Den Juden hat diese Lehre am meisten von allem, was Jesus lehrte, widerstrebt. Sie wollten in der Berufung Jesu auf den Vater eine Blasphemie erkennen, weil Jesus, der doch ein Mensch sei, sich selbst zum Gott mache; sie verurteilten ihn wegen Gotteslästerung, weil er die Herabkunft des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels auf sich bezog. Und

[1] Tert., Adv. Prax. 31. Thom., S. th. 1, 2, q. 107, a. 3. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III 915 f 931. Scheeben, Die Geheimnisse des Christentums², 1898, 109 ff 279 ff. Janssens, De Deo trino, 1900, 354 ff.

Philo war so weit entfernt von dem Glauben an eine Inkarnation seines unbestimmten Logos, daß dieser Begriff in seinem Systeme gar keinen Platz fand. Seine Logoslehre ist philosophisch, nicht religiös, bezieht sich auf die Schöpfung, nicht auf die Hingebung Gottes an den Menschen, des Menschen an Gott. Der spätere Neuplatonismus kennt die Menschwerdung ebensowenig. Er will den Menschen zum Gott, nicht Gott zum Menschen machen. Die spätere jüdische Theologie, der Talmud so gut als die Kabbala, haben gleichfalls keine Stelle für die Inkarnation. Trypho findet sie nicht nur wunderbar, sondern töricht. Origenes[1] sagt, er habe noch von keinem Juden die Behauptung gehört, das Wort sei der Sohn Gottes, obwohl er mit vielen Juden gesprochen habe, die sich zu den Gelehrten und Unterrichteten zählten. Gregor von Nyssa bemerkt, daß Juden und Heiden die Menschwerdung zurückweisen.

Wer aber behauptet, daß diese Lehre dem ursprünglichen Christentume fremd sei und den Sohn aus dem Evangelium Jesu über den Vater ausschaltet, der hat freilich den Stein des Anstoßes entfernt, aber er widerspricht nicht nur der Heiligen Schrift und Überlieferung direkt, sondern er läßt das ganze Wesen, die tiefe Kraft des Christentums unbegriffen und mutet der späteren Zeit eine religiöse Bildungsgabe zu, welche der apostolischen gemangelt hätte. Denn das Dogma der Inkarnation ist nicht etwa ein theoretischer Glaubenssatz oder ein sittliches Vorbild für die ethische Gottmenschheit der von demselben Geiste beseelten Personen, nein, es ist eine lebendige Kraft, welche das christliche Leben begründet, trägt und stärkt. Der Gottmensch ist es, von dem das christliche Leben ausgeht, er ist es, der in seiner Kirche gleichsam fortlebt und sich auswirkt. In der Vereinigung des Gläubigen mit dem menschgewordenen Gottessohne und seiner Stiftung ist das Heil gefunden. Lehre und Geschichte dürfen im Christentum nicht gesondert werden. Der „Kern der christlichen Religion" läßt sich nicht von den äußeren Heilstatsachen und Einrichtungen trennen. Das Christentum kennt den Unterschied zwischen Populärreligion und „subjektiver", persönlicher Religion der Gebildeten nicht. Wer der Person Jesu ihre zentrale Stellung raubt, vernichtet das Herz der christlichen Religion[2]. Dadurch, daß alles auf den Erlöser Jesus Christus

[1] C. Cels. 2, 31; 3, 22; 4, 2. Vgl. Aug., De civ. Dei 7, 21, 9; In Ioann. tr. 45, 9. Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 381 ff. Réville (Le IV. Évangile, 1900, 93) nennt Philo den größten Vorläufer Christi, muß aber doch die sehr bemerkenswerte Unabhängigkeit des Evangelisten zugeben. Vgl. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums I (1902) 170 f.

[2] Thomassin, De incarn. 1, 12 ff: magisterium et adiutorium (Aug., Ep. 137, 3, 12).

bezogen ist, unterscheidet sich das Christentum von jeder andern monotheistischen Religion mit eigenem Religionsstifter (Moses, Mohammed). Es ist nicht nur die Persönlichkeit Jesu, die sittliche Kraft und die Liebe, welche im Gegensatze zu den theokratischen Leitern die Umwandlung bewirken[1], sondern die göttliche Kraft ergreift Geist und Herz. Man braucht deshalb nicht zu behaupten, die Predigt Jesu sei nur etwas Vorläufiges gewesen, während, solange der Herr selbst gegenwärtig war, er unmittelbar wirkte. Jesus hat nicht nur den Menschen die großen Fragen nahe gebracht, Gottes Gnade und Barmherzigkeit verheißen und eine Entscheidung zwischen Gott und der Welt verlangt, sondern auch sich als Lehrer und Herr dargestellt.

12. Mit der Lehre von der Menschwerdung hängt das Geheimnis der Dreifaltigkeit zusammen. Diese hat gewiß im Alten Testamente deutliche Spuren. Zwar was in den älteren Schriften und auch in den Psalmen vom Worte Gottes gesagt wird, führt nicht bis zu einer persönlichen Unterscheidung zwischen Gott und seinem Worte. Auch die Schilderungen im Buche Job gehen über eine Personifikation nicht hinaus. Etwas weiter reichen aber die Weisheitsbücher, welche die ungeschaffene oder vor aller Kreatur geschaffene (zubereitete) Weisheit als Abglanz der göttlichen Majestät und als Ausfluß der göttlichen Weisheit darstellen und sie in so nahe Beziehung zu der göttlichen Schöpfertätigkeit bringen, daß man wenigstens an den Hauptstellen den Fortschritt von der Personifikation zur Hypostasierung kaum in Abrede stellen kann. Aber dennoch wie weit ist noch der Weg bis zur Logoslehre des hl. Johannes, ja nur bis zu der Auffassung des hl. Paulus in den früheren Briefen? Noch bedeutender tritt der Unterschied bei der dritten Person in der Trinität, beim Heiligen Geiste, hervor. Der Geist Gottes wird ja von Anfang an im Alten Testament und oft genannt, aber wenn es auch möglich ist, nach dem Standpunkte des Neuen Testaments in diesen Stellen die Person des Heiligen Geistes zu erkennen, so darf man diesen Standpunkt doch nicht mit dem des mosaischen Monotheismus verwechseln. Ist doch selbst im Christentum die Lehre von der Person des Heiligen Geistes verhältnismäßig spät zur weiteren Ausbildung gelangt.

Aber schon der Taufbefehl des Herrn: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des

[1] Harnack, Wesen des Christentums 29 ff 31. Vgl. Schell, Christus und seine weltgeschichtliche Bedeutung, 1903, 16 ff. Dorner, Religionsphilosophie 139 ff 275 ff. Abert, Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin, 1901. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, 1903, 70 ff.

Heiligen Geistes", der kritisch durchaus feststeht[1], zeigt, wie scharf sich der christliche Monotheismus durch seine Dreigliederung von dem mosaischen Monotheismus unterscheidet, welcher nur in einzelnen Pluralformen die Mehrzahl der Personen andeutet. Er ist von diesem nicht aus-, sondern eingeschlossen, aber er hat sich nicht gleichsam von selbst, nicht durch eigene Intuition oder Reflexion der Menschen daraus entwickelt. Hier kann man in Wahrheit sagen, daß der Erfinder größer gewesen wäre als der Held selbst.

Jesus preist den Vater, daß er dieses vor den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe. „Alles wurde mir von meinem Vater übergeben, und niemand erkennt den Sohn, außer der Vater, und niemand kennt den Vater, außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11, 27). Der hl. Johannes aber schließt seinen Prolog mit den Worten: „Gott hat niemand jemals gesehen; der eingeborne Sohn, welcher im Schoße des Vaters ist, er hat es geoffenbart" (1, 18). Im ganzen vierten Evangelium kann man diese Verbindung der Erkenntnis des Sohnes mit der des Vaters erkennen. Soll damit nicht die Tatsache ausgesprochen sein, daß erst durch die Menschwerdung eine vollkommene Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses stattgefunden hat? Deshalb kann Gregor von Nyssa dem Eunomius entgegnen, wenn er unter seinem einzigen Gott den Vater meine, so stimme er mit der katholischen Kirche überein und solle mit den Juden und Hypsistianern streiten, welche den Vater nicht annehmen. „Der Christ aber ist, wenn er nicht an den Vater glaubt, nicht Christ." Durch diese einzigartige Sohnschaft Jesu ist zugleich dem Gläubigen das Vorbild und die Kraft gegeben, Gott als seinem Vater in Liebe und Ehrfurcht zu dienen. Dadurch ist allerdings der „Kern der Religion Israels" ans Licht gezogen und die Weltreligion gegründet[2], die nicht erst die Religion des Sohnes wird, sondern ist.

13. Von der Lehre läßt sich das Gesetz nicht trennen. Jede Wahrheit ist in der Heiligen Schrift zugleich praktisch, für das Leben bestimmt. Auch die Moral des Christentums steht trotz aller Voraussetzungen im Alten Testament ebensoviel höher, als der Geist über dem Buchstaben steht. Wohl war die jüdische Moral (das jüdische Gesetz) von einer damals unerreichten Reinheit, stand auf einer damals unvergleichlichen Höhe[3], wenn

---

[1] Conybeare (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901, 275 ff) kann sich nur auf Eusebius berufen. Riggenbach, Der trinitar. Taufbefehl, 1903 u. 1904.

[2] Harnack, Mission 30; Wesen d. Christentums 79 ff. Dorner, Religionsphilosophie 115 ff 380 ff. Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius, 1903, 118 ff. Rose, Études 130 ff.

[3] Vigouroux, Bibel III 5. Mach, Notwendigkeit der Offenbarung 261 ff. Schultz, Die Motive zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel: Stud.

man die heidnische Moral damit vergleicht, aber es ist doch eine Überschätzung derselben, wenn man meint, das Christentum habe dieselbe nur zu erhalten und die letzte Hand anzulegen gebraucht, um ihr die Vollendung zu geben. Gewiß kann man heute nicht mehr leugnen, daß die griechische Zivilisation, und was noch mehr ist, die christliche, zum Teil der semitischen zum Danke verpflichtet ist. Aber daraus folgt nicht, daß zwischen jüdischer und christlicher Moral kein bedeutender Unterschied vorhanden sei.

Allerdings gelten die sog. Moralgesetze auch ganz und unbeschränkt für das Christentum, aber dieselben sind die positive Formulierung dessen, was in des Menschen Herz geschrieben ist. Der Dekalog ist der Inbegriff und die positive Formulierung des natürlichen Gesetzes. Aber die prinzipielle, allgemein geistige Auffassung überragt die im Alten Testamente weit. Man ist heutzutage mit Recht davon abgekommen, die hebräische Sittenlehre einfach des Legalismus und der Gleichstellung des Zeremoniellen mit dem Sittlichreligiösen zu beschuldigen, aber man hat das andere Extrem nicht vermieden, die Herzensstellung aus dem Christentume zurückzuverlegen. Der Apostel Paulus hat das Gesetz gewiß auch gekannt, aber er ist es gerade gewesen, welcher die äußere Werkheiligkeit als den wesentlichen Charakter des alten Gesetzes besonders betont hat (Röm 2, 11 ff). Die Propheten haben für die sittliche Vertiefung des Gesetzes viel beigetragen. Es klingt herrlich, wenn sie sagen: „Gott hat dir, o Mensch, bekannt gemacht, was gut ist. Was fordert denn Jahve von dir, als Recht zu üben, Wohltätigkeit zu lieben und demütig vor deinem Gott zu wandeln?" (Mich 6, 8. Os 6, 6. Is 1, 58.) Es hat seine Berechtigung, wenn gesagt wird, daß „wir überhaupt bei dem größten aller Propheten die Reinigung und Vergeistigung des Mosaismus bis zu einer Höhe fortgeschritten sehen, welche von der völligen Überwindung dieser Religionsstufe durch das Christentum nur wenig mehr entfernt ist"[1]; aber es ist auch hier der prophetische, messianische Charakter nicht zu übersehen. Alles, was vom Knechte Gottes ausgesagt wird, hat erst in Jesus seine Erfüllung und seine lebendige Kraft erhalten. Denn der Gedanke einer ethischen, nicht kultischen Versöhnung, das Dulden des Gerechten, d. h. des wahren, Gott ergebenen Israels, und die Heilsvollendung finden nur in Christus ihre Erklärung.

---

u. Krit. 1892, 7 ff. Dillmann, Handbuch 424 ff. Ios., C. Apion. 2, 15 ff. Orig., C. Cels. 5, 42. Aug., De moribus ecclesiae libri duo; In Ps. 73, 2.

[1] Pfleiderer, Die Geschichte der Religion II 331. Vgl. auch Kuenen, Volksrel. 185 ff. Spinoza, Theol.-prakt. Traktat 13 14 (Reclam 263 ff 272 ff). Gegen Renan, der das Christentum als Hauptwerk des Judentums bezeichnet, Jesus ganz im Isaias findet usw. s. Chamberlain, Grundlagen 225 ff. Grimm, Die Ethik Jesu Christi, 1903. Kautzsch, Bibelwiss. 76.

14. Der Gottes- und Nächstenliebe wurde schon gedacht. Um die Bedeutung dieses Grundprinzips der christlichen Moral würdigen zu können, muß man sich in die antiken Verhältnisse zurückversetzen, wo schroffer Egoismus die einzige Maxime im Staats- und Privatleben war. Der Arme war verachtet und seinem Schicksal überlassen, wenn nicht die Staatsweisheit zum Einschreiten gezwungen wurde. Die Werke der Nächstenliebe und Barmherzigkeit um Gottes willen, welche man als christliche Werke zu bezeichnen pflegt, sucht man in der alten Welt vergebens. Vergebens zum Teil auch bei den Juden, deren Schriften der Wortlaut der ersten Gebote über die Liebe (Lv 19, 18. Dt 6, 5; 30, 6. Mt 22, 37 f. Mt 12, 29 ff) entnommen ist. Die Furcht geht voran. Die Voraussetzung, die Liebe Gottes kommt im Alten Testament gar nicht vor. In der Sünderliebe Jesu offenbart sich das Wesen Gottes einer Welt, die es bis dahin nicht kannte. Die Furcht des Herrn beherrscht die spätere Zeit (Sir Kap. 1 2). Im Alten Testament war es gesetzlich geregelt, daß die Armen, die Witwen und Waisen unterstützt wurden. Die Sklaven hatten Hoffnung auf Befreiung, freilich nur die jüdischen Sklaven. Doch war auch gegen die Fremdlinge Schonung empfohlen (Lv 19, 34; 24, 22. Vgl. Ex 12, 49. Nm 15, 16. Lv 27, 19). Selbst auf die unvernünftigen Tiere erstreckte sich die Vorsorge des Gesetzes. Auch sie sollten an der Sabbatruhe teilnehmen und gegen grausame Quälereien und Roheiten geschützt sein.

Aber sehen wir ganz davon ab, wie diese Gesetze sich im Leben gestaltet haben, wie weit sind sie noch entfernt von der edlen Moral der Bergpredigt, wie groß ist noch der Abstand zwischen der Liebe zu den Volksgenossen und der Liebe des Samaritaners, jedes Nächsten, selbst des Feindes (Mt 5, 43)! Wohl kennt das Alte Testament auch Spuren von der Feindesliebe, aber wie undeutlich sind dieselben! Es wird geboten, das Tier des Feindes nicht umkommen zu lassen, den Fremdling nicht zu belästigen. Die Übertragung der strikten Vergeltungslehre (ius talionis) auf die Privatmoral wird verboten, die Unterstützung des in Not befindlichen Feindes angeraten[1]. Ist dies vielleicht die Feindesliebe des Neuen

[1] Ex 23, 4 5 9. Jb 31, 13 ff 29 f. Spr 20, 22; 24, 17 29; 25, 21 22. Pf 7, 5. Tert., Adv. Marc. 4, 16. Weiß, Leben Jesu I 532 f. Friedemann, Jüdische Moral u. christlicher Staat, 1894, 11 f. Haneberg, Gesch. d. Offenbarung 173 ff. Sellin, Beiträge zur israelit. u. jüd. Religionsgesch. I 204 ff. Stud. u. Krit. 1897, Hft 3. Walter, Die Propheten in ihrem sozialen Beruf u. das Wirtschaftsleben ihrer Zeit, 1900. Katholik II (1902) 312 ff. 2 Sm 12, 31 ist nach der neuesten Exegese kein Beweis mehr für die Grausamkeit Davids. Zu Mt 7, 12 vgl. Funk, Doct. ap. 4. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I (1888) 362 366. Sepp, Leben Jesu IV[4] 602 f 608 f.

Testaments? Vergleicht man aber damit die Strafandrohungen der Propheten gegen die heidnischen Mächte und die sog. „Rachepsalmen" (17 34 51 58 68 108), so wird man sich leicht überzeugen, daß im Alten Testamente die Feindschaft gegen die Feinde Gottes, gegen die Heiden, als etwas Selbstverständliches galt, wenn man auch theoretisch zwischen Person und Sünde, Einzelperson und Volk unterschieden hat. Als „Inspirationen der göttlichen Gerechtigkeit" oder „Lieder Davids" bleiben sie trotzdem schwer verständlich[1]. Nur die Privatrache war verboten. Die Rache mußte Gott anheimgestellt werden. Immerhin ist es beachtenswert, daß nur die Synoptiker den Spruch Mt 7, 12 positiv haben, dagegen Tob 4, 15 und alle heidnischen Anklänge negativ lauten.

15. Es liegt uns fern, die sittliche Höhe des Alten Testaments anzutasten; wir kennen ja die Rücksichten der Gesetzgebung auf die „Herzenshärtigkeit" der Juden und wissen, daß das jüdische Volk von der Vermischung mit heidnischem Unwesen nur rein erhalten werden konnte, wenn das Gesetz eine schroffe Scheidewand zwischen ihm und den Völkern aufrichtete (Dt 7, 1—5 16). Auch ist nicht zu bestreiten, daß sich diese Grundsätze der Toleranz immer noch weit über die der übrigen Völker des Altertums erheben, denn bei den Arabern galt wie bei den Naturvölkern die Wiedervergeltung; Ägypter und Griechen befolgten den Grundsatz: Den Freunden Gutes, den Feinden Schlimmes[2]. Aber gegenüber den Versuchen, das Judentum allmählich in das Christentum übergehen zu lassen, sind die Differenzen zu betonen. Behauptet doch neuestens Fr. Delitzsch, das Studium des partikularen, eifersüchtigen und rachesüchtigen Jahves (Is Kap. 63) habe ihn zur Leugnung der Offenbarung des Alten Testaments geführt.

Inwieweit zur Zeit Jesu die Scheidewand bereits gefallen und die Liebe zum Privatfeind tätig war, läßt sich aus Lk 10, 36 nicht folgern; vielmehr beweist die Frage des Gesetzeslehrers die gegenteilige Voraussetzung. Gegenüber der Warnung vor der gangbaren Vorstellung, als ob Jesus erst das Gebot der Nächstenliebe oder wenigstens der Feindesliebe gebracht und als ob dies wohl gar der Hauptinhalt seiner Lehre gewesen sei, genügt es, auf den hl. Thomas zu verweisen. Er bemerkt gegen Augustinus, daß weder Furcht und Liebe noch zeitliche und ewige Belohnung den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament bezeichnen, vielmehr sei derselbe nach der Unvollkommenheit und Vollkommenheit zu bestimmen[3]. Die letzte Wurzel

[1] Vgl. Lagrange: Rev. bibl. 1904, 234 ff (mit Calmet und Theodoret gegen Fillion); La méth. hist. 147 ff.

[2] Goldziher, Moh. Stud. I 15 f. L. Schmidt, Die Ethik d. alten Griechen, 1882.

[3] Thom., S. th. 1, 2, q. 107, a. 1. Bellarm., De iustif. IV 3 4. Bousset, Die Rel. des Judentums 111 ff.

wäre danach in der allgemeinen Anlage und Entwicklung des Menschengeschlechtes zu suchen[1].

16. Auch die Motive der Gottes- und Nächstenliebe sind im Christentume höher. „Seid heilig, denn ich, euer Gott, bin heilig", ermahnt das Alte Testament (Lv 20, 7; 19, 3 ff), „seid vollkommen, barmherzig, wie euer Vater im Himmel vollkommen, barmherzig ist" das Neue Testament (Mt 5, 45. Lk 6, 36). Im Alten Testamente wird aus dem schon angedeuteten Grunde der Nachdruck auf Belohnung und Bestrafung, auf irdischen Segen oder Fluch gelegt; im Neuen Testamente fordert Jesus die Seinigen auf, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, daß sie einen Schatz im Himmel haben, mittels des ungerechten Mammons sich Schätze im Himmel zu erwerben. Das Heil der Seele, der eigenen und fremden Seele ist das höchste Motiv der Handlungen, der Hingabe des zeitlichen Gewinnes und Besitzes. „Rette deine Seele" ist der Grundton der christlichen Predigt, die Hauptaufgabe des christlichen Lebens. Der Eifer für die Seelen hat das göttliche Herz Jesu von dem Verlangen nach Vollendung seiner Aufgabe entzündet, er hat die Herzen der Apostel und Gläubigen zum höchsten Opfer begeistert. Jede Seele, auch die Seele des Geringsten, des Bettlers, des Sklaven, der Sklavin, des Feindes, trägt das Ebenbild des dreieinigen Gottes; sie zu retten gilt als das beste Werk des Christen. Alles andere ist gleichsam Auskehricht, nachdem man Christus kennen gelernt hat, welcher die Menschen erlöst und zu Kindern Gottes und Erben des ewigen Lebens gemacht hat. Ist die Seele von diesem Feuer der göttlichen Liebe durchdrungen, so wird sie sich nicht nur hüten, einem der Kleinen, denen das Himmelreich ist, Ärgernis zu geben, sondern sie wird auch befähigt sein, auf die irdischen Güter zu verzichten, den Freuden des Lebens zu entsagen und ihren Willen dem göttlichen Willen in allweg unterzuordnen[2]. „Brüder, was immer wahr, was immer keusch, heilig, liebenswürdig, rühmlich, wo immer eine Tugend, wo immer ein Lob guter Zucht ist, darauf seid bedacht. Was ihr auch gelernt und empfangen und gehört und an mir gesehen habt, das tuet, und der Gott des Friedens wird mit euch sein" (Phil 4, 8 9).

Die „evangelischen Räte", welche sich im Alten Testamente nicht finden, bringen den nach dem Himmel blickenden Geist der Gottes- und Nächstenliebe zur schönsten Blüte. In ihnen bewahrheitet sich das Wort des Apostels, daß unser Wandel im Himmel sein soll. Sie beweisen aber auch, daß hier von einer natürlichen Entwicklung nicht die Rede sein kann. Die

---

[1] Cic., De leg. 1, 12, 34; Ad Quintum 1, 1; Tusc. 3, 29, 72. Ulrici, Gott und die Natur 698. Weiß, Apologie I[3] 379 ff.

[2] Rev. bibl. 1900, 489 ff.

Natur macht keinen Sprung, lautet ein Spruch der Alten und Neuen. Sie macht auch keinen Sprung im geistig-sittlichen Leben, keinen Sprung in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte. Der Egoismus und irdische Sinn konnten nur durch einen Sprung von der Natur zur Übernatur oder von der niederen zur höheren Offenbarung überwunden werden. Der Geist Gottes ist es, durch welchen die Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen worden ist[1], der Gottmensch, welcher alle zu Kindern Gottes macht. Insofern ist es richtig, daß sich im Werke Christi die radikalste der religiösen Umwälzungen vollzog, denn in der Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit in Christus war das neue Verhältnis des Menschen zu Gott, des Kindes zu seinem Vater, die Verschmelzung des sittlichen Ideals und der Gnade vorgestellt und bewirkt. Zwar findet sich der Name Vater auch im Alten Testament, aber nur in einigen isolierten Texten und namentlich im Sinne von Meister oder Schöpfer des ganzen Volkes Israel wie Jupiter. Es ist doch nur vom Lichte des Neuen Testamentes aus der volle Inhalt des Gottesnamens Jahve im himmlischen Vater erschöpft[2].

17. Die Gottes- und Nächstenliebe ist aber die Erfüllung des ganzen Gesetzes (Gal 5, 14. Röm 13, 8 9), heiligt das ganze Leben, insbesondere auch das eheliche Leben und die Virginität. Christus hat die Ehe wieder zu ihrer ursprünglichen Reinheit erhoben, indem er die Monogamie als die von Gott bei der Schöpfung der Menschen begründete Institution wiederherstellte und die Ehescheidung verbot. Gerade in diesem Punkt hat er gezeigt, daß das Alte Testament der menschlichen Schwäche manche Konzessionen machen mußte. Das jüdische Gesetz erlaubte die Ehescheidung und schrieb nur aus Menschlichkeitsrücksichten die Ausstellung eines Scheidebriefes vor. Aber nur der Mann konnte die Frau entlassen, nicht umgekehrt. Jesus hob diese Konzession an die Herzenshärtigkeit der Juden, welche damals sehr ausgiebig benutzt wurde, auf, verlangte die Unauflöslichkeit des christlichen Ehebandes und die eheliche Treue, selbst im Gedanken, in der Begierde! Und wie eindringlich predigen die Apostel den Eheleuten die gegenseitige Liebe und Hingebung, wie nachdrücklich verweisen sie auf den höheren, sittlich-religiösen Zweck des Ehelebens, auf die ewige Heimat, wo man nicht mehr heiratet noch verheiratet wird!

---

[1] Vgl. Möhler, Gesammelte Schriften I 251 ff.

[2] Sauffaye, Lehrb. I² 245 ff. Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi, 1902, 116 ff. Ex 4, 22. Dt 32, 6. Sir 23, 1 4; 51, 14. Weish 2, 13 18. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, 1899, 71 ff 224 ff. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie, 1903, 97 ff 137 ff 157 ff.

In seiner Schrift über das Priestertum hat uns der hl. Chrysostomus[1] eine prächtige Anrede seiner Mutter, welche ihn von dem Vorsatze, das elterliche Haus zu verlassen, um mit seinem Freunde Basilius sich dem religiösen Leben zu widmen, abwendig machen wollte, aufbewahrt. Sie erinnert ihren Sohn namentlich auch daran, daß sie, obgleich noch jung, keine zweite Heirat mehr eingegangen habe, um sich ganz seiner Erziehung widmen zu können. Der Rhetor Libanius, der Lehrer des hl. Chrysostomus, fragte eines Tages die Mitschüler, wessen Sohn der Johannes sei. Auf die Frage, wie alt seine Mutter und seit wann sie Witwe sei, erhielt er die Antwort, 40 Jahre sei sie alt und seit 20 Jahren sei dieselbe Witwe. Da habe der heidnische Rhetor erstaunt ausgerufen: Was für Weiber gibt es doch bei den Christen![2] Tertullian erwähnt allerdings derartige heidnische Witwen, um seine Frau desto leichter zu demselben Entschlusse zu veranlassen. Die Ehelosigkeit aus Aberglauben bei den Heiden betrachtet er als Nachäffung des Teufels. Die Hierophanten, welche zur Enthaltsamkeit verpflichtet waren, wurden zeugungsunfähig gemacht, weil man ihnen die sittliche Kraft und die Selbstbeherrschung nicht zutraute.

18. Die Virginität wird vom Herrn selbst und vom heiligen Apostel Paulus über die Ehe gestellt. Im Alten Testament ist sie ohne Beispiel. Der Kindersegen galt für das größte Glück. Begegnen uns bei andern Völkern Beispiele von Hochstellung der Jungfrauen[3], so wissen wir von den Juden nur, daß sie zwar auf die leibliche Integrität der Bräute einen sehr großen Wert legten, aber die Verheiratung gleichsam als eine Pflicht eines jeden angesehen haben. Das „Wachset und vermehret euch" wurde wie für das Volk so auch für den einzelnen als strenge Vorschrift betrachtet. Sterilität galt für das größte Unglück, für eine Art Schande. Die Ehelosigkeit bei den Essenern und Therapeuten erscheint als eine durch rigoristische Absonderung veranlaßte Ausnahme. Der Apostel aber sagt: „Der Unverheiratete denkt an das, was des Herrn ist, wie er dem Herrn gefalle; die Unverheiratete sorgt für das, was des Herrn ist, damit sie heilig sei an Leib und Seele!" Die Keuschheit war für diejenigen Pflicht, deren Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, sie soll aber nur eine Vorstufe zur Heiligung des ganzen Menschen, des ganzen Lebens sein. Die Vir-

[1] 1, 2, 11 ff.

[2] Chrys., Ad viduam iuniorem. Vgl. Seltmann, Des hl. Chrysostomus De sacerdotio ll. VI (1887) 22. Aug., Conf. 9, 13, 37.

[3] Müller, Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung u. praktischen Bedeutung, 1897. Über einzelne Spuren im Spätjudentum s. Bousset, Die Rel. d. Judentums 403.

ginität ist eine leibliche und geistige zugleich, nicht bloß leiblich wie bei den Vestalinnen. Sie ist eine Entsagung um Gottes willen zu besserer Heiligung der Seele, eine Entsagung mit der Lossagung oder Absonderung von der Welt, eine Erneuerung im Geiste, um sich ungeteilt dem Dienste Gottes und des Nächsten zu opfern. Hat sie doch das erhabene Vorbild des Herrn selbst vor Augen, durch welchen der neue Mensch geschaffen ist in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit! (Eph 4, 24.)

Athanasius bemerkt, daß kein Mensch vor Christus diese bleibende Virginität gelehrt habe. Die Jungfrauschaft und die Verachtung des Todes sind nach Chrysostomus gleich unmöglich gewesen. Jetzt halten dies selbst zarte Jungfrauen für etwas Geringes. „Seitdem die Blume der jungfräulichen Keuschheit geboren hat, ist die Jungfrauschaft stark geworden." Hierakas[1] bezeichnet die Keuschheit und Enthaltsamkeit als das Neue, welches Jesus gebracht habe.

19. Die Gottes- und Nächstenliebe führt aber auch zur Demut, einer Grundtugend des christlichen Lebens. Der wahre Weg ist erstens Demut, zweitens Demut, drittens Demut, und so oft du fragst, sage ich dasselbe. Der Weg dieser Demut kommt aber von Christus, bemerkt Augustinus[2]. Hat die Sünde mit dem Stolze und der Auflehnung gegen Gott ihren Anfang genommen, so hat die Erlösung in der Selbstentäußerung und Verdemütigung des Gottessohnes die Wiederherstellung der Gerechtigkeit begonnen. Zwar kennt das Alte Testament die Furcht Gottes und die Verdemütigung vor Gott und das Vertrauen auf Gott in allen Nöten. Ja aus diesem Gottvertrauen ergibt sich die Kardinaltugend der Demut. Die Frommen heißen die Demütigen, aber sie heißen ebenso oft die Geringen, Elenden, Armen[3]. Das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Ohnmacht, das unbegrenzte Vertrauen auf die göttliche Hilfe im geistig-sittlichen Leben des Menschen, welches die christliche Demut charakterisiert, war doch erst im Christentume möglich, welches die äußere Gesetzeserfüllung nur als Ausdruck der inneren Gesinnung für wertvoll erachtet. Die Seligkeiten heben im Gegensatz zur jüdischen Selbstgerechtigkeit die demütige und liebevolle Gesinnung hervor. Jesus verwirft das Almosen, Fasten und Gebet, wenn sie ostentativ betrieben werden; er hat in dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner den Gegensatz zwischen der zufriedenen Selbstgerechtigkeit und der aufrichtigen, demütigen Selbsterkenntnis ergreifend dargestellt. „Und

[1] De paen. H. 3, 3. Athan., De inc. 51. Ambros., De virg. 1, 3 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1889, 302 ff. Harnack, Dogmengesch. I 690 f.

[2] Ep. 118, 22. In Ps. 31, S. 2, n. 18. Conf. 7, 20. Petav., De inc. 2, 11, 9. Wolfsgruber, Augustinus 880 ff. Weiß, Apol. V² 408 ff.

[3] Steinthal, Zur Bibel und Religionsphilosophie, 1890, 166 ff.

diese Lehre von der Demut ist bei uns von solcher Bedeutung, daß wir für sie nicht einen gewöhnlichen Lehrer haben, sondern ihn, unsern so großen Erlöser."[1] Wer der erste werden will, der soll aller Knecht sein, wie Jesus selbst nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen. „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen; und ihr werdet Ruhe finden." Der hl. Bernhard preist immer wieder die Demut des Menschensohnes, weil sie ein Beweis der Hingabe Gottes selbst und ein Ausdruck der christlichen Religion ist. Demut und Gotteskindschaft sind miteinander verbunden.

Wo wäre vor der Menschwerdung ein ähnliches Vorbild der Demut zu finden?[2] Bei Isaias wohl, aber in seinem Bilde des zukünftigen Messias. Daher drängt uns alles wieder zum Anfange unserer Ausführung zurück. Mit der Menschwerdung als dem Grund der Erlösung, mit diesem Grundgeheimnis des Christentums, sind Lehre und Sitte erklärt, ist der neue Standpunkt des Christentums bezeichnet. Ohne diese neue Offenbarung Gottes wären die Keime des Alten Testaments nicht zu der glänzenden Entfaltung gelangt, durch dieselbe ist aber das neue Gesetz begründet. Überall begegnet uns bei den Vätern die nova lex!

20. Es ist kaum mehr zu bemerken nötig, daß Jesus seine Lehre nicht aus der damaligen jüdischen Schule geschöpft haben kann[3]. Jesus hat nach dem Zeugnisse seiner Gegner keinen regelrechten Schulunterricht genossen (Jo 7, 15. Lk 2, 47). Er hatte in dem verachteten Galiläa nicht einmal Gelegenheit gehabt, das Treiben der religiösen Parteien näher kennen zu lernen. Als er öffentlich auftrat, war er ein vollkommener Mann, dessen Wissen und Können aus seiner Jugend nicht erklärbar war (Mt 13, 54. Mk 6, 2. Lk 4, 28 ff). Hatte er doch schon als zwölfjähriger Knabe die Zunftgelehrten in Staunen gesetzt! Alsbald befand sich Jesus auch in Lehre und Vortrag im Gegensatz zu den jüdischen Parteien, ob sie sich mehr vom milderen Hillel oder vom strengen Schammai beeinflussen lassen mochten. Denn Hillel kann man nur mit Renan zum Lehrer Jesu machen, „soweit man bei seiner Originalität von einem Lehrer sprechen kann", wenn man einzelne milde Gesetzesinterpretationen als das Wesen seiner ganzen Lehre nimmt. Vielmehr lehrte er wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.

---

[1] Orig., C. Cels. 6, 15. Mt 11, 29.

[2] Vgl. G. Friedländer, Sittengesch. Roms III[6] 665 f.

[3] M. Friedländer, Das Judentum in der vorchristl. griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christentums, 1897. Baldensperger, Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums, 1900. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, 1903, 139 ff.

Man mag diese packende Predigt des Herrn nach der Analogie der haggadischen, volkstümlichen Methode in der Erklärung der Heiligen Schrift im Gegensatze zur halachischen, schulmäßigen, gesetzlichen der Schriftgelehrten zu erklären suchen, man hat doch kaum die Hülle berührt. Der Gegensatz lag viel tiefer, war ein geistiger, ein Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Leben und Tod. Im blinden Eifer für das mißverstandene Gesetz, im sündhaften politischen Treiben verleugneten die Juden das Prinzip ihrer Religion, die messianische Erwartung (Jo 19, 15). Sie hatten Eifer um Gott, aber nicht nach der Erkenntnis (Röm 10, 2). Die schriftliche Darstellung der kasuistischen Sittenlehre im Talmud ist zwar ein Werk späterer Zeit, aber die Tradition derselben reicht doch über die Zeit Christi hinauf. Der Herr sagte schon über die Pharisäer, sie seihen Mücken und verschlucken Kamele. Was man für die Lehre Jesu aus Hillel und andern Schulhäuptern als Parallelen beigebracht hat, ist eher geeignet, die Unmöglichkeit einer solchen Entstehung des Christentums darzutun. Wenn im Talmud auch manche ähnliche, fast gleiche Aussprüche wie in der Bergpredigt vorkommen, so sind dieselben doch vereinzelt und mit einer solchen Menge nichtssagender und lächerlicher Erzählungen und Aussprüche verbunden, daß sie nach Form und Inhalt entfernt nicht mit der ebenso einfachen als tiefgehenden und majestätischen Lehre Jesu verglichen werden können.

Die modernen Rabbinen[1] geben uns schöne Zusammenstellungen, um zu beweisen, daß die Sittenlehre des Evangeliums keine andere sei als die, welche sich im Talmud finde, aber sie unterlassen es, das Ganze und den Zusammenhang zu charakterisieren[2]. Einen Zusammenhang kennt freilich auch der kasuistische Talmud nicht. Beide kommen gewiß im Alten Testamente zusammen, aber es sind recht verschiedene Zweige desselben Stammes. Wie die Lektüre der apokryphen Evangelien erst recht den hohen Geist der kanonischen Evangelien erkennen läßt, so ist die Lesung des Talmuds geeignet, den gewaltigen Geist des Neuen Testaments dem Leser ganz zum Bewußtsein zu bringen. Auch wo Jesus auf die Fassungskraft seiner Zuhörer Rücksicht nimmt, wo er mit den Schwachen und Unmündigen in

---

[1] Friedemann, Jüdische Moral, 1894. Laible, Jesus Christus und der Talmud, 1891. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II[3] 427 ff. Über das Verhältnis der Lehre Pauli zu der Lehre der Rabbinen vgl. Weber, Jüdische Theologie[2], 1897, 223 ff.

[2] Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[5] 300 A. 1: „Ja alles und noch viel mehr, *πλέον ἥμισυ παντός*. Jesu Originalität besteht darin, daß er aus chaotischem Wuste das Wahre und Ewige herausempfunden und mit größtem Nachdruck hervorgehoben hat."

Gleichnissen und Bildern redet, fehlt seiner Predigt nie das Siegel des göttlichen Wortes. Der Apostel Paulus war allerdings mit der jüdischen Schule wohlvertraut. Seine Stellung zum Alten Testament, seine allegorische Erklärungsweise und seine Verwendung rabbinischer Ideen erinnern an seine alte Umgebung, aber sein ganzes Evangelium zeigt, wie weit ihn der Geist über den Buchstaben und das Herkommen hinausgeführt haben.

21. Die Väter sind in der Regel nicht gut auf die Juden zu sprechen, obwohl sie das Alte Testament als inspirierte Schrift anerkennen. Weil das jüdische Volk seinen Messias verworfen hatte, galt es auch als von Gott verworfen. Auch was Aristides in seiner Apologie über die Juden sagt, führt nicht weit darüber hinaus. Denn daß Gott einer ist, der Schöpfer aller Dinge und allmächtig, und daß es uns nicht gestattet ist, irgend etwas anderes anzubeten als diesen Gott allein, daß die Juden hierin der Wahrheit näher gekommen sind als alle Völker, daß sie Gott in einzigartiger Weise anbeten und nicht seine Werke, und Gott nachahmen in der Liebe, welche sie zu den Menschen hegen, indem sie Mitleid mit den Armen haben, die Gefangenen loskaufen, die Toten begraben und dergleichen mehr tun, was Gott angenehm ist und den Menschen wohlgefällig, wie sie es von ihren Vätern von alters her überliefert erhalten haben, ist die Lehre des Alten Testaments. Wenn aber Aristides den damaligen jüdischen Gottesdienst als Engeldienst bezeichnet, sofern die Juden Sabbate beobachten und Neumonde und das Passah und die großen Feste und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen usw., so hat er hierin doch den Apostel Paulus zum Vorbild. Liegt in diesen Worten „ein ganzes Stück Religionsgeschichte, welches keine Quelle beschreibt, — die geräuschlose Umwandlung des hellenistischen Monotheismus in den christlichen“ [1], so ist dieselbe doch in der Lehre Christi und des Apostels bereits gegeben.

Freilich ist es interessant, diesen Übergang im römischen Reich zu beobachten. „An die Stelle der jüdisch-hellenistischen Propaganda tritt die christliche; aber an die Stelle einer unzusammenhängenden Häresis tritt die christliche Gemeinde und an die Stelle unsicherer Bürgschaften und menschlicher Lehrer tritt der Sohn Gottes, der vom Himmel gekommen ist. So ist es doch ein ‚neues Volk‘, welches erweckt ist, weil überhaupt erst ein ‚Volk‘ und weil nun erst eine Gewißheit des allmächtigen Gottes, eine Kraft zu einem heiligen Leben und eine Sicherheit der zukünftigen Herrlichkeit erreicht ist, vor der alles Frühere abfällt oder verblaßt. Denn die Christen stammen von dem Herrn Jesus Christus ab.“

[1] Harnack: Theol. Lit.-Ztg. 1891, 327.

22. Bei den Essenern haben schon die Deisten und die älteren Rationalisten eine Ähnlichkeit mit den sittlichen Forderungen Jesu finden wollen, aber diese Ähnlichkeit ist doch wieder eng beschränkt. Die Essener[1] sind die Stillen, Ruhigen im Lande, sie haben sich in der Opposition gegen den damaligen Tempeldienst von der Welt zurückgezogen und ein universalistisches Religionswesen unmöglich gemacht. Während die Essener in äußeren (sakramentalen?) Reinigungen und Bädern, in äußerer Enthaltung von Wein und Fleisch, teilweise auch von der Ehe, das Wesen der Gerechtigkeit finden wollten, hat Jesus die innere Reinigung und Erlösung von der Sünde als die notwendige Voraussetzung alles heiligen Lebens aufgestellt. Sein Kampf gegen die Pharisäer mußte ebenso den „Pharisäismus im Superlativ" (Schürer) treffen. „Die Essener waren bestrebt, gottesfürchtige Juden zu sein; sie hatten die Einsicht gewonnen, daß das Gesetz nur eine Etappe in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes sei, daß dem blutigen Opferdienst ein besserer, mehr geistiger Gottesdienst folgen werde", aber zu einer religiösen Bewegung in Palästina haben sie keinen Anstoß gegeben. Von einem Verkehre Jesu mit denselben wissen wir nichts. Sie werden im Neuen Testamente gar nicht erwähnt. Die einzige Ähnlichkeit hinsichtlich des Eides und der Brüderlichkeit ist durch die separatistische Stiftung und die Gegnerschaft gegen die Legitimität der Hohenpriester wieder aufgewogen. Die Rede über die Ehelosigkeit (Mt 19, 11 f) enthält nur einen Rat. Der Essenismus kann daher weder an sich noch als Mittelglied für orientalische (buddhistische, iranische u. a.) Religionseinflüsse, welche für die palästinensische Pflanzung unerweislich und unerwiesen sind, als Voraussetzung des Christentums betrachtet werden. In der Schrift Philos über das beschauliche Leben ist zwar der christliche Einfluß zweifelhaft und eine jüdisch-hellenistische Richtung unverkennbar[2], dennoch füllt Philo selbst mit dem ganzen Hellenismus die Lücke nicht aus. Er neigt mehr zum griechischen Wesen als zur christlichen Religion.

---

[1] Zeller, Gesch. d. Phil. III[3] 2, 277 ff. Regesse, La secte des Esseniens, 1898. Chapuis: Rev. de Théol. et de Phil. 1903, 193 ff. Sepp, Leben Jesu IV[4] 277 ff. Schürer, Geschichte II[3] 556 ff. Bousset, Die Rel. d. Judent. 431 ff. Baldensperger, Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums, 1900, 51.

[2] Vgl. Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Christentum, 1881. Dagegen für die alte Ansicht: Massebieau: Rev. de l'hist. des rel. II (1887) 170 ff. Wendland, Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben, 1896. Bousset a. a. O. 443 ff. Anderseits suchen Ohle (Die Essäer des Philo: Jahrb. f. prot. Theol. 1887, 2 3) und Ausfeld (De libro *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, 1887) auch die Schrift Philos Quod omnis probus liber wie jene De vita contemplativa als unecht zu erweisen. Auch Schürer (a. a. O. III[3] 535 ff) entscheidet sich für die Unechtheit.

III. Das Verhältnis zum Heidentum.

23. Zeigen sich aber in der christlichen Lehre und Sitte nicht heidnische Einflüsse, welche den Fortschritt über das Alte Testament hinaus erklären? Haben die Heidenchristen nicht das Judenchristentum von sich gestoßen? Wir haben oben gesehen, daß einzelne Väter, darunter auch der hl. Augustinus, durch die griechische Philosophie veranlaßt, die Grundlehren des Christentums auch für die vorchristlichen Religionen anzunehmen geneigt waren. Sie hielten die Lehre über Gott, die Schöpfung, das Weltgericht und die sittlichen Anforderungen des Gewissens für das Gemeingut der menschlichen Vernunft und dachten an eine unsichtbare Einwirkung des ewigen Logos. Origenes bemerkt über Celsus, daß er von allem, dessen Wahrheit er nicht leugnen könne, behaupte, es sei den Christen mit den Griechen gemeinsam[1]. Dagegen sei zu erwidern: Wenn der Glaubenssatz nützlich ist und die Absicht desselben gesund, sei er gesagt von den Griechen bei Plato oder einem der griechischen Weisen, von den Juden bei Moses oder einem der Propheten, von den Christen in den aufgeschriebenen Reden Jesu oder bei einem der Apostel, so ist derselbe nicht bei den Juden oder Christen zu tadeln, weil auch bei den Griechen dasselbe gesagt ist, zumal wenn gezeigt wird, daß die Schriften der Juden älter sind als die der Griechen. Laktanz bemerkt, daß man aus dem Wahren aller Philosophien das Christentum zusammensetzen könnte, d. h. daß eine solche Zusammenstellung nicht im Widerspruch mit dem Christentum stände. Augustinus schreibt dem Paulinus, er möchte ihm auch die (sonst unbekannten!) Bücher des seligsten Vaters Ambrosius schicken, die er gegen einige unwissende und stolze Leute, welche behaupten, Jesus habe aus den Büchern Platos geschöpft, mit großem Fleiße und reichem Wissen geschrieben habe[2].

Gewöhnlich sind die Väter mit den andern Religionen zu wenig vertraut, als daß sie das Verhältnis derselben zum Alten und Neuen Testamente hätten untersuchen können. Doch tadelt Origenes den Celsus, weil er die Chaldäer, Ägypter, Perser, Inder über die Juden stellen wollte, obwohl die Religion dieser Völker in einen traurigen Götzendienst und in schändliche sittliche Verirrungen ausgeartet sei. Hippolyt behandelt im ersten Buch der Philosophumenen als Anhang auch die Schulen der indischen Brahmanen, der gallischen Druiden und Hesiods.

24. Die neuere Religionsgeschichte hat die Behauptungen des Celsus und Julian nachdrücklich erneuert. Ihre Vertreter sind sehr geneigt,

---

[1] C. Cels. 6, 80; 7, 59. Ähnlich Klemens Alex., vgl. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1839, 28 ff. Kellner, Hellenismus 72 ff.

[2] Ep. 31, 8. Thomassin, De Proleg. 35. Opp. V (1868) 211 ff.

nicht bloß eine Beziehung zur alttestamentlichen Religion, sondern auch eine Einwirkung der heidnischen Religionen auf die Ausbildung des Christentums anzunehmen. Man hat die iranische (Bunsen), die indische (Schopenhauer, Em. Burnouf), die ägyptische (Draper) Religion dafür in Anspruch genommen und in neuester Zeit den Buddhismus und Babylonismus[1] ausgiebig zu demselben Zwecke verwendet. Gunkel stellt sogar den Satz auf: Das Christentum ist eine synkretistische Religion. Wir haben in der Skizze über die Religionsgeschichte die Hauptpunkte bereits hervorgehoben. Die Ähnlichkeiten in einzelnen Zügen, wie z. B. in der Lehre von Ormuzd und von der Auferstehung bei den Iraniern, lassen sich nicht verkennen, aber sie betreffen doch nur geringere Teile des christlichen Lehrgebäudes und berühren das Wesen nicht. Die indische Lehre von den Inkarnationen kann so wenig die Veranlassung für die christliche Lehre von der Menschwerdung sein, daß sie sogar überhaupt der theistischen Weltanschauung widerspricht und die pantheistische Auffassung begünstigt. Das eigentliche Wesen der Inkarnation fehlt ganz, höchstens ist von einer Einwohnung die Rede. Nur die absichtlichen oder unabsichtlichen falschen Übersetzungen einzelner Halbindologen konnten zu weiteren Vermutungen hierin veranlassen[2]. Es bleibt nur der allgemeine religiöse Gedanke übrig, daß der Mensch Gott in seiner Nähe haben möchte.

„Wir dürfen nicht nach christlichen Ideen suchen in dem ursprünglichen Glauben der Menschheit, aber nach jenen religiösen Grundbegriffen, auf welchen das Christentum aufgebaut ist, und ohne welche, als seiner natürlichen und historischen Stütze, das Christentum niemals zu dem, was es ist, hätte werden können.“[3] Die Vernunft war in gewissem Sinne vorher eine christliche, die Uroffenbarung konnte nie ganz verwischt werden und hatte aus naheliegenden Gründen historischer und völkerpsychologischer Art im Morgenlande ihren festesten Sitz. Wer will sich also über die allgemeinen Anklänge wundern? Wer wollte daraus einen Schluß auf die Abhängigkeit oder gar auf die Entwicklung des Christentums ziehen? Es

[1] Zimmern, Keilschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit, mit Einbeziehung auch der neutestamentl. Probleme, 1903. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903.

[2] Vgl. über Leutnant Wilford und Jacolliot: M. Müller, Religionswissenschaft 272 ff. Inwieweit die indische Philosophie auf die griechische, besonders neuplatonische Philosophie eingewirkt habe, ist noch nicht klargestellt. Vgl. Garbe: Philos. Monatshefte 1893, 513 ff.

[3] M. Müller, Wissensch. d. Sprache II 395; Theosophie 361 ff. Rocholl, Philos. d. Gesch. II 248 ff 476. Rev. de l'hist. des rel. I (1895) 345; I (1898) 362; II (1901) 8 ff.

sind „falsche Analogien in der vergleichenden Theologie", wenn man aus äußeren Ähnlichkeiten oder auch aus innerer Verwandtschaft, welche nichts weiter als eine gemeinsame Grundlage der Religion beweisen, alsbald nicht nur die gleiche Lehre, sondern sogar eine gegenseitige Abhängigkeit folgern will. Der erste Anblick, die oberflächliche Betrachtung kann überraschen, im Grunde ist aber die Verschiedenheit eine durchgängige und prinzipielle. „Auch der schönsten Zusammenstellung der Sprüche und Gebräuche der verschiedenen Religionen fehlt das einigende Band und der belebende Geist des Christentums. Durch die Anführung von Analogien und Parallelen soll keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem einen und dem andern Kult auch nur präjudiziert werden." [1]

25. Dasselbe trifft beim Buddhismus zu, welcher neuestens gern als Quelle des Christentums dargestellt und bevorzugt wird. Es ist weniger die vorgebliche Trinitätslehre, welche hierzu Veranlassung gab, denn die Orientalen kommen hierin nirgends über einen allgemeinen Modalismus hinaus, als vielmehr die Erlösungslehre und das Vorbild Buddhas, welche dafür geltend gemacht werden. Wie letzteres in manchen Zügen dem Bilde Jesu gleicht, so haben auch die Moralvorschriften theoretisch und praktisch vielfache Ähnlichkeit mit der christlichen Sittenlehre. Es zieht sich eine Weltflucht durch die buddhistische Moral, eine gewisse Selbstverleugnung und Verdemütigung, welche sonst den Heiden fremd ist. Das Mönchtum und Gebet berühren sich mit ähnlichen christlichen Einrichtungen. Dazu kommt in China noch der Ahnenkult des Konfuzius mit den heiligen Orten für die Verstorbenen, den Opfern für die Abgeschiedenen. Analoge religiöse Gebräuche: Taufe, Fasten und Büßungen, das Sündenbekenntnis, klösterliche Institute für Männer und Frauen, die Verehrung des Kreuzes u. a. fanden sich auch bei den Mayas und Azteken in Zentralamerika, bei denen viele Forscher chinesisch-japanische und christliche Einflüsse anzunehmen geneigt sind [2].

Das Leben des Buddha, wie es oben skizziert wurde, weist aber doch viele Unähnlichkeiten mit dem Leben Jesu auf. Buddha, obwohl durch den Ratschluß der Götter vorausbestimmt, wird als Königssohn geboren und verheiratet sich! Es ist ihm nicht möglich, wie Jesus sich in allem

---

[1] Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, 95. Gegen Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T., 1903), der einzelne Erzählungen in der Apokalypse (7, 24) zum Ausgangspunkt nahm, dem auch A. Jeremias zustimmte (Basel 1904), s. Clemen, Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, 1904, 20 ff 81 ff.

[2] Rauch, Einheit 319 ff. Dagegen Nadaillac, Die ersten Menschen 225 ff 250 ff. Zum Kreuz vgl. Kraus, Realenzykl. II 224 ff. Science cath. 1890, 158 ff 298 ff. Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 235 ff.

auf den Willen seines Vaters zu berufen, sondern er wird durch die Enttäuschungen des Lebens zum Bruch mit der Welt veranlaßt. Er sondert sich ganz von der Welt ab und zerstört die Hoffnung auf den Himmel, während Jesus auf die Welt wirkt, die verlorenen Schafe des Hauses Israel aufsucht und nicht die Abtötung und Weltentsagung um ihrer selbst willen, sondern um des Himmels willen übt und lehrt. Merkwürdigerweise sind gerade die ähnlichen Züge im Leben Jesu mit dem des Buddha schon im Alten Testamente vorgezeichnet, so daß es sich nur um zufällige Übereinstimmung handeln kann. Bemerkenswert ist, daß weder Buddha noch ein anderer Religionsstifter trotz aller Apotheose zum wirklichen Gott erhoben wurde, während Christus bereits seinen Jüngern als wahrhaftiger Gott galt.

So sind auch in der ganzen Moral die Motive und das Ziel durchaus verschieden. Der Buddhist läßt sich lediglich durch die Selbstsucht leiten und ist sein eigener Erlöser. Der Verzicht auf irdische Güter, die freiwillige Armut, die Entsagung im Mönchtum sollen nur dazu dienen, den Menschen von Sorgen frei und für die Spekulation aufgelegt zu machen. Hierin soll er ohne Leidenschaft das Glück suchen. Von Gottesliebe ist nicht die Rede, die Nächstenliebe ist nur negativ ein Motiv, insoferne durch den Haß die Gemütsruhe gestört wird. Da sich die gewöhnliche Menge und das Frauengeschlecht zu dieser Spekulation nicht erheben können, so ist dieses buddhistische Glück nur für die Auserwählten, die Mönche, vorhanden. Der Buddhist sucht sich vom Irdischen zu befreien und ins Nirvâna überzugehen, um von dem Elende des Daseins erlöst zu werden. Der Christ will aber nach der Anweisung und dem Vorbilde Jesu sich möglichst von den zeitlichen Gütern unabhängig machen, um nicht durch sie von Gott abgezogen und des ewigen Zieles verlustig zu werden. Er betrachtet die Dinge dieser Welt nicht als böse, sondern als Mittel, sich den Himmel zu verdienen. Die Lehren von Sünde und Leiden, vom inneren Leben, von Heiligung und Gerechtigkeit, von Erlösung, Rechtfertigung und ewigem Leben sind so wesentlich verschieden, daß an keine Abhängigkeit des Christentums zu denken ist. Wie durchaus anders gestaltet sich dadurch die gesamte Weltanschauung des Christentums! Wie trostreich ist für den Christen jedes Standes der Ausblick in die himmlische Heimat, wie trostlos die Aussicht des Buddhisten in das Nirvâna!

26. Auch das praktische Leben zeigt denselben großen Unterschied. Ein moderner Japaner schreibt unter anderem gegen das Christentum: „Nach Jesus werden sich weder Männer noch Frauen im Himmel verheiraten. Folglich wird daselbst auch kein Essen und Trinken stattfinden. In diesem Falle hat das Leben keinen Gegenstand, und was die unverwes-

liche Krone betrifft, ich kümmere mich nicht mehr um sie, als ich das ewige Feuer fürchte. Vorausgesetzt selbst, daß Jesus der Sohn Gottes sei, da wollte ich doch lieber von seiner Seite die härteste Strafe empfangen, als mich auch nur eines Haares Breite von dem Gehorsam zu entfernen, welchen ich meinen Eltern und Lehrern schuldig bin." [1] Nach beiden Seiten ist der edelste Zug der christlichen Religion, die geistig-sittliche Erhabenheit über alles Irdische, verkannt. Das Paradies soll mohammedanisch oder gar nicht sein. Die an sich gültigen natürlichen Bande sollen jeder Rücksicht auf Gott und auf den Himmel weichen. Den heidnischen Religionen, auch dem Buddhismus, fehlt durchaus der Übergang vom Irdischen zum Himmlischen, vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Endlichen zum Unendlichen. Die vielen verkörperten Buddhas in den chinesischen Tempeln bieten keinen Ersatz. Idee und Ausführung sind zu roh und töricht. Und hieraus sollte sich die durch den Gottmenschen realisierte Idee der Verbindung Gottes mit den Menschen entwickelt haben?

Es nimmt sich fast komisch aus, wenn der genannte Japaner den nicht mehr zu leugnenden Einfluß des Christentums in Japan folgendermaßen erklärt: „Das Volk läßt sich nur durch die Vorteile in die Irre führen, die ihm das Christentum, welches das Volk in diesem Augenblicke belästigt, verspricht. Die Furcht vor dem Tode muß zerstreut werden durch das ewige Leben, die Begierlichkeit muß befriedigt werden durch unvergängliche Schätze, neue Furcht muß erweckt werden durch ein unauslöschliches Feuer. Nur wo die Religion den Propheten sehen läßt, da erwacht der Fanatismus, und man hält nur schwer Leute in ihrer Begeisterung zurück, welche glauben, daß sich ihr zukünftiges Glück vermehren werde, wenn sie für Jesus sterben." Es ist doch merkwürdig, daß die Hoffnung auf einen zukünftigen Profit die Märtyrer begeistert. Und die Geschichte des Christentums in Japan zeigt allerdings echt japanischen Todesmut seit 1587—1870! Es ist auch bezeichnend, daß der Japaner dem Christentum ein antinationales Streben gegen die seit 1000 Jahren bestehende buddhistische Religion vorwirft. Jeder lasse sich von den Vorteilen eines individuellen zukünftigen Glückes leiten! Gewiß, das Heil der einzelnen Seele, die sittliche Persönlichkeit des Individuums, nicht das unfaßbare Ganze, Allgemeine bildet den Mittelpunkt der christlichen Heilslehre, aber auch das unvertilgbare Unterscheidungsmerkmal zu allen orientalischen Spekulationen und praktischen

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1880) 391 ff. Kuenen, Volksreligion 231 ff. Zeitschr. f. Missionskunde 1886, 137 f. Eine größere Bedeutung für Japan hat dem Christentum Kaikioku Watanabe, Lehrer der buddhistischen Hochschule Jodo-tin in Tokio in seinem Vortrag: Die gegenwärtige Lage der Religionen in Japan, Basel 1904, zugeschrieben.

Übungen! Wenn der Japaner sagt: „Von seinem Erscheinen an erklärte Jesus der römischen und buddhistischen Religion, welche um ihn her herrschten, den Krieg", so spricht er wie der Blinde von den Farben. Will er doch sogar die Kreuzigung daraus erklären, daß die Jünger die andern Religionen heftig bekämpft haben!

Klemens von Alexandrien ist der erste, welcher von dem Religionsstifter Buddha einiges vom Hörensagen zu erzählen weiß. Die Verbreitung des Buddhismus in größerem Maßstab über den Ost- und Nordrand des iranischen Hochlands hinaus ist zu keiner Zeit bezeugt. Der Tigris war im Westen sicher die alleräußerste Grenze für das Vorkommen von Buddhisten, und da können auch nur ganz vereinzelte gewesen sein. Von einer Beeinflussung etwa gar der christlichen Evangelien, des Apostels Paulus durch buddhistische Berichte vom Leben des Buddha und seiner Jünger (Seydel u. a.) kann gar keine Rede sein, wie M. Müller und Oldenberg zur Genüge erhärtet haben, so wenig wie vom buddhistischen Ursprung des Essenismus oder des christlichen Mönchtums[1]. Die ganze Hypothese hat historisch durchaus kein Fundament, würde aber auch nicht im stande sein, die lebendige Kraft des Christentums zu erklären, denn was ist aus der alten Kultur der mongolischen Staaten, Chinas und Japans, geworden?

27. Geschichtlich näher läge der Einfluß Ägyptens, den schon Spencer († 1695) behauptete. Auf ihn wollte man auch die Trinitätslehre und die Sorge für die Toten zurückführen. Und dennoch ist dieser Einfluß auf Juden und Christen in Palästina gleich Null. Ägypten hat, vielleicht die älteste Zeit ausgenommen, niemals eine große Einwirkung, sei es auf hebräische Religionsanschauungen, sei es auf die griechische Philosophie, ausgeübt[2]. Ein Beweis hierfür liegt darin, daß die Juden in Alexandrien wohl stark von der griechischen Philosophie, aber gar nicht von der ägyptischen Religion berührt wurden. Dieselbe Strömung erfaßte später auch die Juden in Palästina. Sie nahmen die allegorische kasuistische Erklärung des Alten Testaments an, aber sie wußten nichts von einem ägyptischen Religionseinflusse. Dies war nach dem damaligen Stande der ägyptischen Weisheit und Religion begreiflich. Herodot konnte sagen, die griechische Weisheit stamme aus Ägypten, Philo wußte, daß sich das Verhältnis umgekehrt hatte. Sollte Jesus hierin allein eine Ausnahme gemacht

[1] Keßler, Mani I 27 A. 2. Sepp, Leben Jesu I[4] 81 ff; II 735 ff.

[2] Le Page Renouf, Religion of ancient Egypt, 1880, 243 ff. Dagegen Amélineau, Essai sur l'évolution historique et phil. des idées morales dans l'Egypte ancienne, 1895, VIII 252. Flinders Petrie, Religion and conscience in ancient Egypte, 1898, 46. Gegen den ägyptischen Ursprung des Mönchtums s. Preuschen, Mönchtum und Sarapiskult, 1903.

haben? Man wird doch nicht das Märchen des Celsus aufwärmen wollen, wonach Jesus, der vor Herodes nach Ägypten fliehen mußte, dort die Zauberei gelernt haben soll! Die von Weingarten versuchte Ableitung des Mönchtums aus dem Serapiskult gilt allgemein als verfehlt. Es handelt sich nur um Orakelsucher und Hierodulen.

Selbst wenn bei den ägyptischen Christen der Fonds des christlichen Glaubens über das jenseitige Leben mit dem altägyptischen identisch und in der körperlichen Darstellung der Seele der Doppelgänger zu erkennen wäre, den Maspero in der ägyptischen Religion, nämlich in dem Volksglauben, von welchem die Geschichtschreiber, selbst die Alexandriner nichts wußten, entdeckt habe[1], so wäre doch nur eine Verwandtschaft mit dem ägyptischen Christentum nachgewiesen. Hieronymus und Rufinus mögen die Mönche zu ideal geschildert haben, die Dogmen stammen doch nicht von denselben.

28. Desto mehr scheint es aber sich zu empfehlen, das Christentum aus einer Verbindung des jüdischen Geistes mit der heidnischen Weisheit der Griechen zu erklären. „Der Platonismus ist der Vater des Christentums, die jüdische Religion seine Mutter", sagt Voltaire. Auch dieser Vorwurf gegen das Christentum war dessen alten philosophischen Gegnern nicht entgangen[2]. Die griechische Mythologie war ja um diese Zeit längst von der Philosophie abgelöst und symbolisiert. Die tiefere Auffassung der idealen Wahrheit und der absoluten Güte durch Plato, des Weltganzen aus der realen Wirklichkeit durch Aristoteles, das tiefe Erlösungsbedürfnis der Platoniker und Stoiker, der ernste Zug der Mysterien und Tragödien, dies alles schien ja große Verwandtschaft mit den christlichen Mysterien und der christlichen Lebensauffassung zu haben. Klemens von Alexandrien anerkennt, daß die Philosophie Platos dem griechischen Leben als eine Art Vorläuferin oder Stellvertreterin des Christentums habe dienen wollen, und nennt den Seneca ein Vorbild auf Christus[3]. Seneca hat durch seine schonungslose Kritik des Götzendienstes und Aberglaubens, durch Verurteilung der allgemeinen Sittenverderbnis dem christlichen Grund-

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. I (1887) 83 ff.

[2] C. Cels. 6, 6 ff; 7, 28 ff. Aug., C. Faust. 20, 1 ff 23; Ep. 31, 8. Eck, Dav. Fr. Strauß, 1899, 226. Spicker, Der Kampf 289 ff.

[3] Vgl. Fritz, Antike Weltanschauung 324 ff. Lipsius, Apokryph. II 1, 167 ff. Höhn, Das Neue im Christentum gegenüber dem altklassischen Heidentum, 1887. Hettinger, Apologie II[7] 7 ff. Theol. Quartalschr. 1841, 224 ff; 1845, 479 ff. Arneth, Das klassische Heidentum und die christliche Religion, 1895. Wendland, Christentum und Hellenismus, 1902. Jentsch, Hellenentum und Christentum, 1903. Willmann, Gesch. d. Idealismus II (1896) 1 ff. Räder, De Theodoreti graecarum affectionum curatione, 1900, 149.

charakter der Seele Ausdruck gegeben. Er hat die stoische Moral durch seine religiöse Empfindung und Betrachtung vertieft und dadurch so auf die Väter eingewirkt, daß sie an einen christlichen Einfluß dachten und ihn mit dem Apostel Paulus Briefe wechseln ließen.

Origenes findet bei Plato u. a. manche tiefe Gedanken über Gott und sieht sich sogar veranlaßt, Röm 1, 19 das „Gott offenbarte es ihnen" von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes in ihrem Geiste zu deuten. Auch dem Einflusse des Alten Testaments auf die Darstellung im Phädrus will er nicht widersprechen[1]. Nichtsdestoweniger weist er den Celsus schroff ab, welcher den Christen rät, sich andere Führer als Christus zu wählen, nämlich die göttlich angehauchten Dichter, Weise, Philosophen, besonders Epiktet. Denn dadurch werden ihnen blinde Führer gegen die Wahrheit gegeben, damit sie in Irrtum geführt werden. Oder wenn dieselben nicht durchaus blind seien, so seien sie doch in vielen Sätzen von der Wahrheit abgewichen. Sie mögen einmal die Jünger der Philosophen und Jesu in ihrem Lebenswandel miteinander vergleichen, das Leben der unerfahrenen Leute, der einfachen Frauen und der Sklaven, welche von niemand als von Jesus die Kraft empfangen haben! Dies hat Origenes bemerkt, nicht um, was von den Griechen schön ausgedacht ist, zu bekämpfen oder gesunde Lehren zu tadeln, sondern um zu zeigen, daß dasselbe und noch Größeres und Göttlicheres von den göttlichen Männern gesagt worden ist, von den Propheten Gottes und den Aposteln. Wenn einzelne Väter (Gregor von Nazianz, Ambrosius, Johannes von Damaskus u. a.) das Christentum gleichsam als Kompromiß zwischen Judentum und Heidentum darstellen, so haben sie nur die Trinitätslehre im Verhältnis zum Monotheismus und Polytheismus im Auge. Augustinus hat im Staate Gottes Plato zu günstig beurteilt. In der Einleitung zu der Schrift über die Nützlichkeit des Glaubens bemerkt er, Plato würde auf die Frage: Was denkst du von Christus? antworten: Dieser ist es, den ich vorausgesagt habe. Die Platoniker, meint er, brauchen nur wenig zu ändern, um vor dem neuen König Christus den Nacken zu beugen.

Die Sokratische Philosophie mit ihrem „Erkenne dich selbst" kann man sehr hoch schätzen[2], aber man müßte vor dem folgenden Skeptizismus und Epikureismus die Augen verschließen, wollte man eine ununterbrochene Entwicklung annehmen, die erst im Christentum ihren Höhe-

[1] 5, 79; 6, 19; 7, 41 49. Die Namen „Griechen" und „Barbaren" sollen in der altchristlichen Apologetik nicht Griechen ihrer Abstammung nach oder Gebildete und Nichtgriechen oder Ungebildete, sondern Anhänger der griechischen Götterlehre und Bekenner des Judenchristentums bezeichnen (Kukula)!

[2] Piat, Sokrates, 1903, 152 ff.

punkt, ja absoluten Abschluß fand, und zwar in den Worten Jesu: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne (d. h. wenn er alles wüßte, sähe und klar erkennte) und nähme Schaden an seiner Seele (d. h. wüßte nicht ein reiner Mensch zu werden)."[1] Die rationalistische Erklärung der Stelle beweist für sich allein, welcher Kunst und Gewalttätigkeit es bedarf, um die Predigt Jesu auf das Prokrustesbett der Sokratischen Philosophie auszustrecken. Vom „Erkenne dich selbst" bis zum „Tuet Buße", von der Hebammenkunst des Sokrates bis zu den Reden Jesu im Johannesevangelium ist der Weg so weit, daß keinerlei Entwicklung die Kluft überbrücken kann.

Jesus selbst beruft sich auf den Vater im Himmel, auf sein Wissen als Sohn Gottes. Sokrates mag nach Lasaulx, de Maistre u. a. der heidnische Vorläufer des Christentums sein. Jesus hat vom jüdischen Vorläufer seine Lehre nicht entlehnt, geschweige denn vom heidnischen. Es bleibt nur die unbestreitbare Tatsache bestehen, daß Judentum und Heidentum auf den Messias vorbereiteten. Sokrates hat das Seelenleben des Einzelnen berücksichtigt, in der Tugend und der darauf beruhenden Glückseligkeit des Einzelnen den Endzweck des Ganzen erkannt, durch eine teilweise Überordnung des Einzelnen über den Zweck des Ganzen, des Staates, das antike religiös-politische Prinzip durchbrochen, aber Jesus hat das ewige Heil der Seele als den Zweck des Daseins aufgestellt, die Reinheit des Herzens, die Lauterkeit der Gesinnung, die Beherrschung der Leidenschaften zum Prinzip der Tugend erhoben. Daran dachte Sokrates so wenig als andere Weise des Altertums. Das Abschiedsmahl des Sokrates mit seinen Freunden und das Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern beleuchten den Unterschied in der beiderseitigen Auffassung des diesseitigen und jenseitigen Lebens trefflich.

Die Kraft Gottes, selig zu machen, die glauben, fehlt den griechischen Weisen gänzlich. Sie mögen den Menschen zum Lichte hinüberführen „aus einem natürlichen Dunkel in einen wahrhaften Aufschwung zum wahren Sein", „die Seele vom Werden hinweg zur Wahrheit und Wesenheit hinüberwenden", aber was ist darunter zu denken, was liegt für die gewöhnlichen Menschen hierin für ein Trost? Der Mensch soll frei werden von den Banden der Sünde, soll das Wort der Versöhnung von Gott erhalten durch einen, der Macht hat! Wie anders lauten die Worte des Heilandes: „Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich!" Das ist die frohe Botschaft, das Evangelium, welches

[1] Fritz, Antike Weltanschauung 274. Harnack, Sokrates u. die alte Kirche (Reden u. Aufsätze I [1904] 29 ff).

aus keiner Philosophie abgeleitet werden kann, so zahlreich auch die natürlichen Voraussetzungen der gemeinsamen Vernunft sein mögen.

29. Wo finden sich die Gottes- und Nächstenliebe, die Grundgesetze der christlichen Moral bei den Griechen?[1] Der Gedanke, daß man Zeus lieben könne, galt als töricht. Zwar verwirft Plato die allgemein verbreitete Meinung, zu der sich auch der Xenophontische Sokrates noch bekennt, daß der wackere Mann den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden bestrebt sein müsse, erhebt sich aber nicht zur Forderung der Feindesliebe. Wohl kann man einige Stellen anführen, welche wie Feindesliebe klingen, und schon Celsus und Julian haben nicht verfehlt, sich darauf zu berufen. „Der Gerechte wird auch dem Feinde nie Böses zufügen."[2] Aber wie nichtssagend sind solche philosophische Sentenzen! Sie verschwinden vollends hinter dem antiken Staatsbegriffe, dem die Religion unbedingt untergeordnet war, hinter der Mißachtung des Fremden, des Barbaren. Der Grieche wie der Römer (und Hebräer) stellte neben das Bittgebet den Fluch über den Frevler und den Feind. Die grausame Behandlung der Sklaven, die schmähliche Erniedrigung der Frauen, die Aussetzung der Kinder zeigen, daß der wahren Nächstenliebe trotz der Philanthropie der Volksethik durchaus das Fundament gefehlt hat. Die vielgepriesene stoische Humanität, die Cicero zuerst erwähnt (Liebe des menschlichen Geschlechts), geht über die gewöhnliche distributive Gerechtigkeit nicht hinaus. Die Verachtung der Arbeit und der Arbeiter, der Armen, Niedrigen, der Sklaven im ganzen Altertum beruht auf dem Mangel an Nächstenliebe, der Humanität und Demut; denn nur dem Staate, nicht dem Mitbürger oder Mitmenschen ist man Rücksicht schuldig. Der zynische und stoische Solipsismus, die Selbstgenügsamkeit und Selbstvergötterung sind die Folge davon. Epiktet und M. Aurel haben wohl einige schöne Sprüche über Gott, den Vater der Menschen, über die Kinder Gottes und selbst über die Feindesliebe, aber sie entspringen einer kraftlosen Selbstbetrachtung. Christlicher Einfluß ist ohnehin wahrscheinlich[3].

---

[1] Aug., Ep. 137, 5, 17.

[2] Fritz a. a. O. 291. Friedländer, Sittengeschichte III[6] 731 ff. Willmann, Idealismus I 568 ff. Theol. Quartalschr. 1870, 355 ff. Schneidewin, Die antike Humanität, 1897. Waldmann, Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum, 1902. Weiß, Apologie 1[3] 267 ff 371 ff 548 ff 563 ff; III[3] 168 ff 338 883 ff. Vgl. auch Schmidt, Ethik d. alten Griech. I 85 ff; II 361 ff. Köstlin, Die Ethik des klassischen Altertums 484 f. Zu Aug. vgl. De civ. Dei l. 6—10. Ep. 118, 21 33; C. Acad. 3, 19, 42 f; Conf. 7, 18—21.

[3] Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, 1897. Betzinger, Seneca-Album, 1899, 169 ff. Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums, geschichtlich dargestellt

Aus den Sprüchen der alten orientalischen Philosophen lassen sich einzelne über die Feindesliebe anführen. So sagte Laotse: „Vergilt Unrecht mit Freundlichkeit", Konfuzius: „Was sagst du betreffs des Grundsatzes, daß Unrecht mit Güte vergolten werden soll?" Der Meister antwortete: „Womit willst du denn die Güte vergelten? Vergilt Unrecht mit Gerechtigkeit und Güte mit Güte." Buddha gibt die Anweisung: „Böses überwinde man mit Gutem, den Habgierigen überwinde man mit Freigebigkeit, den Lügner mit Wahrhaftigkeit ... denn der Haß kommt niemals durch Haß zur Ruhe; durch Liebe kommt der Haß zur Ruhe; das ist eine alte Regel."[1] Trotz solcher sporadischen Aussprüche ist aber doch die Idee der Humanität und der Menschenfreundlichkeit, wie wir sie selbst im Alten Testament finden, den alten Völkern fremd geblieben. Ein Gefühl wie Lv 24, 22 würde den Dichtern des Veda und selbst Homer höchst seltsam geklungen haben. Unter den Ariern, wie unter den meisten alten Völkern scheint nur die eine Anschauung bestanden zu haben, daß, wer weder durch Verwandtschaft noch durch Bürgerrecht ein Freund war, für einen Feind galt. Fremdling und Feind sind gleich hostis. Zuerst wurde ein internationales Band durch die Phönizier geknüpft[2]. Es bleibt also bei dem Ausspruche Tertullians: „Die Freunde zu lieben, ist Sache aller, aber die Feinde zu lieben, ist nur Sache der Christen." Vgl. Gal 3, 28.

30. Wer wollte den Glauben der Christen: „Gott ist die Liebe" mit dem Glauben der Griechen von ihren Göttern, auch der Philosophen, selbst des Plato, von ihrem Absoluten vergleichen? Der Eros des Hesiod, die Liebe Platos, welche die Menschen zum Guten zieht, sind Zeichen des göttlichen Zuges im menschlichen Herzen, aber ohne Feuer und Leben. „Diejenigen, welche über das höchste Gut Schönes geschrieben, steigen in den Piräus hinab, um zu der Diana als Göttin zu beten und einem vom unwissenden Volke gefeierten Feste beizuwohnen, und nachdem sie trefflich über die Seele und das Glück derselben, wenn sie gut gelebt habe, philosophiert haben, verlassen sie jene großen Dinge, welche ihnen Gott geoffenbart hat (Röm 1, 19), und denken an Niedriges und Geringes, opfern dem Äskulap einen Hahn." „Bei den andern, welche für Götter gehalten werden, sind sehr wohl gezählte Jungfrauen, welche, von Männern bewacht oder nicht — ist hier nicht zu untersuchen —, der Ehre der Gottheit wegen die Reinheit zu bewahren scheinen; aber bei den Christen übt man nicht wegen menschlicher Ehren, nicht wegen Geldeslohn, nicht wegen

in der Entwicklung ihrer Lehrformen, 1904. Collet, La morale stoicienne en face de la morale chrét., 1899. Annal. de phil.-chrét. 1899 Avril—Juin.

[1] M. Müller, Phys. Rel. 350 ff.

[2] Ders., Natürl. Rel. 513. Tert., Ad Scap. 1.

des Ruhmes die vollkommene Jungfrauschaft: wie sie gezeigt haben, daß sie Gott in der Erkenntnis haben, werden sie von Gott in dem erprobten Sinne bewahrt, so daß sie das Geziemende vollbringen, erfüllt von Gerechtigkeit und Güte." [1]

Wir haben oben der Vorbereitung des Christentums durch die griechische Philosophie das Wort geredet, müssen aber ganz entschieden die Ableitung des Christentums, der Lehre Christi aus derselben auch in Verbindung mit dem semitischen Geiste bestreiten. Wir können auch jenen Apologeten nicht zustimmen, welche glauben, die moderne Abneigung gegen das klassische Altertum komme von der Erwägung, daß die Alten in den meisten Grundfragen des religiösen und sittlichen Lebens mit dem Christentum übereinstimmen [2]. Dies ist vielmehr der Standpunkt Fr. Baurs. Der Neuhumanismus sah im Christentum die griechische Moral mit Judentum vermischt. Die kritische Religionswissenschaft sucht ja gerade das Christentum aus dem Heidentum abzuleiten! Sie muß aber gestehen, daß gegenüber dem griechischen Liberalismus und dem römischen Ernst, welche beide ohnmächtig zur religiösen Erneuerung waren, sich die Gründung des Christentums als „das größte Werk zeigt, das jemals Männer aus dem Volk geschaffen haben" [3].

Auch Bousset stimmt dem zu, indem er den synkretistischen Zug, welcher die ganze Literatur des Spätjudentums kennzeichnet (Babylonien, Parsismus, Ägypten, Hellenismus) stark betont. Er gelangt zu dem Schlusse, daß zu dem Werden des Christentums nicht bloß eine Religion beigetragen habe, sondern ein weltgeschichtlicher Kontakt der Religionen, ein Zusammenfluten der nationalen Kulturen vom Euphrat und Tigris bis nach Alexandrien und Rom. Aber wir haben überall neue Flicken auf einem alten Kleid, neue Schläuche, aber keinen neuen Wein, neue Ansätze, die wieder verkommen, Keime, die sich nicht entfalten. Daher ist keine Rede davon, daß sich aus einfacher Potenzierung oder Multiplikation solcher Faktoren das Wesen des Christentums herausrechnen lasse [4]. Romanes macht es den Apologeten zum Vorwurf, daß sie zu wenig hervorheben, wie die spätere, wachsende, menschliche Erkenntnis, sei es in der Naturwissenschaft, Ethik oder Politik oder sonstwo, nichts in dem Bericht über das

---

[1] C. Cels. 6, 4; 7, 48. Theodoret., Graec. aff. S. 12.

[2] Weiß, Apologie I³ 112 ff; dagegen 154 ff; 563 ff gegen Buckle, auf den sich Häckel (Welträtsel 355) beruft. Mausbach, Christentum und Weltmoral, 1897.

[3] Renan, Apostel 38 297. Rousseau, Emil 2, 58 200 208 ff (Reclam).

[4] Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, 1903, 475 ff. Romanes, Gedanken über Religion, 1899, 138.

Leben Jesu hätte entwerten können, während den Weisen des Altertums, selbst einem Plato, irrtümliche und sogar an Absurditäten grenzende, das sittliche Gefühl beleidigende Aussprüche nachgewiesen seien. Noch mehr gilt dies für das Sittengesetz. Der Behauptung, daß das Christentum eine „synkretistische Religion" sei (Gunkel), muß jetzt wie früher entgegnet werden, daß die Offenbarung der Liebe Gottes gegen den Sünder nur im Christentum zu finden und verwirklicht worden ist.

31. Gewöhnlich lautet aber heutzutage die Behauptung anders. Nicht auf Christus, nicht auf die Apostel läßt man diesen heidnischen Faktor einwirken, sondern nach den Vorgängen von Toland, Voltaire u. a. läßt man das Christentum in der alten Kirche durch die griechische Philosophie und Religion ethnisieren[1]. Seit 130 habe die griechische Philosophie (Ethik, Logoslehre), seit 220 die Mysterien eingewirkt, und ein Jahrhundert später habe sich das ganze Griechentum mit seinem Kultus in der Kirche etabliert. Für Jesus und die Apostel wäre die Sache auch zu auffallend. Jesus hat Palästina nie verlassen und nie mit Griechen verkehrt, denn Jo 12, 20 wird man schwerlich hierfür anrufen wollen. Schon Origenes verspottet den Celsus wegen eines solchen Vorwurfes. Als ob ein vernünftiger Mensch annehmen könnte, Jesus habe Platos Schriften gekannt! Das gleiche müsse man über die Urapostel sagen, welche Jesus absichtlich aus dem ungebildeten Volke gewählt habe. Nur Johannes lernte bei seinem späteren Aufenthalte in Ephesus die griechische Weisheit kennen. Aber selbst er ließ dieselbe nicht auf die christliche Lehre einwirken. Denn seine Logoslehre ist ebensowenig aus der griechischen Philosophie an sich als aus der jüdisch-alexandrinischen Philosophie abzuleiten. Er mag die Anregung zu seiner Darstellung von der Populärphilosophie seiner Zeit erhalten haben; die Grundgedanken sind aus dem Alten Testamente, aus den Weisheitsbüchern. Die Folgezeit beweist, daß die Verbindung des Glaubens an den eingebornen Gottessohn mit der Logoslehre für die Entwicklung der christlichen Theologie von großer Bedeutung war, weil dadurch die philosophisch gebildeten Griechen am meisten angezogen wurden. Die Logoslehre wurde zum Bindeglied zwischen christlicher und heidnischer Weisheit. Doch wurde der Logosbegriff in kein kirchliches Symbolum aufgenommen.

Aber der heilige Apostel Paulus? Er hat das griechische Leben und Wesen von Haus aus kennen gelernt, hat wenigstens dreimal griechische

[1] Harnack, Dogmengesch. I 45 413 ff; Wesen des Christentums, 1900, 126; Die Mission 225 ff. Kuenen, Volksreligion 191 ff. Hatch, Griechentum und Christentum, 1892. Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion, 1897. Melanchthon 1521: Statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam christiana doctrina labefacta est.

Dichter, vielleicht nach geflügelten Worten, zitiert[1] und hat auf seinen Reisen Gelegenheit gehabt, die griechische Weisheit sich anzueignen. Er ist auch allen alles geworden, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, um alle für Christus zu gewinnen. Aber gerade der hl. Paulus war aus der Schule der Rabbinen hervorgegangen und bewegt sich in ihrer Exegese und Dialektik. Seine Sprache ist nicht nach den Regeln der Rhetoren, seine Dialektik nicht nach Aristoteles geformt. Sein Universalismus und seine tiefe Auffassung des Christentums sind prophetisch und inspiriert. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er griechische Weisheit in das Evangelium eingeführt habe. Er predigte Jesus den Gekreuzigten, welcher den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit war. Nicht mit weltlicher Weisheit, sondern mit dem Erweise der göttlichen Kraft, die sich in seinem eigenen Lebensgang erprobt hatte, hat er für sein Evangelium die großartigen Erfolge erzielt. Die Weisen dieser Welt hat Gott verworfen. Daß er nichtsdestoweniger seine Kenntnis der alexandrinischen, jüdischen Philosophie, wie solche in den Weisheitsbüchern vorliegt, die Ideen der rabbinischen Bildung und der griechisch-römischen Rechtslehre benutzte, um das Christentum spekulativ zu durchdringen, den Tod und das Leiden Jesu als Genugtuungswerk darzustellen und die Idee des himmlischen Menschen, des zweiten Adam, als Vorbild des ethischen Lebens, der Gottessohnschaft zu verwenden, ist anzuerkennen[2], aber letzteres ist ebensowenig „christianisierter Hellenismus" als ersteres „christianisierter Pharisäismus", denn beide haben im Alten Testament (Isaias, Daniel) ihre Grundlage, und der Sohn Gottes bildet den Mittelpunkt der Erlösungslehre. Das natürliche Gesetz und der vernünftige Gottesdienst wie einzelne Formeln erinnern an die stoische Lehre, haben aber im Alten Testament eine Voraussetzung und beruhen auf dem Glauben an Christus[3]. Die allgemeinen Grundzüge kannte der Apostel aus Erfahrung. Nach Josephus haben selbst die Pharisäer und Sadduzäer stoische und epikureische Philosophie nachgeahmt. Der Kaiserkult, welcher

[1] Epimenides (Tit 1, 12), Aratus (Apg 17, 28) und Menander (1 Kor 15, 33). Vgl. Curtius, Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. 1893, 934 ff. Baumgartner, Weltliteratur I 148. J. Weiß, Beiträge zur Paulinischen Rhetorik, 1897. Jacquier, Histoire des livres du N. T., 1903, 37 ff.

[2] Pfleiderer, Urchristentum 160 f 169 ff (zurückhaltender 2. Aufl. 1902); Geschichte der prot. Theol. 108. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, 1882, 31 ff.

[3] Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902. Calippe, La doctrine et l'oeuvre de S. Paul, 1901. Annal. de phil. chrét. 1901 Avril, 57 ff. Tennant, The Fall and Original Sin, 1903, 248 ff. Iosephus, Vita, initio. Vgl. Röm 7, 15 19. 1 Kor 7, 22; 12, 27. Gal 6, 2. Apg 14, 7—16; 28, 6; 17, 16—34; 24, 25. Belser, Einl. 432.

nach einer Inschrift aus dem Jahre 9 v. Chr. dem Augustus den Titel Weltheiland beilegte, mag die Asiaten etwas vorbereitet haben, steht aber doch in schroffem Gegensatze zu dem gekreuzigten Könige der Juden, Paulus hat auch nirgends daran angeknüpft, aber auch bei Lukas und Johannes und in den Pastoralbriefen ist die Annäherung an das Thema: „Augustus — Jesus Christus" zu gering, als daß man mit Hilfe der stoischen „Vorsehung" und des „väterlichen Zeus" und der jüdischen Erwartungen zeigen konnte, wie das „Christentum" entstand [1].

32. Die Apologeten haben von der griechischen Weisheit einen ausgedehnten Gebrauch gemacht. Viele derselben sind aus den griechischen Philosophenschulen zum Christentume übergetreten, haben nach dem schon von Origenes gebrauchten Bilde die Schätze Ägyptens mitgenommen und ihre weltliche Bildung in den Dienst der Kirche gestellt. Es ist begreiflich, daß es ihnen nicht immer alsbald gelang, den tiefen Reichtum der christlichen Lehre im Gewande der griechischen Weisheit zu geben, ohne daß durch die Form der Inhalt etwas verändert wurde. Führte sie doch die Absicht, den Glauben zu verteidigen und die Heiden zur Annahme desselben zu bewegen, von selbst dazu, die Berührungspunkte möglichst hervorzukehren, die Übereinstimmung zwischen Glauben und Vernunft, Christentum und Philosophie darzutun, den Glauben mehr als einen Ersatz des Wissens für die Menge aufzufassen. Sie betonen mitunter das Moment der Einheit oder Übereinstimmung in einer Weise, daß die Differenz ausgeschlossen und die Erhabenheit der christlichen Wahrheit als einer unmittelbar göttlichen verkannt, die Philosophie oder Vernunftwahrheit aber auf das Niveau der geoffenbarten geschraubt und zwischen beiden nur ein quantitativer Unterschied angenommen zu sein scheint. Insbesondere hat die platonische Definition der Philosophie als der Verähnlichung mit Gott und der Flucht aus dieser Welt zu dieser Vergleichung viel beigetragen. Der Satz des Sokrates, daß nichts bedürfen göttlich sei, wenig bedürfen gottähnlich mache, hat auch die Philosophen des Urchristentums und des Mittelalters beherrscht.

„Bei allen Philosophen", sagt Justin, der wußte, in welch hohem Ansehen die Philosophen, besonders Sokrates, bei seinen Adressaten standen, „scheinen sich Keime der Wahrheit zu finden. Wenn wir behaupten, daß alles durch Gott geworden und geordnet sei, werden wir einen Lehrsatz Platos vorzutragen scheinen; wenn wir einen Weltbrand lehren, eine Meinung der Stoiker; wenn wir versichern, daß die Seelen nach dem Tode mit Bewußtsein fortdauern und die Ungerechten bestraft werden, indes die Guten

[1] Harnack, Reden und Aufsätze I (1904) 306 308 ff.

von aller Strafe frei und glücklich sind, so werden wir die Überzeugung von Dichtern und Philosophen auszusprechen scheinen; wenn wir den Gebilden der Menschen Anbetungswürdigkeit absprechen, so stimmen wir mit dem Komiker Menander u. a. überein." [1] Auch für den Logos und Sohn Gottes findet Justin Analogien in der griechischen Religion und Philosophie. Er deutet aber den Grund seiner Darstellung auch hinlänglich an. „Wenn wir also einiges ähnlich wie die bei euch in Ehren stehenden Dichter und Philosophen lehren, einiges aber voller und göttlich und allein mit dem Beweise, warum werden wir vor allen ungerechterweise gehaßt?" Die Apologeten mußten außerdem sich in Betreff der Hauptgeheimnisse um so mehr Vorsicht auferlegen, je näher die Gefahr des Mißbrauches oder der Denunziation lag. Dies machte sich namentlich in der Erlösungslehre und bei den Geheimnissen des Kultus geltend. Wieweit die orphisch-pythagoreische und die ägyptische Eschatologie auf die christliche Apokalypsenliteratur eingewirkt habe, ist durch die Entdeckung der Petrusapokalypse wieder angeregt, aber nicht entschieden worden.

33. Schon der einzige Umstand, daß die früheren Apologeten den Lehren der heidnischen Philosophie Lebewohl gesagt haben, beweist zur Genüge, daß sie weder bewußt noch unbewußt das Christentum auf gleiche Linie mit der Philosophie stellten oder die griechische Philosophie an die Stelle der christlichen Lehre setzten. Vielmehr waren sie zum Christentume übergetreten, weil sie in den Schulen der Philosophen vergebens die Wahrheit und den Frieden gesucht hatten. Was lag nun näher, als dieselbe Philosophie im Lichte des Glaubens zu betrachten, die Mängel zu beseitigen oder zu ergänzen und sie dadurch zu einem Verteidigungsmittel, aber nicht zum Gegenstand des Glaubens umzugestalten? Ihr Urteil über die Philo-

[1] Apol. I 20 46; II 10 13. Vgl. Weiß, Apologie I[3] 63 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III 151 ff. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 381 ff. Harnack, Mission 187 ff; Reden und Aufsätze I 34 ff. Gegen Engelhardt s. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers, 1892. Zu M. Felix s. Grillenberger: Jahrb. f. Philos. 1888, Hft 1—3. Gegen die in Frankreich namentlich von Renan und Havet vertretene Hypothese, daß das Christentum das Produkt des Zusammentreffens des griechischen Geistes und des Judaismus sei, wendet sich prinzipiell Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne. Le siècle apostolique[3], 3 Bde, 1887 bis 1889. Zum Platonismus s. Gratry, Gotteserkenntnis I 138 ff. Huit: Annal. de phil. 1883 juillet; 1889 août—oct. Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, 1893. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, 1903, 168 ff. Zur Eschatologie vgl. Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, 1893. Bousset, Die Religion des Judentums 229 ff 475 ff.

sophie lautet manchmal, besonders bei Tatian, herb, es ist aber vom Standpunkte des Glaubens aus zu beurteilen und wird dadurch zu einem Beweise für die strenge Unterscheidung beider Gebiete. Tertullian z. B., „im Heidentum geboren und erzogen, hatte an sich die Kraftlosigkeit des Heidentums kennen gelernt, hatte erfahren, wie es nicht den Frieden der Seele, nicht die Ruhe in den Stürmen der Leidenschaften, nicht die Sicherheit in den Gefahren der Welt, nicht die trostvolle Aussicht im Blicke auf das Grab zu geben im stande sei“ [1]. Warnt nicht Tertullian ausdrücklich vor den Gefahren einer Literatur, die zur allgemeinen Bildung gehörte und selbst in der Theologie nicht entbehrt werden konnte? Andere Apologeten hatten dieselbe Erfahrung gemacht. Sollten sie sich nun in der Darstellung ihres Glaubens nichtsdestoweniger von den Maximen der Philosophie haben leiten lassen?

Man wird freilich bei ihnen nicht die tiefe christliche Spekulation eines hl. Paulus suchen dürfen, aber sie haben trotz aller philosophischen Beweisführung doch den Glauben an die christlichen Geheimnisse gewahrt und die seligmachende Kraft des wahren Glaubens an sich erfahren und andere gelehrt. Sie waren seit ihrer Bekehrung aus dem Grunde des Herzens Christen und legten den Maßstab der christlichen Wahrheit an die philosophischen Systeme an. Das Prinzip ihrer Erkenntnis war der Glaube, nicht die natürliche Vernunft. Die christliche Wahrheit galt ihnen nicht bloß als die vollendetste und vollkommenste, sondern auch als die gewisseste und begründetste, weil sie die unmittelbare Offenbarung des persönlich auf Erden erschienenen göttlichen Logos ist. Selbst von seiner Lichtseite betrachtet, erscheint ihnen das Heidentum in Religion und Philosophie nur als ein sehr schwacher Ausfluß der Wahrheit, als die von einzelnen Strahlen des Logos erhellte Nacht im Vergleiche mit dem hellen Tage, welcher mit dem menschgewordenen Logos angebrochen ist. In diesen Lichtkreis sind sie mit ihrer Bekehrung eingetreten, diesem Lichte haben sie sich gläubig und selig hingegeben, in ihm betrachten sie die Welt, den Menschen und seine Bestimmung, wie das leibliche Auge im Lichte der Sonne alle Gegenstände betrachtet. Christen zu sein ist ihr Ruhm und ihr Glück. „Nicht Menschen oder menschlichen Lehren habe ich mich entschlossen anzuhängen“, sagt Justin, „sondern vielmehr Gott und den göttlichen Lehren.“ „Denn

[1] Hefele: Theol. Quartalschr. 1838, 36. Vgl. auch die schöne Rede Gregors von Nyssa über Gregor Thaumaturgos. Dies gilt auch gegen Jentsch, der zwischen christlicher und heidnischer (hellenischer) Weltanschauung metaphysisch und ethisch wenig Unterschied findet und die Offenbarung vorzugsweise für die Autorität und Gewißheit des Glaubens in Anspruch nimmt. Vgl. dagegen Mausbach, Christentum und Weltmoral, 1897.

nicht menschlichen Lehren zu glauben hat uns Christus angewiesen, sondern dem, was von den Propheten verkündigt und von ihm gelehrt worden ist."[1]

Klemens von Alexandrien verwischt allerdings den Unterschied zwischen christlicher und philosophischer Wahrheit. Aber sein Schüler Origenes hebt ihn stark hervor. Celsus, bemerkt er, bringe vieles aus Plato vor, indem er dasjenige dem aus den heiligen Schriften Geschöpften gleichstelle, was auch einen verständigen Zuhörer bestechen könne. Er behaupte, dasselbe sei von den Griechen besser gesagt und ohne die Androhung oder Verheißung von seiten Gottes oder des Gottessohnes. Origenes erwidert zunächst auf die Vorwürfe über die Form, indem er den Zweck der heiligen Schriftsteller betont, während die Wirkung der Philosophie sich nur auf enge Kreise beschränke. Wenn auch gewisse Sätze der Griechen dieselben seien wie bei den Christen, so haben sie gewiß nicht dieselbe Kraft, die Seelen zu bewegen, daß sie nach ihnen das Leben bilden. Auch jetzt, fährt Origenes fort, haben die Kirchen im Verhältnis zu der übrigen Menge wenige Weise, welche zu ihnen gekommen sind von der bei uns fleischlich genannten Weisheit; sie haben aber auch solche, welche von jener zu der göttlichen Weisheit übergetreten sind[2]. Origenes ist sich also keines sachlichen Unterschiedes zwischen dem Glauben seiner Zeit und dem Glauben der Heiligen Schrift bewußt.

34. Wie es unmöglich ist, daß die christliche Religion aus dem Griechentum entsprungen ist, so ist es also auch unmöglich, daß sie durch das Griechentum umgeformt worden ist. Dieses war zum wissenschaftlichen Ausbau von großem Nutzen, aber das Glaubensbekenntnis blieb dasselbe, wurde nicht verändert, sondern erweitert. Wäre es aber richtig, daß der „Katholizismus in jeder Hinsicht das Produkt der innigsten Verschmelzung des Christentums mit der Antike" und die „katholische Dogmatik, wie sie sich auf dem Grunde der Logoslehre seit dem 3. Jahrhundert entfaltet hat, das vom Standpunkte der griechischen Religionsphilosophie begriffene und formulierte Christentum" sei[3], so wäre doch die christliche

[1] Dial. 80 48; Apol. 1, 46; 2, 10 13. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade, 1867, 366 ff.

[2] C. Cels. 6, 1 ff 14; 3, 16. De princ. 4, 1. Vgl. Iren., Adv. haer. 1, 20, 2. Tert., De praescr. 7. Clem. Alex., Strom. 5, 11, 687 ff. Eus., Praep. l. 11—14. S. Aug., De doctr. christ. 2, 40. Denzinger, Vier Bücher rel. Erk. I 301 ff; II 98.

[3] Harnack, Dogmengeschichte I 253; II 25 465 468. M. Müller, Theos. 440 f. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, 1881. Wagner, Der Christ u. die Welt nach Klemens von Alex., 1903. Capitaine, Die Moral des Klemens von Alex., 1903. Raym. Thamin, S. Ambroise et la Morale chrétienne au 4e siècle, 1895. Annal. de

Religion die Grundlage, die Philosophie nur das formelle Mittel, das Christentum die lebendige Kraft, welche das Wahre aus dem Heidentume sich angeeignet hätte, um die heidnische Philosophie, welche im Neuplatonismus gegen das Christentum in Kampf getreten ist, siegreich zu überwinden. Nicht die heidnische Philosophie im Christentume, vielmehr das Christentum mit Benutzung der Philosophie hat die antike Welt mit ihrem Denken und Leben überwunden, vernichtet. Nur wenn starrer Konservativismus und äußerlicher Buchstabendienst, nicht Kraft, Geist und Leben das Christentum beherrschten, wenn die Wahrheit keiner Erweiterung und Vertiefung fähig wäre, könnte ein solcher Fortschritt, könnte die Perfektibilität als eine Abirrung von der ursprünglichen Religion des Christentums bezeichnet werden. So kann man es aber verstehen, wenn Origenes sagt, daß die Christen ihre Hoffnungen auf das Jenseits durch die Schriften und durch die natürliche Vernunft begründen. Der religiöse Synkretismus des 3. Jahrhunderts hat sicher die nach Erlösung suchende Welt auf das Christentum vorbereitet, aber trotz allen Entgegenkommens hat die christliche Kirche die Welt christianisiert, ist nicht ethnisiert worden. Ihr Sieg ist ein Sieg über das Heidentum.

Ambrosius hat in seiner Schrift „Über die Pflichten" vieles mit Cicero gemein, aber er hat doch die Heilige Schrift als Hauptquelle betrachtet und das natürlich Gute durch das wahrhaft Gute des Christentums ergänzt, erhöht, vollendet. „Der Glaube an die Stelle des Wissens gesetzt, die Gerechtigkeit auf die Solidarität zurückgeführt, der Mut die Form der Geduld annehmend, die Mäßigung zur Sanftmut und Reinigkeit werdend, dies alles macht eine neue Moral in den alten Rahmen und in einer Terminologie, welche die Tiefe der vollendeten Offenbarung verhüllt."[1] Der Monotheismus, die ethische Wendung, Tugendübung, Nächstenliebe usw. machen sich seit der Kaiserzeit geltend, bleiben aber äußerlich. Das Christentum hat die Tugend in das Innere verlegt und die sittliche Kraft verliehen.

Stets standen die Väter auf dem Standpunkte des hl. Paulus, daß Gott das Törichte auserwählt habe, um die Weisen zu beschämen. Der Glaube, der gleiche Glaube aller, der Gebildeten und Ungebildeten, war die Grundlage des christlichen Lebens. „Denn da es nur einen und den-

---

phil. chrét. II (1895) 286 ff. Réville, La religion à Rome 160 ff 284 ff. Grandgeorge, S. Augustin et le Néo-Platonisme, 1896. Zeller, Gesch. d. griech. Phil. III³ 2, 443 ff. Aust, Röm. Rel. 99 ff. Piat, Sokrates 239 ff 292 ff. Theol. Quartalschr. 1867, 359 ff. Kleffner, Synesius von Cyrene, 1901. Hist. Jahrb. 1902, 751 ff.

[1] Annal. de phil. chrét. II (1895) 295.

selben Glauben gibt, so erweitert ihn weder der, welcher viel über ihn sagen kann, noch vermindert ihn der, welcher wenig über ihn sagen kann", bemerkt der hl. Irenäus. Selbst dem Klemens von Alexandrien, welcher die Vorbereitung durch die Philosophie hoch schätzte, sind die außerchristlichen Mysterien nichtig, unwahr, unmenschlich. „Die Göttlichkeit, die beseligende Kraft, der endliche Sieg, und Christus als Urheber und Mittelpunkt dieser Religion, sind ihm eine ausgemachte Sache." Nicht die wahre, sondern die falsche Gnosis hat das Christentum umgeändert[1]. Der hl. Thomas bemerkt in der Erklärung des Symbolums, kein Philosoph habe vor Christus mit all seiner Kraft so viel über Gott und das zum ewigen Leben Notwendige wissen können, als nach Christus jedes Weiblein durch den Glauben wisse. Jouffroy bewundert die „große Religion", welche im Katechismus dem Kinde schon auf alle Fragen, welche die Menschheit interessieren, Antwort gibt.

35. Aber trotzdem wagten es auch die Gnostiker nicht, ihre Lehre aus der heidnischen Weisheit abzuleiten. Sie wollten wenigstens durch eine Geheimlehre die apostolische Tradition für sich in Anspruch nehmen, ja als Reformatoren der Kirche und Erneuerer des ursprünglichen Christentums (Marcion) angesehen werden. So sehr war man in allen christlichen Kreisen davon überzeugt, daß nur die apostolische Überlieferung die Hinterlage des Glaubens bilden dürfe. Die wahre Gnosis wollte der falschen Gnosis gegenüber das echte Christentum auf Grund der Lehre der Heiligen Schrift und der Überlieferung, welche Irenäus und Tertullian siegreich verteidigten, verständlich machen, seinen Inhalt gegen die gnostischen Entleerungen und Verflüchtigungen schützen. Dadurch hat allerdings Klemens zugleich das Hellenentum mit der Kirche versöhnt, und „zwar so, daß er dessen zwei mächtigste Lebensfaktoren, die Weltweisheit und Frömmigkeit, verschmolz und diesen einen Guß als die Form einführte, in welcher sich die Kirche weiter entwickeln sollte", aber er hat dies auf dem Grunde des christlichen Glaubens vollzogen. „Was haben Athen und Jerusalem miteinander gemein? was die Akademie und die Kirche? was die Häretiker und die Christen?" fragt Tertullian. „Unsere Einrichtung ist aus der Säulenhalle Salomons, der auch selbst überliefert hat (Weish 1, 1), daß der Herr in der Einfalt des Herzens zu suchen sei. Es mögen diejenigen zusehen, welche ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum zu Tage gefördert haben." Origenes hat alles Brauchbare aus der Philo-

[1] Hagemann, Römische Kirche 26 ff. Gratry, Gotteserkenntnis II 203 ff. Zu Klemens vgl. auch: Wendland, Quaestiones Musonianae de Musonio Stoico Clementis Alex. aliorumque auctore, 1886. Scheck, De fontibus Clementis Alex., 1889 (Progr.). Noort, De vera religione, 1901, 76.

sophie zu bewahren und zu benutzen gesucht, aber selbst wenn er „idealistischer Philosoph" gewesen ist, so war er auch „rechtgläubiger Traditionalist", d. h. doch der überlieferte Glaube galt ihm als Autorität. Diese wurde auch später festgehalten, als die Spekulation des Origenes bekämpft wurde. Was auch das Altertum nach Seite der Form und des Begriffes beigetragen haben mag, das Christentum hat den übernatürlichen Inhalt und die göttliche Kraft gegeben[1]. „Wir wagen mit Vernunft zu glauben", sagt Origenes. „Die Majestät der heiligen Schriften setzt in Staunen, und die Heiligkeit des Evangeliums spricht zum Herzen. Sehen Sie die Bücher der Philosophen mit all ihrer hochtrabenden Sprache an; wie unbedeutend nehmen sie sich gegen dasselbe aus." [2]

36. Das Christentum mit seiner erhabenen Lehre und seiner strengen, tiefen Moral kann also unmöglich *das Produkt eines menschlichen Geistes* sein, wenn er auch als Genius noch so hoch über den andern Menschenkindern gestanden wäre. Das Christentum kann nicht das *einfache Resultat der jüdischen Religionsentwicklung* sein, so gewiß es auf alttestamentlichem Fundamente ruht. Keinem Genie wäre es gelungen, den tiefen religiösen und ethischen Sinn der Weissagungen und des Gesetzes aus der irdischen Einkleidung herauszulösen, wenn nicht die Erfüllung gleichsam in Fleisch und Blut vor den Gläubigen vollzogen worden wäre. Vergeblich wäre es gewesen, durch *Mythen* ein Bild zu fertigen, welches nur in der Phantasie lebte. Denn das Christentum ist in geschichtlicher Zeit entstanden, selbst durch die unbestrittenen Paulinen bezeugt. Für die Mythenbildung, welche sich unmöglich so schnell hätte an die Tradition ansetzen können, bleibt keine Zeit mehr übrig. Die Mythen hätten sich zu einer Zeit bilden müssen, in welcher das Christentum längst Wurzeln geschlagen und ein sicheres Fundament des Glaubens gewonnen hatte. Wie konnten jene verfolgten Christen ihre Hoffnung auf Mythen, auf absichtlich erfundene Mythen bauen? Unabsichtliche Mythen lassen aber zugestandenermaßen die evangelischen Berichte selbst vom rationalistischen Standpunkte aus unerklärt.

Ebenso unmöglich ist es, daß die höchste Stufe *weltlich-griechischer Bildung* ein solches Ideal religiöser Wahrheit und sittlicher Größe zeitigte oder auch nur in den wesentlichen Punkten umbildete. Denn zur Zeit

---

[1] *Aug.*, In Ioann. tr. 45, 2 3. *Eucken*, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart[5], 1904.

[2] *Rousseau*, Emil 2, 200. Selbst die Abhandlung Schopenhauers über die Religion als „Metaphysik des Volkes" bietet hierfür beachtenswerte Anhaltspunkte (V 362 ff).

Christi war die Blütezeit längst vorüber. Das Christentum trat von Anfang an gegen die jüdische und heidnische Macht und Weisheit als welterobernde, universelle, absolute Religion auf, obwohl es in schneidendem Kontraste zu den Anschauungen der damaligen Welt und im Gegensatze zu den Herrschern dieser Welt stand. Alles hatte sich gegen das Christentum verschworen, sagt Origenes[1], so daß es hätte unterdrückt werden müssen, wenn es nicht, durch göttliche Kraft erhalten, nicht nur entkommen und wieder aufgetaucht wäre, sondern auch den ganzen gegen es verschworenen Erdkreis besiegt hätte. Wie hätte es also eine Frucht der damaligen Bildung sein können? Nein, seine religiös-sittliche Macht ist unerklärlich, wenn es nicht Gottes Werk ist. Es bleibt als Rätsel, als größtes Wunder in der Weltgeschichte bestehen, wenn man auch alle andern Wunder beseitigt. Aber auch derjenige, von welchem es seinen Namen trägt und von dem die Apostel Vollmacht und Auftrag erhalten haben, Christus, bleibt unverstanden und unbegreiflich, wenn er bloß ein Moralprediger, nicht ein Gottgesandter in ganz ausnehmender Weise war.

37. Wir leugnen keineswegs die geschichtliche Entwicklung, wir werden sogar nachher ausdrücklich die göttliche Leitung in der Weltgeschichte und in der Geschichte der Offenbarung für unsere Darstellung in Anspruch nehmen, wir geben auch zu, daß im Neuen Testament Spuren von den im Spätjudentum gang und gäben Anschauungen zu finden sind, aber wir können uns durchaus nicht überzeugen, daß wir in der gegenseitigen Durchdringung des Judentums und Heidentums, in der Zusammensetzung des semitischen und arischen Denkens, der griechischen Immanenz und der jüdischen Transzendenz das zu suchen haben, „was gläubige Anschauung so gern als ein Ungewordenes plötzlich in die Kreise irdischer Geltung treten sieht“[2]. Die Vereinigung der die Kraft des Martyriums in sich tragenden stoischen Philosophie und der religiösen Tiefe des zähen und glaubensfesten Palästinensers hat mit nichten die Möglichkeit gegeben, den Menschen als solchen zur geläuterten Persönlichkeit zu erheben. Es geschah dies vor Christus weder in Palästina noch in der Diaspora, es geschah durch Christus, ohne daß er mit dem Stoizismus vertraut war, und es wurde an den Jüngern zuerst vollzogen, welche Fischer aus Galiläa waren. Was sollen gegen diese historischen Tatsachen die rationalistischen Theorien beweisen? Wohl hat sich das Christentum mit den sittlichen Grundsätzen, zu denen sich die antike Welt durch sich selbst emporgearbeitet hatte, von Hause aus

[1] C. Cels. 1, 3. Weiß, Apologie III[3] 144 ff. Braig, Über Geist und Wesen des Christentums. Eine Studie zu Chateaubriands Génie du christianisme und verwandten Erscheinungen, 1901, 40 ff.

[2] Fritz, Antike Weltanschauung 345. M. Müller, Theos. VIII f.

aufs engste berührt und hat die Kirche die wesentlichen Elemente des religiösen Kultus benützt, aber Sieger wurden sie durch höhere Kraft.

Die Prediger des Evangeliums betonten je nach den Bedürfnissen das eine Moment mehr als das andere. „Das Christentum ist Offenbarung, die geglaubt sein will; es ist Autorität, der man gehorchen muß; es ist die vernünftige Religion, die man wissen und beweisen kann; es ist die Religion der Mysterien, der Sakramente; es ist die Religion der transzendentalen Erkenntnis: so wurde sie verkündigt." [1] Wenn aber dieselben Missionäre bereit waren, in das Bekenntnis „Ein Gott Himmels und der Erde und Jesus der Herr" ihren ganzen Glauben zu legen, so haben sie damit nicht alles andere preisgegeben, sondern den Grund bezeichnet, auf welchem alles andere ruht. Gibt doch selbst Harnack zu, daß das Christentum neben den sozialen und moralischen Eigenschaften zugleich und vor allem eine neue Religion war, die Religion des einen lebendigen Gottes, die Religion Christi, des Erlösers und Richters, die Religion der Auferstehung, die Religion der Enthaltsamkeit. Unter diesen vier Zügen bot sich das Christentum im 2. Jahrhundert dar. Wenn sie aus dem Evangelium hervorgesproßt sind, so kann nicht mehr von einem Synkretismus, sondern nur von einer Entwicklung gesprochen werden.

Es ist ja sehr interessant, den Wandlungen nachzugehen, welchen das Spätjudentum durch den Einfluß fremder Religionen und Philosophien unterworfen worden ist, aber es ist schwer, zwischen der Fortentwicklung der ererbten Grundlagen und den neuen Erwerbungen in der phantastischen, vielfach nur fragmentarisch überlieferten Literatur zu unterscheiden. Die neueste Kritik bietet uns freilich einen ganzen Kranz neuer Blüten. „Die Erweiterung der eschatologischen Hoffnungen, ihre ethische Vertiefung und transzendente Ausgestaltung, der Gegensatz zwischen diesem und jenem Äon, der Gedanke an das Weltgericht und die Verantwortung des einzelnen vor Gottes Richterthron, das transzendente Messiasbild, die Überzeugung von der Existenz des Teufels und seiner teilweisen Herrschaft über die Welt, die Annahme, daß eine Schar von Dämonen auf dieser Erde und in diesem Äon ihr Wesen treibt, die lähmende Angst und Furcht, die sich von hier aus auf das Leben legte, die Erwartung einer prinzipiellen Welterneuerung und eines entscheidenden Sieges Gottes über den Satan, der Engelglaube und die Hypostasentheologie und die damit zusammenhängende immer transzendentere Ausgestaltung des Gottesglaubens und noch so manches andere gehört der Frömmigkeit des Volkes und der Masse an und hat dieser ein neues Gepräge aufgedrückt. Dafür legt das Neue Testament, vor allem die

[1] Harnack, Mission 176 225 ff. Dorner, Religionsphilosophie 161.

synoptischen Evangelien, ein deutliches Zeugnis ab."[1] Aber wenn dies „widerspruchsvolle Gebilde" durch eine Neubildung im Evangelium erst wieder die Einheit und die Lebendigkeit echter und wahrer Frömmigkeit erlangen konnte, so hat doch das „schöpferische Wunder" die Neubildung des Evangeliums nicht bloß aus der Retorte des Judentums, in welcher die verschiedenen Elemente gesammelt waren, durch den Kontakt bewirkt, sondern neue Kräfte eingeführt und neue Lehren geoffenbart, in welchen die Religionen der abendländischen Kulturwelt, der hellenischen Kulturperiode jedenfalls nur eine untergeordnete Rolle spielten. Jesus trat dem Judentum seiner Zeit scharf gegenüber, und die Kirche kämpfte drei Jahrhunderte gegen das Heidentum. Es ist merkwürdig, man wirft der Kirche vor, daß sie die Bildungsmittel der Zeit zum Ausbau ihrer Lehre und zur Verteidigung gebraucht hat und tadelt sie als Feindin der Kultur und Wissenschaft![2]

„Der übernatürliche Charakter der Kirche, die Gegenwart eines göttlichen Leiters in ihr läßt sich nicht mit einer genügenden Strenge aus den einzelnen ihrer Triumphe für sich genommen ableiten. Sie hätte den jüdischen Geist überwinden können, sich mehr und mehr dem ganzen Reich aufdrängen, indem sie zuerst sich an die besseren Elemente durch die Anziehung ihrer Moral und ihrer Hoffnungen wendete, dann an die große Menge durch das Schauspiel ihrer Märtyrer und die Erfahrung ihrer Liebe, sodann an die ganze Bevölkerung durch den Zug des Beispiels und die Stütze der Macht; sie hätte, streng genommen, sich der parasitischen Auswüchse des Gnostizismus entledigen, ihrer Autorität Propheten und Philosophen unterwerfen und sich ein Dogma schaffen können, sich durch den guten Sinn leiten lassend und das Mysterium reichlich benützend. Alle diese Dinge, eine menschliche Einrichtung, geleitet durch aufgeklärte und weise Männer, hätte sie einzeln vollbringen können. Aber zusammen, aber der Sieg in allen Kämpfen zumal, aber die eigene Form durch eine Entwicklung von unermeßlicher Ausdehnung und sehr langer Dauer festgehalten, dies stellt eine Unmöglichkeit dar, wenn man auf dem Boden der natürlichen Ordnung stehen bleiben will. Selbst wenn man absieht von der Anfangskraft, der Person des Stifters, und nur das, was mit den Aposteln von der Kirchengeschichte beginnt, betrachtet, so muß man sich sagen, daß sie eine mehr als menschliche Einrichtung gegründet haben, daß Gott wahrhaft in ihnen war, mit ihnen, und daß er noch mit ihrem Werk ist."[3]

---

[1] Bousset, Die Religion des Judentums 492. Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1903.

[2] Weiß, Die religiöse Gefahr, 1904, 376 ff.

[3] Duchesne, Les Origines chrétiennes[2], 1902, 468. Blondel, Histoire et Dogme, 1904, 36. Portalié, Le Dogme et l'histoire: Bulletin de Littér.

Im „Zeitalter Darwins" verwischen sich zwar die Unterschiede zwischen Art und Art, Art und Gattung, aber so gewiß der Geist vom Körper, durch welchen er wirkt, verschieden ist, so sicher ist das Christentum spezifisch verschieden von den andern Religionen, die es voraussetzt. Wäre der Stoizismus das Gefäß gewesen, „in welches die transzendente Gottheit des Judentums und des Platonismus als immanente Vernunft in die Menschheit getragen wurde, sobald die Koinzidät des göttlichen und menschlichen Geistes einmal dem Bewußtsein aufgegangen war, wie die johanneische Auffassung es mit dem ‚ich und der Vater sind eins' ausspricht", so wäre der johanneische Christus nie der Gegenstand des allgemeinen Glaubens geworden. Nicht ein philosophisch-religiöses System, sondern der Glaube, daß Gott in Christus, dem Gottmenschen, gnädig und barmherzig geworden, die Welt erlöst und mit sich versöhnt hat, ist die weltüberwindende Kraft des Christentums. „Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keiner Stütze." [1] „Über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird der Geist nicht hinauskommen."

Die Offenbarung an sich und durch Jesus Christus, die Person und das Leben Jesu müssen daher den Gegenstand unserer weiteren Untersuchungen bilden. Hat sich aus dem Bisherigen ergeben, daß das Christentum nicht eine „natürliche Religion" im Sinne der Evolutionisten oder des Rationalismus, welcher mit Kant in der Bergpredigt die Quintessenz der natürlichen Sittenlehre finden will [2], sein kann, wenn es auch eine Reaktion zur Wiederherstellung der natürlichen Religion und Moral war, so wird sich uns auch zeigen, daß ebensowenig die idealistische Entwicklungstheorie Hegels dem Christentume gerecht wird. Denn nach dieser könnte die Entwicklung des religiösen Geistes nirgends abgeschlossen sein, sondern müßte über das Christentum hinausgehen [3]. Selbst Kant und

ecclés. 1904, 62 ff. Baudrillart, L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme, 1904. Harnack, Reden und Aufsätze II 10.

[1] Goethe-Eckermann II 38; III 264. Schopenhauer, Werke V 407 ff. Köhler, Sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Widerlegung, 1899. Warmuth, Wissen und Glauben bei Pascal, 1902, 43.

[2] Kant, Religion 236 ff. Strauß, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, 1865. Realenzykl. II[3] 478 ff. Goethe bei Spalding, Gelegenheit, 1903, 175 f. Kügelgen, Kants Auffassung von der Bibel, 1896.

[3] Kuhn: Theol. Quartalschr. 1839, 43 f. W. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins 27 ff. Brunetière, La science et la Religion, 1895. Rev. des Deux M. I (1895) 1.

Rousseau geben zu, daß die Vernunft nie zu der vollkommenen Einsicht in die wahre Sittlichkeit gekommen wäre ohne das Evangelium. Dieses muß also etwas Übernatürliches sein.

Es ist eine oft erwähnte Tatsache der neuesten Zeit, daß trotz aller Feindseligkeiten gegen das Christentum die Frage nach dem Wesen und dem Wert des Christentums fast allgemein die Geister beschäftigt. Moderne Historiker versichern, daß man das 19. Jahrhundert mit Unrecht ein unreligiöses nenne, denn noch niemals habe sich das Interesse der Menschen in so leidenschaftlicher Weise auf die Person Jesu Christi konzentriert wie in den letzten 70 Jahren. Von jenseits des Meeres hören wir, in Amerika und England sei „Zurück zu Christus" das Losungswort geworden[1].

§ 15.

Die Offenbarung.

Altes und Neues Testament über die übernatürliche Offenbarung. — Bedeutung des Wortes Offenbarung. — Allgemeiner Glaube an die Offenbarung. — Er ist nicht Folgerung aus dem Selbstbewußtsein. — Definition. Übernatürliche und natürliche Offenbarung. — Verlangen nach Offenbarung. — Möglichkeit der Offenbarung. — Natürliche Geheimnisse. — Notwendigkeit einer äußeren Einwirkung. — Übervernünftig, nicht widervernünftig. — Glaubenserkenntnis. — Folgerung aus dem wahren Begriff Gottes. — Offenbarung und sittliche Autonomie. — Pädagogik der Offenbarung. — Geschichte der Offenbarung. — Übereinstimmung zwischen Offenbarungs- und Vernunftwahrheit. — Notwendigkeit der Offenbarung; vor und nach der Sünde. — Beweis aus der Geschichte der Religion und Philosophie. — Neue religiöse Kräfte. — Vatikanum. — Zweck der Offenbarung. — Sittliche Wahrheiten. Gnade. — Moses und Christus. — Die Offenbarungsarten. — Typen, Träume, Visionen. — Ekstase und Mantik. — Montanismus. Gabe der Prophetie. — Das Wort. Der Geist, Engel Gottes. — Ontologismus und Rationalismus.

I. Begriff der Offenbarung.

1. Das ganze Altertum geht von dem Glauben aus, daß seine Ahnen einen vertrauten Verkehr mit Gott gehabt hatten[2]. Die heiligen Schriftsteller des Alten und Neuen Testaments führen die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes auf eine besondere Leitung Gottes zurück. Gott, der Schöpfer aller Dinge, verkehrte im Paradiese mit den ersten Menschen. Nach der Vertreibung der Menschen aus dem Paradiese offenbarte er einzelnen

[1] Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts I⁴ (1902) 194. Eucken, Gesammelte Aufsätze über Philosophie u. Lebensanschauung, 1903, 155 ff. The American Journal of Theology, Chicago 1899, 274 ff 300.

[2] Willmann, Idealismus I 579 ff. Sepp, Leben Jesu II⁴ 70 ff.

bevorzugten Männern seinen Willen. Die Patriarchen und Moses erfreuten sich eines persönlichen Umganges mit Gott. Von da ab redete Gott durch seinen Geist zu den Gottesmännern und offenbarte seine Geheimnisse (2 Sm 23, 2. Dn 2, 28). Erst später wird wieder von Erscheinungen Gottes berichtet (Mal 3, 1).

Im Neuen Bunde aber hat der Sohn Gottes, welcher im Schoße des Vaters weilt, den Jüngern die Geheimnisse des Reiches Gottes aufgeschlossen. Durch Offenbarung wurde den Aposteln das Geheimnis bekannt gemacht (Eph 3, 3), das Geheimnis, welches seit ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber offenbar geworden war durch die Schriften der Propheten, nach Anordnung des ewigen Gottes zum Glaubensgehorsam für alle Heiden kundgemacht (Röm 16, 25)[1]. Was die Engel zu schauen gelüstete, wurde den Jüngern Christi verkündigt durch den Heiligen Geist, der von oben gesandt worden war (1 Petr 1, 12. 2 Petr 1, 4). Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, dies hat Gott den Gläubigen durch seinen Geist geoffenbart, denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit (1 Kor 2, 9 10). Auf vielerlei und vielfache Weise hat einst Gott zu den Vätern durch die Propheten gesprochen, in diesen letzten Tagen aber hat er zu uns durch seinen Sohn geredet (Hebr 1, 1).

Die Apostel sind die Verwalter der göttlichen Geheimnisse (1 Kor 4, 1), da sie, von Christus selbst belehrt und vom Heiligen Geist erleuchtet, die Wahrheit vom Himmel erhalten haben. Jesus dankt seinem Vater im Himmel, daß er dieses vor den Weisen und Verständigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart hat (Mt 11, 25). Er betet zu seinem Vater: „Ich habe deinen Namen den Menschen, welche du mir aus der Welt gegeben hast, geoffenbart. Nun haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist, denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben dieselben aufgenommen und in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß du mich gesandt hast" (Jo 17, 6 ff). Jesus hat aber die Verkündigung dieser Wahrheit nicht dem schwankenden menschlichen Geiste überlassen, sondern den Jüngern den Geist von oben verheißen, der sie in alle Wahrheit einführen und sie an alles erinnern sollte, was er zu ihnen geredet hatte[2]. Nicht wie für alle Gläubigen, welchen der Geist der Weisheit und Offenbarung zu teil wurde (Eph 1, 17. 1 Kor 14, 6), kam der Geist für die

[1] Kol 1, 26; 2, 2. Röm 1, 17. 1 Petr 1, 20. Eph 1, 9; 3, 9. 1 Kor 2, 4—16. 1 Tim 3, 16. 2 Tim 1, 9 10. Tit 2, 14. Vgl. Theol. Quartalschr. 1820, 387 ff. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntnis II 77 f 93 ff. Vatikanum 3, 2. Wilmers, De religione revelata, 1897.

[2] Lk 24, 48 49. Apg 1, 8. Jo 14, 16 17 26; 15, 26 27; 16, 12 13.

Apostel von oben. Sie waren vielmehr in der Kraft des Heiligen Geistes zu Zeugen der Auferstehung bestimmt und konnten sich auf den Erweis des Geistes berufen (Apg 5, 3; 15, 28). Der heilige Apostel Paulus, welcher das Glück des Umganges mit dem Menschensohne nicht genossen hatte, erhielt vor den Toren von Damaskus eine unmittelbare Offenbarung des Auferstandenen. Auch er war vollkommen überzeugt, daß der Heilige Geist ihm die Geheimnisse Gottes offenbarte. Er hat sein Evangelium nicht von Menschen erhalten, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi, und verteidigte es bis zu seinem letzten Atemzuge gegen alle Angriffe. Nicht einmal, wenn ein Engel vom Himmel käme, würde er ein anderes Evangelium von ihm annehmen[1].

2. Der gewöhnliche Ausdruck für diesen Akt der Offenbarung ist ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν, ein Wort, das den Griechen in dieser Bedeutung gänzlich unbekannt ist, und in der Bedeutung: „Entblößung des Körpers" ein einziges Mal vorkommt[2]. Zweimal wird φανέρωσις dafür gebraucht (1 Kor 12, 7. 2 Kor 4, 2), aber oft φανεροῦσθαι. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden besteht nicht. Doch bezeichnet φανέρωσις mehr die äußere objektive Erscheinung, wie sie namentlich durch Christus gegeben wurde, ἀποκάλυψις die innere Erkenntnis (Eph 1, 17. 1 Kor 2, 10) oder den Glauben (Mt 16, 17. Jo 6, 44) durch Eingebung des Heiligen Geistes (1 Kor 14, 6 26. Gal 2, 2. Phil 3, 15) und Erscheinungen des Auferstandenen (Gal 1, 12 15. 2 Kor 12, 1 7)[3].

Die Bedeutung der Offenbarung hängt also mit dem Geheimnisse zusammen, welches den Mittelpunkt der Offenbarungsgeschichte bildet, mit dem Geheimnisse der göttlichen Erlösung, auf welches seit dem Sündenfalle die Augen der gläubigen Menschheit hingerichtet waren. Der Ausdruck wird auf das ganze Gebiet des menschlichen Heiles ausgedehnt, weil alles mit diesem Grundgeheimnisse in Verbindung steht. Die Offenbarung dieses Geheimnisses weist aber, wie der Begriff des Geheimnisses in der Religion überhaupt, auf die Verborgenheit Gottes, auf die Unerreichbarkeit desjenigen hin, welcher in einem unzugänglichen Lichte wohnt[4].

[1] Gal 1, 1 11 f. 1 Kor 2, 10 ff; 14, 2; 7, 10 40. 2 Kor 11, 17. Eph 3, 2—5.

[2] Plut., Cat. mai. 20. [3] Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, 1 ff.

[4] 1 Tim 6, 16. Drey, Apologie I 118 ff. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T., 1882. Lotz, Gesch. u. Offenbarung im A. T., 1891. Dillmann, Handbuch 474 ff. Die alttestamentlichen Stellen s. bei Denzinger, Vier Bücher rel. Erkenntnis II 87. Daselbst auch die verschiedenen Theorien über den Begriff des Geheimnisses. Schäzler, Neue Untersuchungen 364 ff. Scheeben, Die Geheimnisse des Christentums[2], 1898, 10 ff. In den Evangelien findet sich der Ausdruck „Geheimnisse" nur Mt 13, 11. Mk 4, 11. Lk 8, 10. Zur Literatur vgl. Gla, Repertorium der katholisch-theologischen Literatur von 1700 bis 1900, 1904, 235 ff.

Der menschliche Geist ist für sich nicht im stande, den Schleier zu lüften, welcher ihm Gottes Wesen verbirgt und die großen Fragen des menschlichen Daseins verhüllt, wenn sich Gott nicht selbst ihm naht und die unfehlbare Antwort gibt. Er ist nicht im stande, Gott zu schauen und zu leben (Ex 33, 20), und doch ist das „Schauen" das sicherste und vollkommenste Erkenntnismittel.

3. Diese Geheimnisse bestehen für alle Menschen. In allen Religionen hat man deshalb das Bedürfnis nach Offenbarung empfunden und zu befriedigen gesucht[1]. Die orientalischen Religionen leiten ihre Lehre von einer Offenbarung Gottes ab, sei es, daß dieselbe in die dunkle Vorzeit verlegt oder an gewisse historische Persönlichkeiten, Religionsstifter oder Reformatoren, geknüpft wird. Die griechischen Denker und Dichter denken an eine unmittelbare Eingebung der göttlichen Vernunft in die gottverwandte menschliche Vernunft. Selbst in dieser Illusion oder Fiktion ist noch der Zug des menschlichen Geistes zu der Quelle der Offenbarung zu erkennen. Es spricht sich darin der Gedanke aus, daß in Sachen Gottes und des menschlichen Heiles nur Gott selbst die absolute Wahrheit, die richtige Lehre kundtun und das heilsame Verhalten vorschreiben könne. Das Verhältnis, welches sich in der Religion zwischen Gott und dem Menschen herstellt, gilt nur als beseligend, wenn Gott selbst den Grund dazu gelegt hat. Nicht der Mensch sucht zuerst Gott, sondern Gott in seiner gnädigen Herablassung den Menschen und gewährt ihm eine Annäherung, deren sich der Mensch ohne vorausgegangene göttliche Selbstoffenbarung nicht erfreuen könnte[2].

Aber noch ein anderer Punkt ist darin zu entdecken. Die Hauptreligionen stimmen in den Grundzügen überein; gewisse Wahrheiten und Gebräuche, gewisse Gesetze und Anforderungen kehren überall wieder. Sollte dies bloßer Zufall sein? Es mag wohl zutreffen, daß die religiöse Anlage des Menschen, dieses gemeinsame Erbe der ganzen Menschheit, zu der Übereinstimmung beiträgt, ja die unentbehrliche Voraussetzung derselben ist. Wie lassen sich aber daraus der Kult, die Opfer, das Gebet erklären? Der Kult an sich, die übereinstimmenden Motive des Kultus setzen eine Offenbarung voraus, denn die „angebornen Grundbegriffe der Vernunft" reichen für die Tatsachen des Kultus so wenig aus als für die Prinzipien der Religion. Wie sie aus der Offenbarung abgeleitet werden,

[1] Dillmann, Handbuch 63 f. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte II (1888) 551. Mach, Notwendigkeit der Offenb. 327 f. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 166 ff. M. Müller, Natürl. Rel. 48 f 224 f. Zeller, Gesch. der griech. Phil. III³ 2, 192 ff 342 ff. Schell, Religion u. Offenbarung², 1902, 227 ff.

[2] Smith, Das A. T., 1894, 294. Weiß, Apologie I³ 82; III³ 21.

so sind sie ein Beweis für die Richtigkeit des allgemeinen Glaubens an die Offenbarung. Die Orakel der Griechen und Römer, die priesterlichen Funktionen aller Art beruhen auf dem Glauben an die Offenbarung Gottes. Selbst der Fetischismus und Schamanismus haben noch eine freilich fast unkenntlich verzerrte Erinnerung daran bewahrt. Es ist aber unmöglich, daß der Mensch von selber auf die Erfindung der Übernatur verfalle. Nicht einmal den Gedanken konnte er fassen (1 Kor 2, 8 ff). Woher also diese allgemeine Tatsache?

4. Dieser allgemeine Glaube an die Offenbarung in Lehre und Kult wäre unmöglich, wenn der Begriff der Offenbarung lediglich dem menschlichen Selbstbewußtsein entspringen würde. Auch wenn die Menschheit von Anfang an in der Offenbarung Gottes nur suchte und fand: Orientierung in der Welt und Sieg über die Welt, jene durch Ergänzung des menschlichen Wissens (Orakel, Weissagungen), diesen durch Ergänzung des mangelhaften menschlichen Könnens mittelst göttlicher Machtakte (Wunder, Heilstaten)[1], so sind doch „diese beiden Seiten der göttlichen Offenbarung" schon von Anfang an vorhanden und dienen zum Beweis für den allgemeinen Glauben an die Offenbarung selbst. Was so sehr mit dem Dasein des Menschen verbunden ist, muß doch einen objektiven Grund haben. Nicht nur sind bei allen Völkern Spuren der göttlichen Offenbarung zu finden, diese sind auch um so deutlicher und kenntlicher, je älter die religiöse Überlieferung und der Kultus sind. Wäre das Selbstbewußtsein die Quelle des Glaubens daran, so müßte das umgekehrte Verhältnis stattfinden.

Die fortschreitende Philosophie hat sich sogar selbst für die Gedanken des Genius auf die göttliche Erleuchtung berufen, und die Alexandriner (Klem., Orig.) haben diese Offenbarung des keimartigen Logos anerkannt. Das Dämonium soll dem Begründer des ethischen Volksglaubens seine Offenbarungen eingegeben haben. Sokrates sagt von sich, daß er im Unterschiede von andern Leuten Offenbarungen von den Göttern erhalte, ohne daß er sie darum bitte. Er rühmt sich in der Apologie der Mantik, welche ihm zu eigen sei, und verteidigt seine philosophische Tätigkeit mit der Berufung auf das Orakel zu Delphi, welches ihm diese Lebensaufgabe zugewiesen habe. Deshalb blieb er vor dem Unbekannten, Göttlichen stehen und verbot, in dasselbe eindringen zu wollen. Nur die Orakel und die Divination offenbaren uns, was die Götter in ihrer Güte uns zur Erkenntnis bestimmen[2]. Man soll nicht das Wesen, den Ursprung der Dinge,

[1] Pfleiderer, Genetisch-spekulative Religionsgesch.², 1884, 399 ff. Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Sabatier, Loisy u. a.

[2] Apol. 40A. Xenoph., Memor. 1, 1, 6—9. Cic., De nat. Dei 2, 56, 167.

die Bewegungen des Himmels und andere Dinge der Physiker und Physiologen untersuchen wollen. Cicero gibt mit seinem Ausspruch: „Kein großer Mann war jemals ohne irgend einen göttlichen Hauch", dem allgemeinen Gedanken der idealistischen Philosophie seiner Zeit Ausdruck.

Auch die modernen Ästhetiker und Künstler nehmen für sich die Einsprechung Gottes in Anspruch, aber allerdings um damit die besondere, übernatürliche Offenbarung zu bekämpfen und den spezifischen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion zu bestreiten. „Daß das Beste, was wir in Kunst und Wissenschaft vollbringen, nicht etwa Errechnetes, Erklügeltes ist, sondern in uns aufgeht und uns wie ein Geschenk eingegeben wird, das wir dann zu gestalten und durchzubilden haben, darin stimmen die Dichter wie die Weisen aller Zeiten überein; es ist der allgemeine Geist, in dem wir leben. . . . Die Offenbarung ist nicht ein Einsprechen von außen, sondern ein Aufgehen in der eigenen Innerlichkeit, aus dem gemeinsamen Lebensgrunde aller Geister, und damit, wie alle geistige Mitteilung, nicht eine mechanische Übertragung, sondern eine Anregung, die wir selbst auszuführen haben, so daß wir die mitwirkenden Organe sind. . . . Zum Verständnis der Tatsache gehört freilich eine Gottesidee, die sich über den Pantheismus und dualistischen Deismus zu der Anschauung des sowohl unendlichen als selbstbewußten Einen erhebt." [1]

5. Die allgemeine *Definition* der Offenbarung ist hieraus leicht abzuleiten. *Offenbaren heißt, etwas Vorborgenes kundtun, etwas Unbekanntes mitteilen.* Aber im theologischen Sinn ist die Offenbarung die unmittelbare oder mittelbare Mitteilung der dem menschlichen Geiste unzugänglichen oder schwer zugänglichen Wahrheiten zum Zweck der Mitteilung an andere, ob sie nun vorwiegend die Bereicherung der geistigen Erkenntnisse oder der sittlichen Gesetze betreffe. Da diese beiden nicht nur unzertrennlich verbunden sind, sondern auch alle religiöse Wahrheit nicht abstrakt, sondern mit Bezug auf das ganze menschliche Leben zu betrachten ist, so ist die göttliche Offenbarung *die Mitteilung solcher Wahrheiten, welche für das menschliche Heil notwendig und ersprießlich* sind. Will man diese Mitteilung mit Rücksicht auf den menschlichen Geist näher bestimmen, so kann man sie als eine übernatürliche, unmittelbare Einwirkung der göttlichen Kausalität *auf die menschlichen Erkenntnis- und Willenskräfte* bezeichnen, wodurch diesen der Inhalt der übernatürlichen Ordnung in Form von Ideen mitgeteilt wird [2]. Sie ist

[1] *Carriere*, Jesus Christus u. die Wissenschaft der Gegenwart², 1889, 54. *Pfleiderer*, Religionsgesch.³, 1896, 493 ff. *Eckermann-Goethe* II 207 ff.

[2] Thom., S. th. 2, 2, q. 171, a. 1. Ottiger, Theol. fund. I 41 ff. *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. I 115 ff; II 163 ff. *Leitner*, Die proph. Inspir., 1896, 1 ff.

eine Mitteilung nicht durch natürliche, sondern durch willkürlich gewählte Zeichen, mit welchen durch Übereinkunft eine Bedeutung verbunden wird. Solche sind insbesondere die Worte der Sprache, das Reden von Geist zu Geist, von Mund zu Mund, die Mitteilung der Gedanken, Ideen, Wahrheiten an den denkenden, für die Wahrheit empfänglichen Geist, das geheimnisvolle Einsprechen, die wunderbare, aber begreifliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist. Häufig faßt man Offenbarung und Wunder nur als verschiedene Seiten desselben Begriffes, insofern sich Gott am Geistigen durch Inspiration, am Materiellen durch die Allmacht kund macht, allein das Wunder dient doch mehr zur Bestätigung der Offenbarung.

Die Offenbarung, welche die menschliche Fassungskraft übersteigende Wahrheiten zum Inhalt hat und dem Menschen unmittelbar zu teil wird, pflegt man deshalb eine übernatürliche und positive zu nennen (supernaturalis quoad substantiam, im Unterschied zur übernatürlichen Offenbarung natürlicher Wahrheiten: supernaturalis quoad modum). Man unterscheidet von ihr die natürliche Offenbarung, welche in der Schöpfung niedergelegt ist. Denn aus der Schöpfung kann der Mensch den Schöpfer erkennen. Was wir im ersten Teile dieser Apologie über die natürliche Gotteserkenntnis, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und das Ziel des Menschen vorgetragen haben, fällt in den Bereich der natürlichen Offenbarung. Sie ist eine Offenbarung, weil durch sie Gottes Sein und ewige Macht dem Menschen geoffenbart, erkennbar gemacht wurde. Wie der Künstler sich in seinem Werke offenbart, so Gott, und noch viel mehr in seiner großartigen Schöpfung. Sie ist aber eine natürliche Offenbarung, weil die Natur das Objekt und der natürliche Geist das Subjekt ist, durch deren Zusammenwirken die natürliche Gotteserkenntnis vermittelt wird. Dadurch wird sie auch als eine mittelbare, im Unterschiede zu der unmittelbaren übernatürlichen Offenbarung charakterisiert.

Wie ihre Bezeichnung durch letztere veranlaßt worden ist, so ist sie auch die Voraussetzung für dieselbe. Denn sie begreift alles das in sich, was Gott dem Menschen in der Schöpfung als Ausrüstung für sein geistig-sittliches Leben mitgegeben hat. „Wir könnten nicht glauben", sagt der hl. Augustinus[1], „wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten". Hätte

[1] Ep. 120, 3. Thom., S. th. 3, q. 9, a. 2; C. Gent. 5, 50 54 57. Denzinger a. a. O. II 33 ff 85 ff. Schell, Religion 203 ff. Wenn Schmidt (Beweis des Glaubens, 1903, 231) bemerkt, diese Unterscheidung, welche bis auf Augustin zurückgehe, beschäftige die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche nicht besonders, weil sie nicht zu den Kontroversen gehört habe, so vergißt er, daß die Fähigkeit der Vernunft bestritten wurde und wird.

der menschliche Geist nicht von Hause aus eine Anlage und ein Bedürfnis nach der Erkenntnis Gottes und der Vereinigung mit Gott, so würde die Grundlage für die übernatürliche Offenbarung fehlen. Die natürliche Offenbarung mag nicht notwendig ein erkennendes Wesen voraussetzen, weil die Schöpfertätigkeit als erstes Motiv die Ehre Gottes hat, aber selbst dieses muß auf ein Wesen, welches die Ehre erkennt und preist, gerichtet sein. Die Schöpfung ohne den erkennenden Geist gleicht dem Körper ohne Auge. Wo von Offenbarung die Rede ist, muß etwas offenbar, erkannt werden. Offenbarung und Erkennbarkeit lassen sich nicht voneinander trennen[1] (Jb 12, 22; 32, 8). Noch mehr trifft dies bei der übernatürlichen Offenbarung zu. Scheint auch dagegen der Umstand zu sprechen, daß wir einen guten Teil der Offenbarung gar nicht erkennen[2], so gilt doch auch von diesem Teil, daß wir ihn glauben sollen, und zwar mit einem vernünftigen Glaubensgehorsam. „Ich glaube, um zu erkennen" lautet daher die Devise der katholischen Wissenschaft. Ohne die Empfänglichkeit des erkennenden Geistes bliebe die Glaubensoffenbarung ein totes Gut, während sie doch bestimmt ist, Geist und Willen zur höchsten Betätigung zu befähigen. Die wirkliche Offenbarung Gottes setzt die Schöpfung des Geistes voraus, in dem Gott offenbar wird und für den er aus der Natur erkennbar ist. Ob andere Welten andere Bewohner haben, welche das Lob Gottes verkündigen? Die Konsequenz verlangt es, wie wir schon früher gezeigt haben[3].

6. Die *Apostel* haben daher in ihrer Predigt vor den Heiden an die natürliche Offenbarung in der Schöpfung und Vorsehung und im Gewissen des Menschen angeknüpft, um die übernatürliche Offenbarung als Veranstaltung desselben Gottes darzustellen, welche für das Heil des Menschen, der unter der *Sünde des Geschlechtes* und des *eigenen Willens* seufzt, notwendig ist, aber auch einem jeden zum Heile gereicht, welcher glauben will. Die menschliche Seele hat von Haus aus das Streben nach höherer Einsicht und Erleuchtung, nach Kraft und Trost von oben. Sie ruht nicht, bis sie in Gott ruht, welcher sie für sich geschaffen hat.

Dieses Streben war bewußt oder unbewußt das Streben aller *alten Religionen*, selbst der *Philosophie*. Namentlich durch die platonische Philosophie geht dieser Zug nach dem Unendlichen, nach der absoluten Güte wie eine wehmütige Erinnerung an das verlorene Paradies hindurch[4]. Die Ähnlichkeit mit Gott als Ideal, die Hoffnung auf das Jenseits, der Tod als Befreiung aus dem Kerker des Leibes sind ganz geeignet, die

---

[1] *Pesch*, Die Welträtsel II[2] (1892) 421 ff.
[2] *Scheeben*, Dogmatik II 38. [3] I 703 f.
[4] Rev. des Deux M. III (1888) 53 ff.

Kunst der Philosophie, den Menschen sterben zu lehren, begehrenswert zu machen. Die Erneuerung des Platonismus in christlicher Zeit hat wesentlich durch Hervorkehrung dieser Seite die Philosophie zur Rivalin des Christentums gemacht. „In dem Neuplatonismus ist das psychologische Faktum der Sehnsucht des Menschen nach einem Höheren zum alles beherrschenden Prinzip der Welterklärung geworden.“ [1] In ihm ist aber auch der Offenbarungsbegriff überspannt worden. In gleicher Weise fehlen durch Überschreitung die Mystiker und exzessiven Supranaturalisten, während der Rationalismus und Naturalismus durch Mangel fehlen und andere durch falsche Vermittlung beider Extreme (Glaubensphilosophie, Theosophie, rationalistischer Supranaturalismus) den Begriff der Offenbarung beeinträchtigen [2].

II. Möglichkeit der Offenbarung.

7. Die natürlichen Voraussetzungen im menschlichen Geiste für die übernatürliche Offenbarung und die natürliche Erkenntnis Gottes geben uns einen Beweis für die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung, wenn wir in der seit Stattler [3] üblichen Weise die drei Kantschen Modalitätskategorien: Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, auf unsern Gegenstand anwenden wollen. Denn wenn wir die natürliche Anlage des menschlichen Geistes prüfen, die natürliche Offenbarung erkennen und Gott als einen persönlichen Geist betrachten, welcher sich mitteilen kann und will, so schwinden die Einwürfe gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Empfänglichkeit auf seiten des Menschen, mitteilsame Liebe auf seiten Gottes, Sehnsucht auf seiten des menschlichen hilfsbedürftigen Herzens, liebevolle Herablassung auf seiten des allmächtigen Gottes, Verlangen nach mehr Licht von seiten des irrenden Geistes, überströmende Klarheit von seiten der göttlichen Allwissenheit und Weisheit: dies sind etwa die Momente, welche die Möglichkeit einer Offenbarung des unendlichen Geistes an den endlichen Geist erkennen lassen [4]. Das natürliche Gesetz wird voller erklärt, neue Lehren und Gesetze werden hinzugefügt, Geheimnisse werden geoffenbart, aber von demjenigen, welcher die Keime und Anlagen der Erkenntnis und Sittlichkeit in die menschliche Vernunft gepflanzt

[1] Harnack, Dogmengeschichte I 666. Eucken, Lebensanschauungen 112 ff. Kellner, Hellenismus 238 ff.

[2] Denzinger, Rel. Erk. I 118 ff. Drey, Apologie I 233 ff.

[3] Vgl. Werner, Geschichte der apol. Literatur V 191. Ähnlich die arabischen Philosophen Alfarabi, Avicenna. Vgl. Stöckl, Philosophie des Mittelalters II (1865) 26. Kant, Kritik der reinen Vernunft II 1, 2, 2, 4 (Kehrbach² 202 ff 227).

[4] Schmid, Apologetik 117 131 ff. Gaina, Theorie d. Offenbarung, 1898, 6 ff. Hontheim, Theol. fund. 56 ff.

hat. Wenn der Ontologismus die Beweisführung für die übernatürliche Offenbarung bemängelt, so liegt der Grund in der Verkennung dieses Verhältnisses. Betrachtet man das Supernaturale lediglich als eine zum Natürlichen hinzutretende Ergänzung, so fehlt das verknüpfende Band; geht man aber von der allgemeinen Ursächlichkeit Gottes aus, wie der Theismus sie lehrt, so hat man im Natürlichen und Übernatürlichen eine dem jeweiligen Zwecke entsprechende Tätigkeit desselben Gottes. Menschenwerk und Gotteswerk schließen sich nicht aus, sondern ein.

8. Die rationalistische Aufklärung hat seit Locke und Lessing gegen die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung, welche sie vorwiegend als Offenbarung von Wahrheiten für den Verstand, nicht von Heilswahrheiten faßt, nicht bloß die Unveränderlichkeit Gottes und die Unmöglichkeit des Verkehrs eines unendlichen Wesens mit dem endlichen Geiste angeführt, sondern besonders auch von seiten des Menschen die Unmöglichkeit behauptet, Wahrheiten und Befehle zu erfassen, welche zugestandenermaßen die menschliche Fassungskraft übersteigen. „Es gibt keine andere Offenbarung als die Gedanken des Weisen", bemerkt Schopenhauer. Strauß bezeichnet die ursprüngliche Unvollkommenheit des Menschen, von welcher die nachfolgende Offenbarung ein Geständnis wäre, die Durchlöcherung des Naturgesetzes und den Widerspruch Gottes mit sich selbst als Gründe gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Diese Einwände hätten eine Berechtigung, wenn es sich um eine rein theoretische Erörterung über die Möglichkeit handeln würde. Denn wie sollte der natürliche Mensch von sich aus zu dem Begriffe des Übernatürlichen gelangen? wie von einer seinen Gesichtskreis prinzipiell übersteigenden Wahrheit ein Verständnis gewinnen?

Das Problem liegt aber anders. Wir müssen von der Wirklichkeit der Offenbarung ausgehen, welche an sich die Möglichkeit beweist, und können nur von der Wirklichkeit aus die konkreten Einwände als unberechtigt zurückweisen und die Anknüpfungspunkte im menschlichen Geiste nachweisen. Es handelt sich nicht um ein Erzeugnis des menschlichen Geistes, sondern um etwas Gegebenes, das wie anderseits ein Naturgesetz oder eine historische Tatsache erkannt und nach dem Gesetz der Kausalität untersucht und beurteilt werden soll. Die Kategorien der Modalität sind überhaupt bloß auf dem Wege der Erfahrung zu erhärten. Man kann ohne weiteres zugeben, daß ohne diese Wirklichkeit die Frage der Möglichkeit gar nicht zur Diskussion gestellt worden wäre. Denn liegt es im Begriffe der übernatürlichen Offenbarung, daß sie das Gebiet des Natürlichen überschreitet, so kann der Begriff erst gefaßt werden, wenn er dem menschlichen Geiste tatsächlich geboten wird. An sich könnte man sich daher mit dem Nachweise genügen lassen, daß sich kein Vernunftgrund gegen die Möglichkeit

der Offenbarung von Geheimnissen geltend machen lasse[1], aber mit Rücksicht auf den ganzen Standpunkt des Rationalismus empfiehlt es sich doch, auch die positiven Momente des Beweises hervorzuheben.

Je mehr der Rationalismus die Kräfte des menschlichen Geistes erhebt und das menschliche Selbstbewußtsein zur Quelle aller Offenbarung macht, weil „außerhalb des menschlichen Bewußtseins von einer Offenbarung reden am Schatten das Licht anzünden heißt“[2], desto notwendiger ist es für die Apologetik, zu zeigen, daß der menschliche Geist sogar auf seinem eigenen Gebiete unübersteigbaren Schranken begegnet, so daß „*Geheimnisse*“ für ihn selbst in der Natur (Kraft, Leben, Bewußtsein) und im Menschen (Wesen der Seele) übrig bleiben. Daher kann der Glaube an übernatürliche Geheimnisse weder des Menschen unwürdig noch für ihn nutzlos sein. Denn auch von den Geheimnissen der Natur haben wir kein Verständnis, obwohl sie nur relativ sind[3]. Wir haben nur insofern einen „empirischen Begriff von dem Gegenstand mit dem Bewußtsein, daß darin kein Widerspruch ist“[4], als wir in der Natur daran gewöhnt sind und durch die Anschauung darauf hingewiesen werden. Vom absoluten Geheimnis der Offenbarung aber verstehen wir doch nicht bloß „einzelne Wörter“, denn die Offenbarung selbst gibt weiteren Aufschluß und geistige Anregung, und die Spekulation der Vernunft führt zur Erkenntnis des Zusammenhangs mit andern Wahrheiten. Vorsicht gegen die „semirationalistischen Geheimnisse“ ist freilich immer am Platze. Deshalb beschränken sich viele auf den Beweis der Widerspruchslosigkeit des Geheimnisses. Der tiefere Grund liegt darin, daß man sich die Offenbarung zu mechanisch vorstellt. Eine rein äußerlich gebotene Offenbarung könnte allerdings einem Lexikon oder einer Grammatik vom Himmel zur Erlernung der Sprache verglichen werden. Aber ebensowenig kann die Offenbarung nur eine allgemeine Erhebung des Menschen durch Gott im Gefühl und Willen sein. Ohne höhere Wahrheit verliert die Offenbarung ihre Stütze in der Vernunft.

9. Gehen wir aber auf den Anfang zurück, so finden wir, daß die *Entwicklung des menschlichen Geistes* notwendig einer äußeren

[1] *Granderath*: Zeitschr. f. kath. Theol. 1886, 498 601. *Kant*, Rel. 163. Den Beweis für das Übernatürliche führt vom Standpunkt des moralischen Lebens aus: Blondel, L'Action, 1893, 389 ff 395 ff.

[2] *Fritz*, Antike Weltanschauung 220. *Schopenhauer*, Parerga II 15 174 (V 349). *Spicker*, Kampf 133 ff. Syllab. 6 7.

[3] Hilar., De trin. 2, 9: Haec, si potes, enarra. 11: Nullum ergo, dicis, officium est fidei, si nihil poterit comprehendi. Immo hoc officium fides profiteatur, id unde quaeritur incomprehensibile sibi esse se scire. Vgl. 12, 53.

[4] *Kant* a. a. O. 218 A. 1. Auch Apologeten warnen vor der Anwendung dieses Argumentes. Ottiger, Theol. fund. I 55. *Herrmann*: Theol. Lit.-Ztg. 1898, 68.

Anregung bis zur Entfaltung des Selbstbewußtseins bedarf. Wer nicht die unerwiesene Behauptung des Evolutionismus, der selbst für das empirische Gebiet ohne äußere Ursache keine Entwicklung erklären kann, annehmen will, muß zugeben, daß der Mensch zuerst von außen einen Anstoß, eine Anregung, eine Anleitung zur Entwicklung erhalten hat. Wie diese näher aufzufassen ist, bleibt hier auf sich beruhen, aber die Notwendigkeit der Sache beweist, daß der Mensch seiner Natur nach für sein Selbstbewußtsein auf eine äußere Einwirkung angewiesen und für eine solche zugänglich ist. Schon hier, an der Grenzscheide zwischen dem unendlichen schöpferischen Geist und dem endlichen geschöpflichen Geist, offenbart sich nicht nur die allgemeine Abhängigkeit, welche im Begriffe der Schöpfung gegeben ist, sondern auch die besondere Abhängigkeit in der geistigen Entwicklung[1]. Wie es aber noch niemand eingefallen ist, den Menschen als krüppelhaft zu bezeichnen, weil er für seine körperliche und geistige Entwicklung äußerer Beihilfe bedarf, so ist in der äußeren Offenbarung zur religiösen Ausbildung kein Tadel gegen Gottes Weisheit zu erkennen. Hier wie dort zeigt sich der hohe Wert des geistigen Verkehrs.

Wie am Anfang des Menschengeschlechtes, so wiederholt sich im ganzen Verlaufe desselben immer die gleiche Tatsache. Der Geist ist auch in der natürlichen Erkenntnis nicht absolut spontan. Er ist von äußeren Eindrücken, von der Wahrnehmung, von dem Unterrichte der Gesellschaft, in welche er hineingestellt ist, abhängig. Aber selbst die verschiedenartigsten Eindrücke vermögen das Denken des Menschen nicht zu stören. Dasselbe ist oft desultorisch[2], durch scheinbare paradoxe Ideenassoziationen geleitet, und wird doch als normal anerkannt. Sollte allein die göttliche Einwirkung, welche man Offenbarung nennt, unmöglich und des Menschen unwürdig sein? Wer überhaupt einen Schöpfer des Menschen anerkennt, wird diese Frage nur verneinen können; wer aber dieses verweigert, wie der Naturalismus, oder den theistischen Standpunkt verläßt und Gott jeden Einfluß auf den Menschengeist abspricht, wie der Rationalismus und Deismus, hat überhaupt kein Recht mehr, in der Frage über die Offenbarung gehört zu werden.

Kant hat „als echter Sohn des 18. Jahrhunderts das sittliche Subjekt losgelöst vom Zusammenhang mit Natur, Gesellschaft und Gott, um es in seiner reinen Isolierung auf sich selbst zu stellen, auf seine eigene Freiheit, auf sein eigenes Vernunftgesetz; es schien ihm der sittlichen Freiheit und Würde zu widersprechen, wenn das eigene sittliche Wollen und Sein

[1] Drey, Apologie I 120 ff 137 ff 233 ff. Gaina, Theorie 32 ff.
[2] Denzinger, Rel. Erk. II 153 ff.

auf übersubjektive Einflüsse zurückgeführt oder solche Einflüsse auf das sittliche Leben anderer versucht würden" [1], aber es war ihm in der Kritik der praktischen Vernunft selbst nicht mehr möglich, den Geist auf diesem Isolierschemel festzubannen. Das religiöse Leben ist ohne höhere Motive zweck- und wirkungslos. Diese sind ihm aber ebenso in der Vernunft angelegt, als in der Offenbarung nahe gebracht.

10. Ist der Geist des Menschen von Gott als Ebenbild des Schöpfers geschaffen worden, so ist er auch des Göttlichen in irgendwelcher Weise fähig (potentia oboedientialis) und verlangt nach der Erkenntnis des göttlichen Wesens [2]. Wie das leibliche Auge sonnenhaft sein muß, um das Licht der Sonne aufnehmen zu können, so muß auch das Auge des Geistes für die Sonne der ewigen Wahrheit empfänglich sein. Anders verhalten sich aber die Anlage und die Kraft des geistigen, anders die des leiblichen Auges. Dieses wird durch zu starkes Sonnenlicht geblendet, das geistige Auge leuchtet aber immer heller und klarer, je weiter der Mensch in der Erkenntnis fortschreitet. Es wird durch den Geist Gottes durchleuchtet und verklärt, zur Erkenntnis von Wahrheiten befähigt, welche zwar die natürliche Vernunft übersteigen, aber nicht mit der natürlichen Erkenntnis im Widerspruche stehen, sondern in der von der Vernunft angezeigten Richtung liegen, welche übervernünftig, aber nicht widervernünftig sind (Supranaturalismus). Dadurch wird die Offenbarungswahrheit weder mit dem Naturalismus für unmöglich noch mit dem Rationalismus für unnötig erklärt, noch mit dem Semirationalismus (theologischer Naturalismus, Formalsupranaturalismus), nachdem sie einmal gegeben ist, vollständig zur natürlichen Vernunftwahrheit gemacht (Locke, Schleiermacher), die der Mensch aus sich, wenn auch später und schwieriger, hätte finden können (Lessing, Kant). Vielmehr folgt hieraus, daß die unerschaffene Wahrheit ihr Licht dem erschaffenen Ebenbilde mitteilen und der endliche Geist dasselbe aufnehmen, mehr und mehr auffassen, aber niemals vollständig durchdringen kann. Auch die bestbekannte Offenbarungswahrheit bleibt eine übernatürliche Wahrheit. Die Annahme einer „natürlichen Religion", d. h. einer natürlichen Gotteserkenntnis als Voraussetzung der geoffenbarten Religion in der katholischen Kirche ist daher nicht semirationalistisch, sondern vernünftig (rational), die Verwerfung aller natürlichen Gotteserkenntnis (Luther, Kant) ist irrational.

---

[1] Pfleiderer, Gesch. der prot. Theol. 15. Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus (Philosophia Militans, 1901, 34 ff). Realenzykl. IV³ 538 ff. Eucken, Gesammelte Aufsätze, 1903, 28 ff. Vorländer, Immanuel Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft³, 1903, xxxv ff 179 ff.

[2] S. Thom., S. th. 3, q. 9, a. 2; C. Gent. 3, 50. Schmid, Apol. 194 ff.

Zwar setzt die Heilige Schrift die Offenbarung in Gegensatz zu den verborgenen Geheimnissen und redet von einem in Christus geoffenbarten Geheimnis[1]; sie will aber nur die Tatsache der Offenbarung bezeichnen, nicht das Geheimnis der geoffenbarten Wahrheit auflösen. Wir begreifen nicht das Wie, aber das Daß des Geheimnisses. Jenes bleibt ein Geheimnis, wenn auch ein geoffenbartes. Selbst wenn einige Einsicht darein gestattet ist, so kann diese doch nicht bis zur vollen Erkenntnis ausgedehnt werden[2]. Es gibt allerdings eine höhere Erkenntnis, aber eine Erkenntnis des Glaubens, und diese genügt, um auch das Geheimnis für das geistige und sittliche Leben nützlich und wertvoll zu machen. Nur wenn man eine volle Erkenntnis verlangt, muß man entweder mit dem Rationalismus die Offenbarung leugnen oder mit dem antiken und modernen Pantheismus das Selbstbewußtsein des Menschen zum Selbstbewußtsein Gottes machen oder monotheistisch wenigstens die menschliche Vernunft mit der göttlichen gleichartig auffassen und die Offenbarung, von der Autorität und Geschichte losgelöst, auf die innere Einwirkung, die „Vergottung" der menschlichen Vernunft beschränken[3]. Dann sind allerdings die schönsten und edelsten Früchte des menschlichen Geistes in Poesie und Wissenschaft Offenbarungen der göttlichen Wahrheit, des göttlichen Ideals. Aber so gewiß hierin etwas Göttliches zur Offenbarung kommt, so wenig deckt sich diese Offenbarung mit dem Begriffe der übernatürlichen Offenbarung. Man kann mit Plato sagen, Gott verkehre nicht direkt mit dem Menschen, sondern mittels der Liebe geschehe jeder Umgang, jedes Gespräch der Götter mit den Menschen, sowohl wenn sie wachen, als wenn sie schlafen, aber damit ist doch nur das religiöse Gemütsleben des einzelnen, nicht die Geschichte der Religion berücksichtigt. Von selbst führt diese psychologische Tatsache zu einer göttlichen Kausalität in der Offenbarung höherer Wahrheiten.

11. Die Erkenntnis des Glaubens, welche der mangelhaften Erkenntnis der Vernunft hinsichtlich der Geheimnisse ergänzend zur Seite tritt, hat im natürlichen Glauben der Wissenschaft und des Lebens, der Prinzipien und der geschichtlichen Tatsachen eine Analogie, steht aber weit höher als dieser. Der Glaube geht im Kinde der Erkenntnis voraus, steht am Anfange des Menschengeschlechtes. Der Glaube beherrscht die Geschichte, das Leben des Staates und der Kirche, die Grundlagen der Wissenschaft.

---

[1] Röm 11, 33—36; 14, 24—27; 16, 25—27. Eph 3, 5. 1 Petr 1, 12.

[2] Denzinger, Rel. Erk. II 117 ff 139 ff. Wilmers, Lehrb. der Rel. I[5] (1894) 108 ff. Schmid, Apol. 140 ff. Anders Günther, nach welchem nur die Tatsache der Offenbarung Gegenstand des Glaubens ist, der Inhalt Gegenstand des Wissens. Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit III 821 ff.

[3] Dorner, Religionsphilosophie 273 ff.

Selbst die Prinzipien der Mathematik und Philosophie sind hiervon nicht ausgenommen. „Ist die Vernunft am weitesten fortgeschritten, so erkennt sie, daß es noch vieles gibt, was sie nicht zu fassen vermag; und kommt sie nicht dahin, so ist sie sehr schwach" (Pascal)[1]. Auch hierin ist Celsus wieder vorangegangen. Er wirft den Christen einen unbedingten, blinden Glauben vor. Und was erwidert Origenes? Daß die christliche Religion vom Glauben ausgehe, könne keinen Vorwurf gegen sie begründen. Es sei dies der einfachste, allgemeinste und kürzeste Weg; ja es sei dieser ein so wesentlicher Ausgangspunkt für alle Erkenntnis, daß selbst die Philosophie ihn als unerläßlich voraussetzen müsse. Augustinus verteidigt dieses Erkenntnisprinzip gegen den Skeptizismus der Akademie und findet die Autorität für das religiöse Leben unentbehrlich. Die äußere Beglaubigung der Offenbarung ist ihm die Hauptsache. Sein Aufenthalt bei den Manichäern hatte ihm klar gemacht, daß ohne Autoritätsglauben kein religiöses Leben möglich ist.

Kann etwa die neuere rationalistisch-pantheistische Philosophie den Glauben entbehrlich machen? Kann sie die Wahrheit der Vernunftnatur und damit ihr eigenes Denken beweisen? Die Analogie beweist die Möglichkeit des Glaubens an Geheimnisse, an Wahrheiten wie an Tatsachen, aber sie endigt in der Unterscheidung des Prinzips. Der natürliche Glaube stützt sich entweder auf die Autorität der allgemeinen Vernunft oder auf die Autorität zuverlässiger, wahrheitsgetreuer Menschen. Er behält sich das Recht eigener Prüfung stets vor. Anders verhält es sich beim Glauben an die übernatürliche Offenbarung. Er beruht auf der Autorität des sich offenbarenden Gottes und ist deshalb selbst etwas Übernatürliches. Denn die Offenbarung ist nicht bloß eine Einsprechung göttlicher Wahrheiten, sie ist vielmehr zugleich eine Erhöhung der menschlichen Erkenntnis- und Willenskraft. Nicht als ob der so erleuchtete Mensch nun alles durch das natürliche Licht der Vernunft verstände und beweisen könnte, aber in dem, was dieses Licht überschreitet, im Lichte des Glaubens erkennt er die volle Lösung dessen, was er bisher vergebens angestrebt, die untrügliche Lösung, weil sie unmittelbar von Gott gegeben ist. Der Glaube ist weit mehr Sache des Willens und Herzens als des Verstandes, bietet aber die Mittel zur Erleuchtung des Verstandes.

12. Es ist für den natürlichen Menschen unmöglich, nachzuweisen, daß diese oder jene ihm an sich unzugängliche Wahrheit der Offenbarung der göttlichen Weisheit entspreche und zur Erreichung seines Zieles notwendig sei.

[1] Vgl. auch Denzinger a. a. O. II 23 ff 45 ff. Mach, Notwendigkeit der Offenb. 330. Gratry, Gotteserkenntnis II 61 ff. Hettinger, Apologie II 9 ff.

Er bewegt sich auch etwas im Zirkel, wenn er das übernatürliche Endziel und den übernatürlichen Glauben zum Beweise für die Offenbarung verwendet, weil beide erst der Offenbarung entstammen. Es ist eine Streitfrage, durch was für einen Akt wir dem Beweggrunde des Glaubens beistimmen, ob durch einen Akt der Verstandeseinsicht oder durch einen Akt des Glaubens, aber es zeigt die Erfahrung, daß in den entscheidenden Augenblicken einfach der Glaube als Akt des Willens den Ausschlag gegeben hat. Dabei ist weniger auf die Offenbarung Gottes, daß er der Allwissende, Wahrhaftige sei (qui nec fallere nec falli potest), Bezug genommen als auf die Tatsache der Offenbarung mit ihren Wirkungen. Die natürliche Einsicht (Lugo)[1] ist nicht Beweggrund, sondern Bedingung des Glaubens. Wenn der dadurch erleuchtete Geist erkennt, daß gerade in diesen Dingen die Offenbarung den natürlichen Anlagen und Bedürfnissen des Menschen entgegenkommt und das Glück desselben begründet, so ist er zur gläubigen Unterwerfung bereit und zu der Annahme berechtigt, daß die Offenbarung der Geheimnisse mit der Weisheit Gottes in der Schöpfung harmoniere und so die Möglichkeit der Offenbarung schon durch die rechte Würdigung der Schöpfung erwiesen werde. Daraus erklärt sich neben der Uroffenbarung auch der allgemeine Glaube an die Offenbarung.

Wenn Schleiermacher sagt, der Begriff der Offenbarung bezeichne die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden Tatsache, insofern sie, als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend, selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhange zu begreifen sei[2], so hat er eine vorausgehende religiöse Tatsache anerkannt, so sehr er dieselbe auch für die ganze alte Geschichte verallgemeinert. Und wenn der heutige Rationalismus nur eine Offenbarung Gottes in der Natur und im Geiste, im Kosmos und in der Geschichte annimmt, so gesteht er doch eine Offenbarung zu. Es genügt weder für Christus noch für die Gläubigen, nur das Bewußtsein des Verhältnisses zu Gott (Mt 11, 27) als Offenbarung

[1] Kleutgen, Theol. d. Vorzeit III 519 ff, anders in der 2. Aufl. Schiffini, De gratia divina, 1901, 329 ff.

[2] Der christliche Glaube I 72. Über Leibniz, Lessing (Werke V 134; VI 135) u. a. s. Mach, Notw. d. Off. 328 f. Drey, Apologie I 276 ff. Becker, Die Weissagungen, 1890, 76 ff. De Maistre nimmt mit Lessing den erziehenden Charakter der Offenbarung bis zum vollständigen Beweis ihres Inhaltes an. Vgl. K. Fischer, Bacon 433. Ähnlich auch Drey a. a. O. I 171 ff 273 ff. Zu Origenes vgl. Möhler, Patrologie, 1840, 509 f. Zur neueren Philosophie: Schmid, Wissenschaftliche Richtungen, 1862, 87 f. Siebeck, Religionsphilosophie 333 ff. Gegen Fr. Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, 1903, 19 ff s. Schmidt, Beweis des Glaubens, 1903, 218 ff.

gelten zu lassen (Harnack, Loisy). Will er die Tatsachen der Religionsgeschichte anerkennen und die zu Grunde liegenden psychologischen Voraussetzungen irgendwie erklären, so muß er zu einem lebendigeren Gottesbegriffe kommen. Ein Gott, der sich nicht offenbaren, nicht mitteilen kann, ist kein Gott des religiösen Lebens, kein Geist der Wahrheit und Vollkommenheit, sondern eine kühle Abstraktion. Ein Mensch, welcher dem sich offenbarenden Gotte nicht glauben kann, hat den wahren Grund der Religion verloren[1]. Wenn die Religion nicht ein persönliches Verhältnis zu Gott ist, so verliert sie ihren Wert. Dieses fordert aber, daß der persönliche Gott auf den Menschen einwirke, geschichtlich in Wort und Tat hervortrete.

„Wer in göttlichen Dingen nichts glaubt", sagt Leibniz, „als was er mit seinem Verstand ausmessen kann, der verkleinert die Idee von Gott." Selbst Lessing bemerkt: „Wenn eine Offenbarung sein kann und sein muß und die rechte einmal ausfindig geworden, so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspoliert, hätte ebensogut gar keine; denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart?" Dies ist auch auf die Offenbarung zukünftiger Dinge, d. h. auf die Weissagungen auszudehnen. Da Gott über der Zeit ist, so muß ihm auch das Zukünftige gegenwärtig sein; er sieht es vor Verwirklichung im Laufe der Zeit. Ist doch Gott nicht ein müßiger Zuschauer der Ereignisse, sondern die erste Ursache alles Geschehens. Vor ihm liegt daher die Zukunft unverhüllt und klar. Schon die Stoiker sagten: Wenn es Götter gibt, und sie offenbaren die Zukunft nicht, so geschieht es entweder, weil sie die Zukunft nicht kennen oder die Menschen nicht lieben oder glauben, der Mensch habe kein Interesse, sie zu kennen, oder sie halten es unter ihrer Würde, sie zu verkünden, oder sind unfähig, es zu tun. Nun ist keine dieser Hypothesen zulässig, also gibt es eine Offenbarung[2].

13. Was über den vernünftigen Glauben gesagt worden ist, gilt auch für das sittliche Leben. Es wird behauptet, durch die Offenbarung werde die Autonomie des Sittlichen aufgehoben (Kant, Wundt u. a.). Ist aber der Mensch in irgend einer Beziehung autonom? Oder ist die Autonomie des Sittlichen nur die Ableitbarkeit der sittlichen Zwecke aus der menschlichen Natur, ist der Mensch sich selbst Zweck? Im Gegenteile, die wahre Sittlichkeit besteht darin, daß der Mensch von der Natur und ihrer Herrschaft frei gemacht, dem Ideale der Heiligkeit und Gerechtigkeit ent-

[1] S. Thom., C. Gent. 1, 3.

[2] Cicero, De divin. 2, 49. Bouché-Leclerq, Hist. de la divin. I (1879) 59 ff.

gegengeführt wird. Schon das Alte Testament hat die Gottesfurcht zur Voraussetzung der Weisheit und Gotteserkenntnis gemacht und die heidnische Trennung der heiligen Begeisterung von der Sittlichkeit verworfen. Der Herr aber lehrt: Die Wahrheit wird euch frei machen. Wo in der Welt ist dieses Wort zur Wahrheit geworden außer im Christentum? Die göttliche Offenbarung ist es, welche durch den Geist von oben den Menschen wahrhaft autonom gemacht hat, ihn befreit hat von Sünde und Leidenschaft, von irdischem Streben und sinnlicher Begierde. Sie hat in Gott, im Gottmenschen selbst das höchste Vorbild der Vollkommenheit dem Menschen vor Augen gestellt. Soweit auch das Leben der Christen hinter dem Ideale zurückbleibt, jedenfalls werden diejenigen, welche ihm am meisten nahekommen, als die besten Pfleger des Sittlichen anerkannt werden müssen. Sollten sie deshalb die Autonomie des Sittlichen verleugnet haben? Ist die Abhängigkeit des sittlichen Menschen von der Quelle alles Guten und Heiligen eine Beeinträchtigung seiner Freiheit?

Ja, im sittlichen Gebiete leuchtet die Möglichkeit der Offenbarung noch viel überzeugender ein als im intellektuellen. Man darf gerade darin einen untrüglichen Prüfstein der göttlichen Offenbarung erkennen, daß der Mensch durch sie nicht nur seiner Widergöttlichkeit überführt, sondern auch aus derselben gerettet wird. Die göttliche Offenbarung, welche Gottes Werk und Tun ist, bezieht sich in der ewigen Weltordnung Gottes immer auf ihre Vollendung im Gottmenschen als ihre Auswirkung. Wie aber die Genialität des Geistes den Wert der Erkenntnis und des Werkes nicht mindert, sondern steigert, so ist auch der von Gott inspirierte Geist und Wille nicht der eigenen Spontaneität beraubt, sondern zu erhöhter Tätigkeit befähigt. Wie Gott frei ist in seinem Wirken, so wirkt er auch durch die geschöpfliche Freiheit das Gute.

14. Hat aber nicht die unterbrochene, zeitweilige Offenbarungstätigkeit Gottes etwas der Idee Gottes Unwürdiges, Widersprechendes in sich? Wäre es nicht begreiflicher, wenn Gott entweder ein für allemal die vollkommene Wahrheit geoffenbart hätte oder fortwährend mit dem menschlichen Geist in Berührung bliebe? Schon die Apologeten haben die Offenbarung gegen diesen Vorwurf zu verteidigen gehabt. Sie haben für das Vorhandensein einer fortlaufenden Offenbarungstätigkeit sich nicht nur auf die Geschichte des Alten Bundes berufen, sondern auch in Jo 1, 4 9 einen Beweis für die ununterbrochene Offenbarung des Logos in allen Menschen gefunden. In der reinen und frommen Seele, sagt Origenes[1], hat der göttliche Geist gewohnt und viel kräftiger als Plato

[1] C. Cels. 1, 19.

und die Weisen bei den Griechen und Barbaren die göttlichen Dinge dargestellt. Die semirationalistische Schule hat diesen Gedanken stark ausgebeutet. Auch Drey redet ihm vielfach das Wort. „In der Entwicklung des Begriffs der Offenbarung ist der absolute Grund vorangestellt, nämlich die absolute Wirksamkeit Gottes nach außen, welche nie aufhören kann, sich zu offenbaren, womit ich den Standpunkt der älteren Apologeten überwunden zu haben hoffe", bemerkt er in der Vorrede zur zweiten Auflage. Heutzutage ist es in weiten Kreisen üblich, den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung zu beseitigen und Gott in der Natur und in der Geschichte in gleicher Weise zum Menschen sprechen zu lassen[1]. Ist aber diese Offenbarungsgeschichte nicht auch eine zeitliche?

Weder Origenes noch die andern Väter wollen durch diese allgemeine Offenbarung die besondere überflüssig machen. Sie wollen dadurch diese nur begreiflicher erscheinen lassen, indem sie sich auf dem gemeinsamen Grunde der göttlichen Tätigkeit in der Geschichte und in den einzelnen Menschen erhebt und das Gewöhnliche durch das Außergewöhnliche erhöht und verklärt. Ist es auch zweideutig, wenn man diese allgemeine Tätigkeit Gottes in das Gebiet des Übernatürlichen verweist, so ist dieselbe doch geeignet, die Vermittlung zwischen der menschlichen Erkenntnis an sich und der Glaubenserkenntnis durch die übernatürliche Offenbarung zu bieten. Danach sind die einzelnen Akte der göttlichen Offenbarung nicht mehr unverstandene, gleichsam willkürliche Handlungen des allmächtigen Gottes, sondern sie vereinigen sich zu einem großen Systeme der Offenbarungstätigkeit, welches unter Voraussetzung der Schöpfung und Providenz den ewigen Heilsratschluß zur Erfüllung bringt. Die Offenbarungstätigkeit hat mit der Erlösung ihre Vollendung erreicht, aber die Auswirkung des von Christus vollbrachten Werkes in der Geschichte der Kirche wird erst am Ende der Zeiten mit der Vollendung der göttlichen Herrschaft ihren Abschluß erhalten. Die Offenbarung geht in die geschichtliche Entwicklung ein, weil die Empfänger derselben Zeit und Raum angehören.

Es entspricht sogar dem Zwecke der Offenbarung, daß sie in stufenweiser Ordnung erfolgt. Denn das Verhältnis des Menschen zu Gott ist ja durch zwei Faktoren bestimmt. Ändert der Mensch sein Verhalten zu Gott, so ist damit auch das Verhältnis Gottes zum Menschen geändert, ohne daß in Gott selbst eine Änderung eingetreten wäre. Die Unveränder-

[1] Budde, Was soll die Gemeinde aus dem Streit um Babel und Bibel lernen? 1903. Vgl. Schmidt, Babel und Bibel: Beweis des Glaubens, 1903, 180 ff 218 ff.

lichkeit Gottes wird hierdurch sowenig gefährdet als durch die Schöpfung und Providenz, denn in Gottes Ratschluß ist alles von Ewigkeit her vorausbestimmt. Strauß bezeichnet diesen ewigen Plan als eine Ausflucht, als ein Aufgeben des kirchlichen Offenbarungsbegriffs. Allein er entspricht durchaus dem überzeitlichen und überweltlichen Wesen Gottes! Seine Lehre von der Entwicklung Gottes macht vielmehr die Veränderlichkeit zum Prinzip und zerstört den Begriff Gottes.

In der Tatsache der Menschwerdung ist für die Möglichkeit der Offenbarung der evidente Beweis erbracht. „Das Dasein Jesu in unserer Welt ist die(se) Tatsache, durch welche Gott uns so berührt, daß er den Verkehr mit uns eröffnet, in uns die selige Freiheit eines sittlichen Lebens begründet. Cum Deo non potest agi nisi per verbum.“[1] So lautet die Offenbarungstheorie der Ritschlschen Schule, welche keine Mystik und keine Metaphysik will, den Gott, der mit uns verkehrt, nicht in den Vernunftgedanken des Absoluten, aber auch nicht in einer Mitteilung über Gott, die Offenbarung zu sein beansprucht, suchen will. Die Möglichkeit der Offenbarung wäre durch die vollendetste Wirklichkeit bewiesen, wenn nicht diese auch in ihrem übernatürlichen Charakter bestritten würde, wenn nicht die Kraft, welche Christus dem Gläubigen ist, von andern geleugnet würde. Es ist selbst wieder Mystizismus, wenn man eine Tatsache ohne äußere Beweise zum Mittelpunkte seines religiösen Lebens macht. Die Vereinigung der Seele mit Christus, die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus setzt die Möglichkeit voraus, nämlich Gott, welcher den Menschen geschaffen hat, und den Menschen, welcher für Gott geschaffen ist.

15. Es wäre nicht schwer, dieses Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen, welches die Möglichkeit der Offenbarung vor dem Forum der Vernunft erweist, auch tatsächlich in der Geschichte der Offenbarung nachzuweisen. Es würde sich zeigen, daß Gott in seiner Offenbarung ebenso an die natürlichen Anlagen anknüpfte, als über sie hinausführte. Der persönliche Charakter Gottes trat in der Offenbarung besser hervor, wurde erfahren und bestärkte nicht nur die natürliche Gotteserkenntnis, sondern bereitete die Aufnahme der ewigen Wahrheiten und Ziele vor. Gott offenbarte seinen Propheten in den Enthüllungen nicht ausschließlich Dinge, welche ihnen unbekannt waren. Um sich verständlich zu machen, bediente er sich der Bilder, welche sie vor Augen hatten, in Ägypten ägyptischer Bilder, um zu Moses zu reden, und für die heiligen Gewänder und Gefäße ägyptischer Formen, in Assyrien und Chaldäa assyro-chaldäischer Bilder, welche

[1] Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt⁴, 1903.

dem Volke täglich vor Augen standen. Der Herr selbst bediente sich der Bilder aus der Natur und dem Leben, um seine Zuhörer vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, vom Natürlichen zum Übernatürlichen zu erheben, und bildete dieselben zu Gleichnissen aus. Wenn er auf die Frage der Jünger über das Parabelreden antwortet: „Deshalb rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und verstehen" (Mt 13, 13), so hat er das Fehlen der natürlichen Empfänglichkeit als Grund für die Verhüllung der Offenbarungswahrheiten angegeben[1]. Diese Erklärung des Parabelredens wäre nur mit Jülicher und Loisy als eine spätere psychologisch und historisch unbegreifliche allegorische Erweiterung zu betrachten, wenn überhaupt kein Verständnis bei gutem Willen möglich gewesen und keine andern Unterweisungen vorausgegangen wären.

Daher haben die einzelnen heiligen Schriften auch da, wo sie sich als unmittelbare Gottesoffenbarung einführen, ein aus den Verhältnissen zu erklärendes Kolorit. Jede Offenbarung ist der Fassungskraft der menschlichen Vernunft angepaßt, inhaltlich dem Bedürfnisse des menschlichen Herzens entsprechend. Will man leugnen, daß die Religion durch ein bloßes historisches Ereignis in die Welt gekommen, durch eine „Offenbarung", weil dadurch die Religion als etwas Menschenunmögliches erscheine[2], so kämpft man gegen einen entstellten Begriff der Offenbarung. Gewiß ist alle Religion, auch die vollkommenste des Christentums, nicht aus der Art geschlagen, sondern die Erfüllung der in der menschlichen Art gegebenen Anlagen, ohne welche der Mensch keine Hände hätte, um den Glauben des Genius oder auch des Gottes entgegenzunehmen. Sind aber deshalb die Gaben weniger wertvoll, weil sie einem von Gott in die Menschenbrust gelegten Bedürfnisse entsprechen? Ist das Christentum weniger eine göttliche Offenbarung, weil es die allein wahre und einzig befriedigende Antwort zeigt, indem es sich, trotzdem es die größte Neuerung in die Welt brachte, doch nur als Erfüllung einführt und zur Fassungskraft des Menschen herabläßt? Wie wäre die Erfüllung möglich, wenn sie der Mensch sich selbst geben könnte? Wie würde sich das vergebliche Ringen der alten Welt erklären?

16. Je großartiger diese Harmonie ist zwischen dem Inhalte der Offenbarung und dem, was die menschlichen Geisteskräfte in der geschichtlichen Entwicklung hervorgebracht haben, um so weniger kann der Glaube an die Offenbarung als etwas des Menschen Unwürdiges, als etwas Unvernünftiges

[1] Fonck (Die Parabeln des Herrn im Evangelium[2], 1904) gegen Jülicher, der wie Loisy in den Parabeln eine Mischung der Worte des Herrn mit der allegorischen Auslegung der ersten christlichen Generation finden will. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, 1903. Kralik, Jesu Leben und Werk, 1904, 280 ff.

[2] Teichmüller, Religionsphilosophie 82 f; vgl. XXVIII 483 ff.

dargestellt werden. Wohl sträubt sich die ungezügelte Vernunft dagegen, und die Geschichte der Häresien zeigt, daß sich stets die Neigung geltend gemacht hat, die Gnosis obenanzustellen und die „blinden Pistiker" zu verachten. Hat aber nicht schon der Apostel dagegen bemerkt, daß die Wissenschaft aufbläht? Ist der Glaube „blind", weil er die Unzulänglichkeit der Vernunft für die höchsten Wahrheiten, die nur der Geist Gottes offenbart, anerkennt?

Kann etwa die Religionsphilosophie (Pfleiderer, Dorner u. a.) das religiöse Leben besser erklären, wenn sie alle Religion, die ganze religiöse Entwicklung aus dem Innern des Menschen ableitet? Muß sie doch gestehen, daß das „Neue" in der geoffenbarten Religion zwar wohl aus dem tiefsten Grunde der Seele und des Herzens komme, aber jenseits des reflexionmäßigen Gebietes liege, in einer Sphäre, welche sich dem bewußten Denken entziehe. Sie muß zugeben, daß hier eine Berührung des endlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste stattfinde, und zwar vor allem in den Genien der Religion, in den Religionsstiftern. Hat aber der pantheistische Zug dieser Erklärung keinen Wert, weil er bloß eine Umschreibung des Pantheismus selbst ist, welcher den Genius nicht erklären kann, so bleibt nichts übrig, als selbst die „geheimnisvolle Tiefe der Seele" anzuerkennen, als für die Berührung ein „Geheimnis" zu verlangen, welches dadurch nicht heller wird, daß ihm andere „Geheimnisse" der rationalistisch-pantheistischen Religionsphilosophie an die Seite gestellt werden[1]. Dies Zugeständnis beweist nur, daß die Offenbarung möglich ist, obwohl sie Geheimnisse in sich birgt, weil sie der menschlichen Anlage entgegenkommt. Auch wenn die Offenbarung supernatural ist und als äußere Mitteilung erfolgt, kann sie der Natur des Menschen entsprechen. Die „Erfahrung der wahren Gottesgemeinschaft" kann sie vorbereiten und der Vernunft und dem Willen zugänglich machen. Die „historische Form" schließt nicht aus, daß der Geist in allen wirkt.

III. Notwendigkeit der Offenbarung.

17. Gott wirkt nichts ohne Grund, ohne Zweck. Seine Tätigkeit nach außen unterliegt keinerlei Notwendigkeit. Sie ist aber nicht willkürlich und launisch, sondern durch die unendliche Liebe und Weisheit geleitet und geordnet. Wird es mit der übernatürlichen Offenbarung anders sein? War die natürliche Offenbarung eine Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit zu größerer Ehre Gottes, welche der Mensch, das Auge der Schöpfung, er-

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach I (1887) 508 ff; II (1892) 358 ff (gegen Pfleiderer, Religionsphil.). Schmid, Apologie 165 ff. Kähler, Dogmatische Zeitfragen II (1898) 54 ff; Der historische Jesus und der geschichtlich-biblische Christus, 1892.

kennen und verkünden sollte, so ist die übernatürliche Offenbarung eine Offenbarung derselben Herrlichkeit im Gebiete des Geisteslebens zum Heile des Geistes in Gott. Das Ziel ist ein höheres als dort, und damit ist auch die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung angedeutet. Sie wird mit Bezug auf den Zustand vor und nach der Sünde betrachtet. Vor der Sünde konnte sie nur durch die von Gott in unendlicher Liebe dem Menschen vorausbestimmte übernatürliche Vereinigung mit Gott begründet werden, weil die Natur nie über ihr eigenes Ziel im Erkennen und Wollen hinauskommt. Wer für den Stand vor der Sünde die Notwendigkeit leugnet[1], muß notwendigerweise auch das übernatürliche Endziel leugnen. Nach der Sünde ist die Offenbarung aber auch für die sichere und volle Erkenntnis der natürlichen religiösen Wahrheiten und sittlichen Gesetze und für den wahren Gottesdienst notwendig[2]. Jene Notwendigkeit ist eine absolute, diese eine relative, moralische.

Die Heilige Schrift erzählt zwar nicht, daß Gott im Paradies dem Menschen ein übernatürliches Endziel gesetzt habe, aber sie berichtet von dem persönlichen Umgange Gottes mit den Menschen, von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen und von dem Baume des ewigen Lebens. Dieses genügt, um die Stiftung der Religion in das Paradies zu verlegen. Es bedurfte keines Vertrages, keiner Urkunde, Gott selbst hat sein Siegel darauf gedrückt. Der Glaube an die in sichtbarer Gestalt erschienene göttliche Autorität war der Anfang der Religion, die Auflehnung gegen diese Autorität der Anfang der Sünde[3]. Der Glaube an den unmittelbar geschauten Gott ging auch hier der Erkenntnis voran. Die Offenbarung im weiteren Sinne mußte also auch der Vernunftentwicklung und Reflexion vorangehen, ohne daß man mit dem Traditionalismus der Vernunft das Vermögen der Erkenntnis des Wahren und Guten abspricht. Wollte man die Offenbarung nur als Ergänzung der „natürlichen Religion" anerkennen, so würde man gegen das allgemein anerkannte Axiom verstoßen: Aller Anfang ist schwer.

Noch mehr gilt dies für das übernatürliche Ziel. Ohne übernatürliche Offenbarung hätte der von Natur sterbliche Mensch das Ziel in der ewigen Vereinigung mit Gott nach Leib und Seele nicht erkennen können. Deshalb haben die Kirchenväter den Glauben stets verherrlicht

---

[1] Hermes. Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II 163 ff.

[2] Spinoza, Theol.-pol. Trakt. 15, 295. Ottiger, Theol. fund. I 85 ff 92 ff. Er behandelt nur die moralische Notwendigkeit, und zwar von der Zeit des Götzendienstes an.

[3] Denzinger, Rel. Erk. II 426 ff 475 ff. Zu den Traditionalisten vgl. auch Drey, Liebermann, Staudenmaier, Molitor, Ehrlich, Tresch.

und alle Erkenntnis vom Glauben abgeleitet. Sie waren darin ebenso eifrige Bekenner der Offenbarung als gelehrige Schüler Platos, welcher gleichfalls der Meinung war, die Wahrheit könne man nur kennen lernen, wenn man sie von Gott selbst oder von denjenigen, welche von Gott sind, erhalte[1]. Daraus erklärt sich auch, warum alle Religionen, so sehr sie auch den Bedürfnissen der Gegenwart gerecht zu werden suchen, doch ihre Wurzeln in das graue Altertum hinauf verlegen, in welchem das Menschengeschlecht noch dem Ewigen, Absoluten näher stand. Der Mensch will eine bessere Gewähr für seine religiösen Überzeugungen als die eigene Subjektivität. Er hat das Bedürfnis nach einer göttlichen Autorität[2], nach einem sich selbst offenbarenden persönlichen Grund und Ziel der eigenen religiös-sittlichen Persönlichkeit. Der Glaube hat seine Voraussetzung im Gebrauche der Vernunft, wird aber nicht durch diese erzeugt.

18. Die Väter gehen freilich zunächst vom Menschen *nach dem Falle* aus. So wie nun einmal das Menschengeschlecht tatsächlich beschaffen ist, wäre es nicht einmal im stande, durch richtige Gotteserkenntnis und Erfüllung des Sittengesetzes das beseligende natürliche Endziel zu erreichen. Wem dies sein eigenes Bewußtsein und Gewissen nicht sagen, dem kann es die Geschichte der Menschheit zeigen. Die heidnischen Religionen konnten kaum vorübergehend bessere Geister befriedigen. Die Philosophie war aber nicht im stande, das Fehlende zu ergänzen. Im Gegenteil trug sie durch Auflösung des Götterglaubens zum Zweifel und Skeptizismus noch mehr bei. Die Notwendigkeit eines sittlichen Lebens wurde wohl anerkannt, aber wie verkehrt waren nicht die Begriffe, wie unzulänglich die Kräfte! Vergeblich waren die Versuche, durch eine falsche Gottesverehrung das Verhältnis des Menschen zu Gott zu bessern, die tief empfundene Sündenschuld abzuwälzen. Die Philosophie sehnte sich selbst nach einem Lehrer der Wahrheit und einem Erlöser von der Sünde. Sie entwarf ein Ideal, aber verstand es nicht in das Leben umzusetzen. Je weiter die Entwicklung fortschritt, desto gebieterischer äußerte sich das Gefühl der Sündhaftigkeit, die Sehnsucht nach Erlösung, das Verlangen nach Hilfe von oben.

Plato läßt seinen Sokrates den Gedanken aussprechen, daß, wenn bei dem jetzigen Weltzustande etwas gebessert werden solle, dies nur durch Vermittlung eines Gottes geschehen könne, der uns den Anfang und Typus der wahren Gerechtigkeit zeige, durch Vermittlung eines *λόγος τις θεῖος*[3].

---

[1] Orig., C. Cels. 7, 42 ff. Chrys., In Ioann. H. 63, 3. Augustinus bei Storz, Philos. des hl. Augustinus 95 ff. Kuhn, Einleitung 343 384 ff.

[2] Möhler, Ges. Schriften I 350. Schell, Rel. 214 ff 227 ff.

[3] Rep. 2, 361 362. Apol. 117 ff. Phaed. 85. Meno 100. Hettinger, Apologie II[7] 88 ff.

Sokrates (Pseudo-Plato) meint, es sei das beste, ruhig abzuwarten, bis einer komme, der uns belehre, wie man gegen Gott und die Menschen sich verhalten solle. Aristoteles sagt, unsere Vernunft verhalte sich zur Erkenntnis des Göttlichen wie die Augen der Nachteule zum hellen Tageslicht. Nach seiner Meinung wissen die Weisen in göttlichen Dingen nicht mehr als die Unweisen. Will aber einer weiser sein als die andern, so überhebt er sich selbst, wenn er dies behauptet. „Wir alle", bemerkt Anaxandrides, „sind in göttlichen Dingen Toren und wissen nichts." „Welchen der Götter", ruft Horaz aus, „soll das Volk dem einstürzenden Reiche zu Hilfe rufen? Wem wird Jupiter die Aufgabe geben, das Laster zu sühnen? Wir flehen, o komm endlich, Seher Apollo!" [1] „Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach höherer Offenbarung ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen. Diese Sehnsucht drückt zunächst nichts anderes aus als das Bewußtsein vom Verfalle der klassischen Völker und ihrer Bildung, das Vorgefühl der herannahenden neuen Welt." [2]

In anderer Weise machte sich in der Religion das Gefühl durch die Erwartung eines Heiligen, eines Erlösers, eines Gottes geltend, nachdem die Geschichte des Heidentums gezeigt hatte, daß die Religionsstifter so wenig als die Philosophen eine religiös-sittliche Erneuerung des Menschengeschlechtes herbeiführen konnten. Die sibyllinischen Weissagungen vom messianischen Reich und von der Geburt eines göttlichen Kindes, die vierte Ekloge Virgils von einem Retter, das von Cicero erwähnte Gerücht von einem König-Retter, dem gemeinsamen Herrn und obersten Gebieter, und die Nachricht Suetons, es sei allgemein das Gerücht verbreitet, daß vom Orient einer komme, alle diese Wünsche und Hoffnungen, Gerüchte und Legenden, was beweisen sie anders, als daß die damalige Welt die Notwendigkeit einer neuen Offenbarung tief gefühlt und sehnlichst die Erlösung gewünscht hat? Das ganze Heidentum bewahrte in dunkler Erinnerung die Verheißung eines besseren Zeitalters, in welchem ein weiser Held und König von himmlischer Abkunft erscheinen, die Bösen vernichten und den früheren Zustand des Glückes und der Unschuld wiederherstellen würde. Die Offenbarung allein ist im stande, dem vom Irrtume und von der Leidenschaft auf dem stürmischen Meere dieses Lebens hin- und hergeworfenen Menschen als Anker und Leitstern zu dienen [3].

---

[1] Od. 1, 2.

[2] Zeller, Phil. der Griechen III[3] 56 368 f. Mach, Notw. d. Off. 249 ff. Harnack, Dogm. I 97 436. Ottiger, Theol. fundam. 122 ff.

[3] Denzinger, Rel. Erk. II 60 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII 1375 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1882, 283 ff. Schmid, Apol. 232 ff.

19. Sowohl der Naturalismus, Rationalismus und Deismus als der Pelagianismus verkennen die menschlichen Kräfte, wenn sie der Vernunft die nötige religiöse Erkenntnis, dem durch die Sünde geschwächten Willen die zum Vollbringen des Guten erforderliche Energie zuschreiben. Die Wissenschaft vermag weder eine tiefere Gewißheit, noch eine größere Vollständigkeit, noch eine frühzeitige Überzeugung zu verleihen[1]. Nur wenige, und diese mit großer Mühe, könnten annähernd einige religiöse Erkenntnis erringen und einiges natürlich Gute vollbringen. Und wieviel Irrtum und Sünde ist auch bei diesen mit der Wahrheit und Tugend vermischt! Würde aber die Offenbarung nur als Mittel zur Einführung in die Vernunftwahrheiten anerkannt und dem Christentum bloß eine relative Notwendigkeit gewahrt (Lessing, Kant), so wäre die innere Anlage des Menschen für die Religion mißkannt und das Prinzip des Rationalismus von der Vernunftgewißheit verletzt. Entweder könnte sich die Vernunft ohne Offenbarung der religiösen Ideen gar nicht bewußt werden oder ihnen keine Gewißheit geben. Die katholische Apologetik hat am wenigsten Grund, das natürliche Erkennen und Wollen herabzudrücken[2], aber sie darf auch die grundsätzliche Verkommenheit des heidnischen Lebens nicht verkennen. Freilich ist die Offenbarung nichts dem Menschen Fremdes, entspricht ihr Inhalt der Natur des Menschen, aber sie kann doch nicht allein in der Erfahrung der wahren Gottesgemeinschaft bestehen, sondern muß supernatural und geschichtlich bestimmt sein, wenn sie das Leben des Menschen regeln soll.

Die Religion ist für alle Klassen des Volkes da, eine religiöse Gemeinschaft verlangt aber für Glauben und Sitte wie für die äußere Gottesverehrung eine objektive Norm, eine höhere Autorität[3]. Wie eine Religionsgemeinschaft ohne äußeren Kultus nicht bestehen kann, so ist es unmöglich, das religiöse Leben ganzer Völker, einer Weltreligion ohne positive Gesetze und lebendige Autorität zu ordnen und im Stand zu erhalten.

Nun ist es nicht zu bestreiten, daß auch im Heidentume das Volk häufig besser war als seine Leiter und die Gebildeten, aber ebensowenig wird man leugnen können, daß dieser Paganismus, der bloß durch Staatsgewalt für das einzelne Volk und Reich geregelt wurde, des Menschen

---

[1] Volkelt, Philosophie der Gegenwart, 1892, 108. Schell, Rel. u. Off. 262. Dies gibt in seiner Art auch Schopenhauer in der Abhandlung über Religion (V 320 ff) zu.

[2] Möhler, Symbolik[6] 81 ff. Weiß, Apologie I[3] 60 ff.

[3] Drey, Apol. I 149 ff 156 ff. Rousseau, Emil 2, 210 ff 232. Spinoza, Theol.-pol. Trakt. 15, 295. Kant, Rel. 147. Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie[3], 1893, 114.

unwürdig war. Das gesamte religiöse Leben der Heiden war und ist unzureichend. Wer damit das religiöse Leben der Juden nach Glaube und Sitte vergleicht, wird einen unerklärlichen Unterschied finden, wenn er nicht die Wirkung der göttlichen Offenbarungstätigkeit im Alten Bunde anerkennen will. Der menschliche Geist und Wille sind nun einmal beschränkt und verwundet, Selbstsucht und Sinnlichkeit haben den Menschen gefangen genommen. Und doch fühlt der Mensch sein Elend, seine Knechtschaft! Nur ein absoluter Intellekt und ein allmächtiger Wille können nicht nur die natürlichen Kenntnisse und Kräfte erweitern und vertiefen, sondern auch ergänzen und erhöhen, den Menschen wieder für den Himmel bestimmen und befähigen und das ganze Geschlecht seinem Ziele entgegenführen. Kein Fortschritt in der Wissenschaft und Kultur wird über diese Kluft hinwegführen, die Offenbarung überflüssig machen. Ein sittliches Gemeinwesen kann nur als ein Volk unter göttlichen Gesetzen gedacht werden[1]. Indem auch die heidnischen Gemeinwesen ihre Religion von der Offenbarung ableiteten, haben sie unwillkürlich hierfür Zeugnis abgelegt. Ist das Gewissen und das Gefühl der Sünde und der Pflicht eine Stimme Gottes im Menschen, so ist das Verlangen nach einem göttlichen Gesetz ein Beweis für die Notwendigkeit der Stimme Gottes außerhalb des Menschen.

20. Das Vatikanum hat die Möglichkeit und Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung gegenüber dem modernen Rationalismus und Naturalismus dogmatisch definiert. Über die Möglichkeit lehrt es: „Wenn jemand behauptet, es sei nicht möglich oder nicht nützlich, daß der Mensch durch göttliche Offenbarung über Gott und die Gott zu erweisende Verehrung belehrt werde, der sei im Banne." „Wenn jemand behauptet, der Mensch könne zu der Erkenntnis und Vollkommenheit, welche die natürliche überragt, nicht göttlicherseits erhoben werden, sondern er könne und müsse aus sich selbst zum Besitze eines jeden Wahren und Guten durch allmählichen Fortschritt endlich gelangen, der sei im Banne." Über die Notwendigkeit aber erklärt die Synode: „Der göttlichen Offenbarung ist es zuzuschreiben, daß das, was in göttlichen Dingen an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist, auch im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechtes von allen leicht, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann. Doch ist nicht aus diesem Grunde die Offenbarung als absolut notwendig zu bezeichnen, sondern weil Gott in seiner unendlichen Güte den Menschen zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt hat, zur Teilnahme nämlich an den göttlichen Gütern, welche die Erkenntniskraft des menschlichen Verstandes durchaus übersteigen; da

[1] Rocholl, Philos. der Gesch. II 584 ff (nach Kant!).

es kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." [1]

Die erstere Notwendigkeit ist eine relative bzw. moralische oder praktische, die zweite eine absolute und physische; denn die geoffenbarte Wahrheit ist nicht bloß der Inbegriff der Vernunftwahrheiten, eine Erweiterung und Verinnerlichung der natürlichen Wahrheiten und Kräfte, sie ist vielmehr außerdem und hauptsächlich eine die Vernunft übersteigende Wahrheit, welche uns ohne die Offenbarung gar nicht erreichbar gewesen wäre, welche aber auch nach der Offenbarung nur dadurch zum heilbringenden Glaubensgegenstand wird, daß die Vernunft durch die göttliche Gnade eine übernatürliche Disposition erhält [2].

21. Der Zweck der Offenbarung ist in erster Linie die Erziehung und Belehrung des Menschen. Diese erstreckt sich aber bloß auf das religiös-sittliche Gebiet und berührt die natürliche Erkenntnis nur insofern, als dieselbe Voraussetzung und Mittel zur religiösen Erkenntnis ist. Zwar könnte man glauben, daß in der Schöpfungsgeschichte, in den Psalmen und in den Weisheitsbüchern der Gesichtspunkt ein weiterer sei. Aber es ist doch nur Schein. Denn die Schöpfung konzentriert sich in der Zurückführung aller sichtbaren Dinge auf Gott und in der Beziehung derselben auf den Menschen. Der Zweck der Sabbatswoche ist unverkennbar. Die Psalmen und die Weisheitsbücher haben aber die Schöpfungsgeschichte zur Voraussetzung und huldigen im übrigen der praktischen Lebensweisheit.

Um so mehr ist aber in der Geschichte der Offenbarung der Fortschritt der religiösen Belehrung und Erleuchtung zu erkennen. Der Grundton ist der unverrückbare Monotheismus, aber während der eine Gott sich immer reicher und tiefer enthüllt, jedem Bedürfnisse des Geistes und Gemütes entgegen-, ja zuvorkommend und von Anfang an das letzte Ziel und die bestimmte Bahn bezeichnend, wird seit Abraham die Verkündigung des Messias vorbereitet. Sie schreitet von Stufe zu Stufe fort, bis in Christus das von Ewigkeit her verborgene Geheimnis enthüllt wurde. Diese Entfaltung ist so deutlich in der heiligen Geschichte verzeichnet, daß es vergebliche Mühe ist, sie daraus wegzukritisieren. Wäre mit Bacon die „göttliche Willkür" als Grund der Offenbarung anzunehmen, so wäre nicht bloß die Unverträglichkeit zwischen Religion und Philosophie die Folge und das göttliche Gesetz mit den „Spielregeln" zu vergleichen, sondern die ganze Geschichte wäre unbegreiflich. Deshalb hat Leibniz die Weisheit

[1] Sess. III, cap. 2, can. 2 3. Pius IX., 9. Dec. 1854. Denzinger, Enchir. 1503 ff. Syllab. 3 6. Vgl. Catechism. rom. prooem. q. 1. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 1; C. Gent. 1, 3 4. Denzinger, Rel. Erk. II 45 ff.

[2] Vgl. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1860, 328 ff. Hettinger, Apol. II 52 ff.

Gottes für die Entwicklung der Religion verteidigt und Lessing diesen Begriff als den eigentlichen Schlüssel zu einer lebensvollen Auffassung nicht bloß des Natur-, sondern auch des Geisteslebens gemacht. Indem er diesen Schlüssel auf die Religionsgeschichte anwendete, wurde ihm dieselbe zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ [1].

22. Zum religiösen Leben gehören nicht bloß die metaphysischen Wahrheiten. Diese erhalten vielmehr erst ihre volle Bedeutung für das Leben durch die sittlichen Wahrheiten oder Gebote. Das Altertum unterscheidet nicht streng zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit. Schon im Paradies begegnen wir einem göttlichen Verbote. Mit Noe, Abraham schließt Gott einen Bund, durch Moses gibt Jahve seine Gebote. Die Predigten der Propheten waren Strafandrohungen wegen der Übertretung des göttlichen Gesetzes, der Untreue gegen Jahve. Jesus selbst hat es als seine Aufgabe bezeichnet, den Willen dessen zu vollbringen, welcher ihn gesandt hatte. Er stellt in der Bergpredigt die Normen für das neue Gesetz auf. Wer nur Herr, Herr sagt, wird nicht ins Himmelreich eingehen. Der Pflicht des Glaubens an das Evangelium und an Christus selbst folgt die Pflicht, das ganze Leben nach dem neuen Gesetz auszugestalten. Was Gott geoffenbart hat, ist der Mensch verpflichtet, im Glauben und Leben aufzunehmen. Christus forderte seine Jünger auf, vollkommen zu werden, wie der Vater vollkommen ist, der im Himmel ist. Indem er sich selbst als den Weg, die Wahrheit und das Leben darstellte, hat er den Seinigen ein lebendiges Vorbild vor Augen gestellt und jenes Ideal verwirklicht, nach dem sich die alten Philosophen und Dichter gesehnt haben. Von nun an besteht das vollkommene Leben in der Nachfolge Christi. „Willst du vollkommen werden“, spricht Jesus zu dem reichen Jünglinge, „so gehe hin und verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und dann komm und folge mir nach“ (Mt 19, 21).

Soll dieses Ziel der Offenbarung erreicht werden, so muß sie auch die Kraft zur Vollführung dessen, was sie fordert, dem Menschen verleihen. Die Offenbarung ist das Gesetz der Weisheit und Kraft, die Gabe des Lebens und der Versöhnung, das Reich der Wahrheit und Gnade [2]. Die Möglichkeit einer solchen Mitteilung wird sich nicht bestreiten lassen, sobald man überhaupt eine Einwirkung Gottes auf den Menschen zugibt. Wer wollte aber diese leugnen, wenn er sieht, welche Wirkungen selbst menschliche Lehre, menschliche Erziehung, menschliches Beispiel auf Geist und

[1] Pfleiderer, Religionsgeschichte I³ (1893) 135.

[2] Schell, Dogm. I 10 ff. Kautzsch, Die bleibende Bedeutung d. A. T., 1902.

Herz ausüben? Wirken in der ganzen Natur die Kräfte durch gegenseitige Anziehung und Abstoßung, warum sollte im geistigen Leben keine Berührung zwischen dem absoluten und relativen, schöpferischen und geschaffenen Geiste stattfinden können? Man preist die genialen Schöpfungen großer Dichter und Künstler als göttliche Eingebungen, weil sie weit über den Horizont des gewöhnlichen Geistes hinausliegen. Sind die sittlichen Werke der Tugend und des Heroismus weniger hoch zu stellen, weniger der göttlichen Einwirkung würdig? Es ist wohl wahr, wir haben es mit einem amphibolischen Ausdrucke zu tun, die göttliche Gnadenwirkung ist tiefer zu fassen. Aber wenn die Seele ein Hauch aus Gottes Mund ist, so muß auch derselbe hauchende Geist die verunreinigte Seele reinigen, läutern, die schwache Seele stärken, die verirrte Seele zurückführen und erleuchten können. Zwar finden wir diese Wirkungen im Alten Testamente weniger. Aber doch ist auch diesem die Gnade nicht fremd. Die „Gerechten" des Alten Bundes sind nicht immer Heilige, aber im Vergleich mit den heidnischen „Heiligen" sind sie entschieden im Vorteile. Ihr Glaube und ihre Treue, ihr Gottvertrauen und ihre Hoffnung in schwierigen Verhältnissen verlangen mehr als eine natürliche Kraft. In der unerschütterlichen Hoffnung auf den verheißenen Erlöser floß ihnen die Kraft des Glaubens und der Tugend zu. Und ihr Glaube wurde ihnen zur Gerechtigkeit angerechnet.

23. Durch Moses ist das Gesetz gegeben, durch Christus die Gnade und Wahrheit. Und welche Früchte zeitigte diese Gnade! Selbst gegenüber dem Alten Testamente war es ein neues Kleid, welches die Jünger anzogen, ein neuer Wein, welchen die alten Schläuche nicht mehr fassen konnten. Siehe, alles ist neu! Das Bild vom alten und neuen Menschen veranschaulichte nicht nur den Heidenchristen des Apostels den Unterschied zwischen dem Stande vor und nach der Bekehrung ziemlich drastisch, sondern auch jetzt noch ist es geeignet, durch die Vergleichung der Segnungen des Christentums in einer langen Reihe von Jahrhunderten mit den heidnischen Völkern den Unterschied zwischen der Kraft des Christentums und der Ohnmacht des Heidentums handgreiflich vor Augen zu stellen. Sollte nicht die ganze Menschheit physisch und geistig zu Grunde gehen, so mußte ein neues Ferment von Gott in sie gelegt werden. Nur durch die Kraft Gottes war es möglich, aus den im Buchstabendienst verlorenen, aber eifrigen Juden und aus den im Abgrunde der Unsittlichkeit versunkenen Heiden wahre Verehrer Gottes im Geiste und in der Wahrheit, Muster der edelsten Sittlichkeit, Bekenner und Märtyrer des Glaubens zu machen. Entweder mußte die Entwicklung der Menschheit in trostlose Verzweiflung und allgemeine Unfähigkeit auslaufen, oder es mußte der alte Sauerteig entfernt und eine Neuschöpfung bewirkt werden. Darin beruht der Sieg

des Christentums, obwohl seine Bekennerzahl auch heute noch den kleineren Teil der Erdbewohner umfaßt. Darin liegt aber auch der Beweis, daß das menschliche Kultur- und Geistesleben unbegreiflich bleibt, wenn nicht in der Religion göttliches Licht und göttliche Kraft geoffenbart worden sind. Das Weltliche, Menschliche ist nicht nur an sich nicht das Absolute, sondern stammt vom unendlichen Gott und wird von ihm natürlich und übernatürlich geleitet und verklärt.

IV. Die Offenbarungsarten.

24. Die Art und Weise der Offenbarungstätigkeit kann nicht durch theoretische Betrachtung, sondern nur durch die historische Wirklichkeit näher bestimmt werden. Denn wenn es der Weisheit und Güte Gottes gefallen hat, auf übernatürlichem Wege sich und die ewigen Beschlüsse seines Willens dem Menschengeschlechte zu offenbaren[1], so ist erst aus der Tatsache wie die Möglichkeit so auch der Modus zu erkennen. Die Alten unterschieden drei Arten der Divination: 1. Die Gottheit spricht selbst zum Menschen, was die Mediziner als eine psychosensorielle Halluzination bezeichnen; 2. sie offenbart sich innerlich, so daß der Wahrsager an seine Inspiration glaubt, was die Mediziner eine psychische Halluzination nennen; 3. der Wille der Gottheit offenbart sich durch äußere Zeichen, die einer Deutung bedürfen[2].

An der Spitze aller göttlichen Offenbarung steht die Schöpfung als die Uroffenbarung, als die natürliche Offenbarung, welche die Voraussetzung für jede andere Offenbarung ist. Hat nun die göttliche Schöpfertätigkeit insofern nie ganz aufgehört, als die Erhaltung des Geschaffenen, die Leitung des durch den freien Willen des Menschen Hervorgerufenen eine besondere göttliche Providenz verlangt, so ist auch die Offenbarung selbst eine Art Fortsetzung der Schöpfung. Denn Gott fördert durch dieses außerordentliche, wunderbare Eingreifen in das Geschaffene den Zweck der Schöpfung, indem er den vernünftigen Menschen mit den Mitteln, sein Ziel zu erreichen, in vollkommener Weise, als übernatürliches Ziel zu erreichen, ausstattet. Daher kann weder ein Widerspruch zwischen beiden bestehen, noch kann die Offenbarung das Geschaffene aufheben, an dem sie vielmehr ihre Tätigkeit ausübt. Diese wird freilich dadurch vorwiegend eine wiederherstellende, verbessernde, daß die Schöpfung, speziell der Mensch als die Krone der Schöpfung, sich nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet.

---

[1] Vatic. Sess. III, cap. 2, can. 3.

[2] Maury, Histoire des religions de la Grèce II (1857) 444.

Dieses Verhältnis der Offenbarung zur Schöpfung bringt es mit sich, daß sich die Offenbarungstätigkeit nach der Natur des geschaffenen Menschengeistes richtet, sowohl nach der Natur des individuellen Menschengeistes, welcher als Organ der Offenbarung zu dienen hat (unmittelbare Offenbarung), als nach der Natur des im Geschlechte wirkenden Geistes, welcher durch eine Reihe von Generationen die Menschheit ihrem endlichen Ziele zuführen soll (mittelbare Offenbarung). Für beide herrscht ja im großen und ganzen dasselbe Gesetz der allmählichen Entwicklung, Ausbildung, des Fortschrittes. Daher wird die Offenbarungstätigkeit sich zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen verschieden äußern. Sie kann sich nie ganz der äußeren Mittel begeben, wenn dieselben auch für den Anfang notwendiger sind als für die weitere Entwicklung, schreitet vom Äußeren zum Inneren fort, verbindet die äußere und innere Führung, läßt sich zur Fassungskraft der Menschen herab[1].

Sie stellt sich im einzelnen und im ganzen als eine göttliche Pädagogik dar, welche die Menschheit höher und höher zu heben und ihrem Ziele zu nähern versteht. Es ist zwar einseitig, wenn Lessing sagt: „Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, das ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlecht. Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht“[2]; aber doch ist dieses Moment auch mit Bezug auf das übernatürliche Ziel des Menschen in der Geschichte der Offenbarung zu beachten. Die Propheten haben ihren Geist häufig durch den Aufenthalt in der Einsamkeit oder am rauschenden Wasser in die rechte Empfänglichkeit zu versetzen gesucht oder haben zu Musik und Gesang ihre Zuflucht genommen oder ihre Bildung in den sog. Prophetenschulen (1 Sm 19, 18 ff) geholt[3]. Selbst bei einzelnen Offenbarungen bedurfte es einer besondern Vorbereitung und großer Anstrengung. Der Geist der Offenbarung wird als Kraft gefühlt (Mich 3, 8. Ez 1, 3; 3, 22; 8, 3; 11, 24; vgl. Is 8, 11. Jr 15, 17). Die Hand Gottes ist schwer über den Propheten, fällt über sie, wird stark in ihnen. Das Gemüt „arbeitet in der tiefsten Erschütterung unter der Last, die Gott ihm (Hoseas) auferlegt, gegen die Sünde seines Volkes zu predigen und ihm die Strafe zu verkündigen“. Die Väter machen darauf aufmerksam, um das eifrige

---

[1] Jo 1, 18; 5, 37 38. 1 Jo 1, 1 ff. Iust., Dial. 7.

[2] Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts I 42. Kuhn, Einl. 119 ff. Drey, Apol. I 163 ff. Weiß, Kant und das Christentum, 1904, 4 ff.

[3] Leitner, Inspiration 29 f 46 f. Öhler, Theologie des A. T. II 186 ff. Eine physiologische Erklärung sucht Schopenhauer (Parerga I 299 327 329 337) zu geben.

Studium der Wahrheit zu befördern. „Wenn die Heiligen mit so großer Beständigkeit des Geistes sich angestrengt haben, die Wahrheit zu erlangen, wäre es da nicht töricht, die Früchte unsäglicher Mühen sich ohne Schwierigkeit aneignen zu wollen!“ [1] Auch das Volk mußte sich auf die Verkündigung des Gesetzes vorbereiten. Die göttliche Providenz erzog die Völker allmählich zum Verständnisse der durch ihre Organe vermittelten Offenbarung. Göttliche und menschliche Tätigkeit durchdringen sich überall (vgl. Sir Kap. 44—50).

25. Die Übermittlung der göttlichen Offenbarung geschieht durch Einwirkung auf die verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes (Vorstellung, Bild, Idee) und setzt wenigstens eine passive Empfänglichkeit voraus. Sie bedient sich oft der individuellen und zeitgeschichtlichen Vorstellungen [2] (z. B. Tiere und Motive für den Tabernakelschmuck, Cherubim bei Ezechiel?), oft entlehnt sie die Form dem engeren Gesichtskreise des Propheten. Schon Ephrem erinnert zum Bundesschluß Gn 15, 9 ff an die Sitte der Chaldäer, mit der Fackel in der Hand zwischen den Körpern der Tiere hindurchzugehen. Mehr auf die Anschauung und Vorstellung sind die religiösen Einrichtungen, Kultformen, Vorbilder, Typen des Alten Testaments berechnet, in welchen ein Abbild gewisser übersinnlicher Wahrheiten oder ein Hinweis auf künftige Offenbarungen gegeben ist. Auch die innere Offenbarung kann durch eine bildliche Form bewirkt werden, indem in Visionen oder Träumen den Organen die zukünftigen Ereignisse bildlich und änigmatisch vorausverkündigt werden. Dies ist namentlich bei der Prophetie im engeren Sinne und bei der Apokalyptik der Fall. Am 12, 6 wird für die Propheten die Vision oder der Traum bestimmt. Micha nennt 3, 6 ff die Vision, die Wahrsagung und die Prophetie (vgl. 1 Sm 28, 6).

Die Träume galten bei allen alten Völkern als etwas Göttliches, bei den Naturvölkern ist dies noch heute der Fall. In Griechenland kam es häufig vor, daß man in den Tempeln schlief und in dem Traume während dieses Schlafes eine göttliche Eingebung erkannte. Cicero unterscheidet eine künstliche und eine kunstlose Mantik. Jene bestand in der Deutung gewisser Zeichen, diese darin, daß man im Traume oder im Zustand der Ekstase göttliche Erleuchtungen zu empfangen glaubte [3]. Auch

[1] Basil., Comm. ad Is. 7. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 342. Dausch, Die Schriftinspiration, 1891, 17 f.

[2] Denzinger, Rel. Erk. II 234 ff 257 ff. Vigouroux, Bibel II 322 360 f. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895, 122 ff. Kugler: Stimmen aus Maria-Laach I (1903) 514 f. Übrigens ist das Wort Cherub (Kirubu?) im Assyrischen noch nicht nachgewiesen. Dagegen Realenzykl. VI[3] 21 f. Keil, Babel- und Bibelfrage 32 ff.

[3] Du Prel, Die Geschichte der Mystik, 1885, 23 ff; Die Entdeckung der Seele II (1895) 73 ff. Schneider, Geisterglaube 474 f.

im Alten Teſtamente und ſelbſt noch in der Vorgeſchichte der Evangelien finden wir die Träume von Gott als Mittel der Offenbarung ſeines Willens benutzt. Doch ſind Träume im Alten Teſtament ſelten, faſt nur von ſolchen berichtet, welche nicht eigentliche Offenbarungsorgane waren. Der Traum gilt als die niedrigſte Offenbarungsſtufe (Gn 15, 12; 20, 3 ff; 28, 12; 31, 11 24; 37, 5. Am 7, 1 4 7; 8, 1. Ez 2, 9 ff. Dn 2, 19 28). Zu den nächtlichen Gottesoffenbarungen, welche der „Elohiſt" mit Vorliebe berichtet, vgl. auch 1 Sm 3, 1 15. 2 Sm 7, 4 17 ff. Es ſcheint auch nichts geeigneter zu ſein, den göttlichen Geiſt auf den menſchlichen einwirken zu laſſen, als jener Zuſtand des Schlafes, in welchem ſich der Geiſt von der Außenwelt zurückgezogen hat und von nichts in ſeiner Betrachtung geſtört wird[1]. Indes ſind Träume oft Schäume (Iſ 29, 7. Prd 5, 2 6. Sir 34, 1—7). Auch die falſchen Propheten beriefen ſich auf Träume (Jr 23, 25 ff). Im ſpäteren Prophetentum verſchwinden ſie faſt ganz. Die Kriterien müſſen alſo erſt anderwärts hergeholt werden.

Dem Traumzuſtande verwandt iſt das ekſtatiſche Schauen. Es iſt in der Theologie gebräuchlich geworden, von der Viſion der Propheten (Seher) als dem Mittel zu reden, durch welches ihnen die Offenbarung = Geſicht, ſelbſt wenn ſie hörten (Am 1, 1. Iſ 2, 1; 6, 1. Hab 1, 1. 1 Sm 3, 15; 5, 10 ff; 9, 9; 12, 17; 28, 6), zu teil wurde, im Unterſchiede zum Worte, durch welches für andere der Glaube vermittelt wird. Dieſe Unterſcheidung iſt durch die Andeutungen der Propheten und Apoſtel ſelbſt veranlaßt, iſt aber nicht exkluſiv zu faſſen. Es iſt namentlich nicht zu vergeſſen, daß die Orientalen auch den inneren Vorgang gern äußerlich ſymboliſierten. Wenn die Propheten ſagen: So ſpricht der Herr, — ſo iſt daraus nicht auf eine Viſion zu ſchließen. Eine eigentliche Viſion des göttlichen Weſens war, wenn ſie überhaupt vorkam, ſehr ſelten. Denn auch bei Moſes und bei der Verzückung des hl. Paulus in den dritten Himmel iſt die Darſtellung nicht notwendig ſo zu verſtehen. Im Altertum ſind ſogar allgemein die Begriffe Dichter und Seher verwandt, ja ſynonym. Wie im Alten Teſtament wird auch im Veda der Dichter der Riſchi als Seher, nicht als Verfaſſer der Gedichte aufgefaßt. Seine Gedichte wurden Gottgegebene oder die Götter ſeine Freunde genannt[2]. Keinesfalls ſind die ekſtatiſchen Zuſtände als Geiſtesabweſenheit zu betrachten.

[1] Theod. Mops. Vgl. Kihn, Theod. v. Mopſ., 1880, 106. Denzinger, Rel. Erk. II 231 254. 1 Kor 14, 14 24. Leitner, Inſpir. 155 ff. Träume bei den Aſſyriern ſ. Tiele, Babyl.-aſſyr. Geſch. II 551 ff.

[2] M. Müller, Natürl. Rel. 220. Gieſebrecht, Die Berufsbegabung der altteſtamentl. Propheten, 1897. Achelis, Die Ekſtaſe, 1902.

26. Zwar haben Philo, Josephus, die Apologeten und viele Väter die Propheten und damit alle Organe der alttestamentlichen Offenbarung als „Organe Gottes" im engeren Sinne bezeichnet[1], deren sich der Heilige Geist wie eines Musikinstrumentes bedient habe, um uns die göttliche Wahrheit mitzuteilen, aber sie haben den Begriff der Vision bei den Propheten einseitig gefaßt und sich der in der heidnischen Mantik gebräuchlichen Ausdrücke bedient. Sie betrachteten die Offenbarung wesentlich ihrer Form nach und glaubten, daß die Propheten zwar nicht notwendig stets im Zustande der Ekstase waren, wenn sie die Offenbarung empfingen, aber wesentlich im Zustand absoluter Rezeptivität[2].

Ihre Ausdrücke sind um so weniger zu pressen, als auch im Altertum dem Enthusiasmus zwar die Manie und Vernunftlosigkeit beigelegt, aber doch nicht das Selbstgefühl oder das verständige Bewußtsein abgesprochen, dem Seher die produktive Selbsttätigkeit, aber nicht die rezeptive aberkannt wurde. Die Seher waren Auserwählte des Volkes. Sie vereinigten in sich „zwei sehr verschiedene Eigenschaften, die Empfänglichkeit für eine Begeisterung, welche den Menschen aus sich heraushebt, und die Klarheit, den Scharfsinn und die kunstmäßige Sicherheit in der Enträtselung und Anwendung der göttlichen Winke, schwärmerische Entzückung und nüchternen Verstand, ein Außersichsein und die höchste Besonnenheit"[3].

Übrigens ist bei Plato der Mantiker der ekstatische Orakelverkündiger, Prophet der nüchterne Ausleger der Orakel des ersteren. In Delphi hieß der Prophet der Interpret der Pythia[4]. Die LXX haben für den wahren Propheten *προφήτης*, *προφητεύω*, für den falschen entweder *ψευδο-προφήτης*, auch wenn der hebräische Text einfach *προφήτης* hat[5], oder *μάντις*, *μαντεύομαι*, *μαντεία* (Nm 23, 23). Prophet ist aber zunächst nicht Vorherverkündiger, sondern Aussprecher des vom göttlichen Geist in ihn Gelegten, zu welcher Funktion eben dies, daß sie mit Bewußtsein und Besonnenheit

---

[1] Tert., De an. 21; Adv. Marc. 4, 22. Athen., Leg. 7 9. (Ps.-)Iust., Coh. 8 37. Theoph., Ad Aut. 2, 9. Hippol., Ant. 2. Clem. Alex., Strom. 1, 17, 803. Denzinger a. a. O. II 169 179 ff. Öhler, Theol. des A. T. II (1873) 175 ff. Leitner a. a. O. 101 ff.

[2] Thom., C. Gent. 1, 6; S. th. 2, 2, q. 171, a. 1c. Merx, Die Prophetie des Joel, 1879, 354 ff. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquin zu Maimonides 75 ff. Delitzsch, Bibl. Psychol. 360 ff.

[3] Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 182 ff, nach Curtius, Altertum und Gegenwart, 1875, 170 ff.

[4] Herod. 8, 36. Plut., De def. orac. 51. Bouché-Leclerq, Hist. de la divin. I (1879) 51 350 ff 372.

[5] Hier., In Ier. 28, 10 15. Delattre, Autour de la Question biblique, 1904, 58 ff.

vollzogen wird, wesentlich gehört. Dagegen hat Philo den Propheten zum Dolmetscher Gottes, der ihm das zu Redende innerlich eingibt, gemacht. Diese göttliche Eingebung empfängt der Prophet im Zustand der Ekstase, in welcher das Bewußtsein ganz zurücktritt, so daß er beinahe zum willenlosen Organe Gottes wird. Die ältesten Väter folgten ihm.

27. Als aber die Montanisten diese Vorstellung ins Extrem steigerten und eine bis zur Bewußtlosigkeit getriebene Ekstase für die Inspiration der göttlichen Wahrheit forderten, da haben die Väter seit Origenes entschieden dagegen Verwahrung eingelegt[1]. Die höhere Erleuchtung der Propheten, die Erhebung ihrer natürlichen Kräfte über das Gebiet des Natürlichen hinaus, nicht die Aufhebung oder Zerstörung sei das Merkmal des Geistes. Gerade darin fand man den Unterschied zwischen der prophetischen Ekstase und der heidnischen Mantie, daß mit dieser eine Art künstlich erregten „göttlichen Wahnsinns" verbunden war, welcher sich in Verzerrungen und Konvulsionen offenbarte, bei jener aber zwar die Sinnentätigkeit zurücktrat oder ganz aufhörte, aber die geistige Tätigkeit um so intensiver wirkte. Die falschen Propheten sind „Rasende" (2 Kg 9, 11. Jr 29, 26. Os 9, 7. Soph 3, 4)[2]. Man wird daher nicht die spätere nüchterne Auffassung nach der früheren überschwenglichen, sondern umgekehrt erklären. Jene „Werkzeuge Gottes" bleiben bestehen, aber es sind vernünftige Werkzeuge. Dadurch wird weder die Inspiration mit den Neuplatonikern zu einer höheren Erkenntnis gestempelt, noch als graduell verschiedene Leitung neben die göttliche Providenz gestellt. Der Zustand der Propheten erscheint als der einer tiefen Selbsteinkehr und Sammlung des Geistes bei vollkommenem Wachen, der verwandt ist mit dem Gebetsverkehr (Jr 32, 16; 42, 4. Hab Kap. 1. Dn 9, 4 ff).

Das Urteil über das Statthaben einer göttlichen Offenbarung und das Verständnis derselben ist beim Traum und bei der Vision notwendig, die Inspiration muß der inneren und äußeren Theophanie zur Seite gehen, aber die Kenntnis des Inhalts braucht nicht eine genaue zu sein. Der hl. Thomas unterscheidet deshalb zwischen den species und dem lumen propheticum intellectuale, auf welche sich das donum prophetiae bezieht. Es ist mit Bezug auf beide eine Erhöhung des menschlichen Erkenntnisvermögens, sowohl hinsichtlich des Urteils, durch Einflößung des lumen intellectuale, als auch hinsichtlich der acceptatio seu repraesentatio, welche sich durch die species vollzieht. Während nicht not-

[1] Zuerst Ps.-Klemens (Homil. 3, 12 ff), dann Miltiades nach Alcibiades (Eus., H. E. 5, 17). Orig., Epiph., Basil., Chrysost., Hieron. u. a. Leitner, Inspir. 114 ff 143 ff 149 ff.

[2] Hier., In Eph. 3, 5; In Nahum praef. Denzinger, Rel. Erk. II 229 ff.

wendig sei, daß derjenige, welcher den Habitus des Glaubens habe, alles zu Glaubende bestimmt erkenne, sei es für den, welcher den Habitus der Prophetie habe, nötig, daß er alles auf die Prophetie Bezügliche erkenne[1]. Dabei ist aber wieder zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden. Bezüglich des letzteren kann man jedenfalls mit Suarez sagen, er sei mitunter evident, mitunter nicht. Eine gewisse Dunkelheit und Fernstellung (Sir 43, 35 f. Jo 16, 12. 1 Kor 8, 12) gibt auch der hl. Thomas zu[2], ja er findet in den Gleichnissen und Dunkelheiten den Zweck, daß die wenigen Offenbarungswahrheiten nur von den Forschern erfaßt, von andern als verborgen verehrt und von den Ungläubigen nicht zerzaust werden könnten.

28. Die höchste und allein ganz sichere Offenbarungsweise ist die durch das eingesprochene Wort (Ps 48, 5; 84, 9. Os 12, 10. Jr 13, 3; 14, 1 14; 15, 16. Ez 2, 8 ff. Is 53, 1. Röm 10, 17), denn „die Worte haben die erste Stelle für die Versinnbildlichung unter den Menschen erhalten", bemerkt der hl. Augustinus. Alle andern Arten der Offenbarung dienen mehr dazu, diese anschaulich zu machen, als eine besondere Offenbarung zu vermitteln. Sie werden erst im Lichte der unmittelbaren Offenbarung durch den Gedanken, das Wort, richtig beurteilt und erkannt. Indem Bilder und Urteil miteinander verbunden werden, bleibt einerseits ein dunkler Hintergrund, während anderseits doch das Verständnis ermöglicht und der Zweck gesichert wird. Zu Moses hat Jahve oft geredet, die Propheten haben die Stimme Gottes vernommen. Jahve versprach dem Moses, einen Propheten (kollektivistisch) gleich ihm zu erwecken, in dessen Mund er seine Worte legen werde; und dieser werde ihnen alles sagen, was er ihm gebieten werde (Dt 18, 18). Jahve befiehlt, den Propheten zu töten, welcher sich vermessen würde, in seinem Namen zu sprechen, was er ihm nicht befohlen habe. Deshalb sagt der hl. Petrus: „Vom Heiligen Geiste getragen redeten die Gottesmänner" (2 Petr 1, 21). Dadurch waren die Propheten und Apostel befähigt, Weisheit zu reden unter den Vollkommenen, nicht Weisheit dieser Welt, sondern Gottes Weisheit im Geheimnisse, die verborgen gewesen, welche Gott vorherbestimmt hat vor den Weltzeiten zu unserer Herrlichkeit (1 Kor 2, 6). Daher gilt hier besonders das Wort des hl. Augustinus: Das Alte Testament liegt offen im Neuen, das Neue ist im Alten verborgen. Denn das Neue Testament ist in hervorragendem Sinn eine Offenbarung durch das Wort, den Logos (Hebr 1, 1).

[1] S. th. 2, 2, q. 171, a. 2; q. 173, a. 2; q. 174, a 2 ad 2; 3. Quaest. disp. de prophet. a. 1 ad 4. Denzinger a. a. O. II 232 ff 242 ff.

[2] S. th. 2, 2, q. 193, a. 4; C. Gent. 4, 1. Leo XIII., Provid. 35. Pesch, Theol. Zeitfr. III (1902) 50 f.

Seit Moses bildet der Geist (Ruach) Gottes das unsichtbare Medium der Offenbarung. Seine Tätigkeit ist aber bei der Offenbarungsinspiration enger zu fassen als bei der Schriftinspiration, insofern er auch die Worte einspricht und absolut übernatürliche Wahrheiten mitteilt. Bei den Nachfolgern der Propheten vermitteln Engel die Offenbarung. Ezechiel schaut noch Gott selbst, hat aber doch einen Engel zum Dolmetscher (40, 3 ff). Zacharias verkehrt nur mit Engeln. Is 40, 6 wird eine Engelstimme erwähnt. 1 Chr 21, 18 vermittelt der Engel die Offenbarung an Gad (vgl. dagegen 2 Sm 24, 16—18). Mit Malachias hört die Offenbarung auf, weil der Zweck erreicht ist.

29. Man hat in neuerer Zeit von gläubiger (Ontologismus) und rationalistischer Seite weder die äußere noch die innere Offenbarung im engeren Sinne gelten lassen wollen. Nur die inneren geistigen Offenbarungen, d. i. die göttlichen Erleuchtungen des religiösen Subjekts, sollen die Inspiration erklären. Sehen und Hören des Ekstatikers sollen nur Reflexion der inneren Erregung des Propheten sein (Am 7, 1 ff), die Form der prophetischen Offenbarung der Psychologie angehören (Am 8, 1 f. Jr 1, 11 12). Die prophetische Inspiration bedeute für die hebräische und überhaupt antike Vorstellung nichts Einzigartiges, denn alles komme von Gott[1]. Aber so sehr man die Bedeutung anerkennt, welche die geistigen Erleuchtungen religiös gesinnter Persönlichkeiten für die Stiftung und reinigende Reform religiöser Gemeinschaften erlangt haben, so reicht sie doch nicht aus, die Tatsache der Religion als einer das Menschenleben bestimmenden Institution einzuführen und zu erhalten. Am wenigsten ist dies möglich bei der absoluten Religion des Christentums. Diese konnte nur durch die geschichtliche Selbstmanifestation des absoluten Objekts der Religion ins menschliche Dasein eingeführt werden. Nur indem sich das Unendliche mit dem Endlichen verband und die Offenbarung Gottes als Hervorgang des Heiles aus der Tiefe der Gottheit, als Geburt des Ewigen aus dem Schoße der Zeit, als Lichtaufgang des ewigen himmlischen Tages im irdischen Zeitbewußtsein gefaßt wird, vermag sich das Christentum als eine absolute göttliche Institution für das Heil der gesamten Menschheit zu erweisen.

Hält es schon schwer, die tiefe Auffassung der Propheten aus ihrer eigenen Einsicht nach Art der Dichter auch nur begreiflich zu machen, ihr tiefreligiöses Gefühl und hohes sittliches Wesen als Grund der Offenbarung zu erklären, so ist es vollends unmöglich, diese Deutung auf Christus

---

[1] Vgl. Spinoza, Theol.-pol. Trakt. 2, 57 ff. Loisy, Autour d'un petit livre, 1903, 195 ff.

anzuwenden. Vergeblich hat man Mt 11, 27. Lk 10, 22 ſo zu deuten geſucht. Es wäre vor allem zu erklären, wie es kam, daß den Propheten zuerſt das in der Welt der Perſönlichkeiten herrſchende Geſetz einer ſittlichen Weltordnung aufging, durch deren zwingende Notwendigkeit ſie ſich derart beſtimmt und beherrſcht wußten, daß ſie es als ein außer ihnen Seiendes auffaßten und in Jahves Namen redeten und handelten, während die großartige Metamorphoſe in den griechiſchen Philoſophenſchulen erſt drittehalb Jahrhunderte oder noch ſpäter eintrat und trotzdem weit hinter dem Prophetismus zurückblieb. Die Propheten mit ihrem lautern ſittlichen Bewußtſein haben die erhabenſte Vorſtellung von Gott gehabt, haben ſich nachdrücklich auf die Offenbarung Gottes im ſtrengen Sinne berufen, den geoffenbarten Willen Gottes ſelbſt mit Gefahr des eigenen Lebens den halsſtarrigen Juden verkündigt. Wer wollte dieſe Erſcheinung als grobe Täuſchung über die Art der göttlichen Einſprechung gelten laſſen? Und wie ſteht es bei Chriſtus? Wie oft und energiſch beruft er ſich auf ſeine Sendung vom Vater, ſein Schauen des Vaters, ſein Sohnesverhältnis zum Vater! Man würde der ganzen Heiligen Schrift Gewalt antun, wenn man das, was ſie unzweideutig als Offenbarung einführt, lediglich auf den allgemeinen göttlichen Einfluß und nicht auf die ſpezielle göttliche Eingebung zurückführen wollte.

§ 16.
Die Weisſagung.

Cicero über die Weisſagungen. Allgemeiner Glaube an dieſelben. — Prophetentum des Alten Teſtaments. Bedeutung des Wortes. Der Prophet iſt Prediger der Wahrheit. — Verkündigung des Zukünftigen. Die meſſianiſche Weisſagung. — Die Prophetie iſt eine Gabe Gottes. — Die Inſpiration der Propheten. — Schwierigkeit der Erklärung der Weisſagungen. Mangel der Zeitunterſcheidung. — Die Weisſagungen bilden ein zuſammenhängendes Syſtem. — Mißverſtändnis der Juden. — Weisſagungsbeweis in den Evangelien. — Weisſagungen des Herrn. — Sie ſind im Lichte der göttlichen Vorſehung zu betrachten. — Allegoriſche Auslegung. — Der leidende Meſſias. — Die rationaliſtiſche Exegeſe. — Die Väter.

1. Cicero legt ſeinem Bruder Quintus über die Weisſagungen die Worte in den Mund: „Meines Wiſſens gibt es kein ſo hochgebildetes und aufgeklärtes, kein in ſo hohem Grade verwildertes und rohes Volk, bei dem nicht der Glaube herrſchend wäre, es gebe Andeutungen und Vorzeichen der Zukunft und zugleich Menſchen, die dieſelben zu verſtehen und zu erklären wüßten.“ „Es gibt auch in den Barbarenvölkern ein Ahnungs- und Weisſagungsvermögen.“ Der Stoiker Balbus ſieht darin einen Vorzug des Menſchen vor den Tieren. „Wenn vielleicht das einzelne keinen

Eindruck auf euch macht, so muß doch alles insgesamt in seiner Verbindung miteinander einen solchen machen." Die neuere Ethnographie hat dem Quintus durchaus recht gegeben. Mit der allgemeinen Tatsache der Religion ist auch der allgemeine Glaube an die Möglichkeit der Voraussage zukünftiger Dinge verbunden; nicht weniger der Glaube, daß die Weissagung durch gewisse Menschen vermittelt werde, welche weniger auf künstliche Weise nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung, als durch eine „Art von Gemütsbewegung oder aus einer von ihrem Willen unabhängigen und freien Bewegung das Künftige vorausahnen", „mit dem Wesen der Gottheit in Beziehung gesetzt werden, von deren Natur ... unsere Seelen gleichsam vereinzelte Tropfen und Ausflüsse sind", „und durch die Verwandtschaft der Menschenseele mit dem überall waltenden göttlichen Lebensgeiste" zur Weissagung befähigt werden.

Quintus dachte hierbei vor allem an die das griechische Religionswesen beherrschenden Orakel, in welchen er durch göttliche Begeisterung bewirkte Aussprüche anerkennt. Die Römer hatten den Hang zur Divination vom tuskischen Stamme, welcher stark auf die ältesten römischen Staatseinrichtungen und so auf das ganze römische Leben eingewirkt hatte, geerbt. Heutzutage findet man bei den Wilden im Schamanen- und Zauberwesen ähnliche Einrichtungen. Denn auch bei diesen wird die religiöse Begeisterung künstlich hervorgerufen, um die göttliche Kundgebung zu ermöglichen. Beide Erscheinungen können aber nur für den allgemeinen Zug des menschlichen Herzens, von dem Tertullian sagt, es sei kein Mensch, der nicht mitunter die Seherkraft seiner Seele fühle, angeführt werden. Der Mißbrauch hat den natürlichen Kern vernichtet. Sokrates, Plato, die Tragiker glaubten noch fest an den Willen der Götter in den Aussprüchen der Orakel und hielten die Seele selbst, weil sie göttlichen Ursprungs sei, für prophetisch, aber viele Griechen hatten den Glauben daran bereits verloren. Doch fristete Delphi seine Existenz bis ins 4. Jahrhundert hinein. Cicero selbst glaubte nicht an das Vorauswissen des Zukünftigen und hat den bekannten spöttischen Satz über die Haruspices der Nachwelt überliefert. Der gläubige Plutarch vergleicht die Weissagungskraft mit einer unbeschriebenen Tafel, die unvernünftig und bestimmungslos, aber gewisser Empfindungen und Vorgefühle fähig sei und sich daher an die Zukunft halte, indem sie durch eine Mischung und Strömung des Körpers aus der Gegenwart heraustrete und eine Veränderung bewirke, welche man Begeisterung nenne[1].

---

[1] Cic., De divin. 1, 1 23; De nat. Dei 1, 26; 2, 65. Plut., De orac. 40. Zeller, Gesch. III[3] 2, 194 ff 630 f. Schultze, Untergang I 305 ff. Lasaulx,

Die Väter haben zwar den Orakeln nicht alle Bedeutung abgesprochen, aber dämonischen Einfluß, der von der Verehrung des wahren Gottes abwendig machen wollte, erkennen zu müssen geglaubt. Doch stellen sie auch die Alternative, daß dieselben entweder bedeutungslos[1] oder dämonisch seien (Tatian). Sicher offenbart sich in dem gewaltigen Einfluß des Orakels zu Delphi eine dämonische Macht wie im ganzen Heidentum, aber das Verlangen und der Glaube der Menschen kamen ihr entgegen. Der Wahn, daß alle alten Völker predigende, wunderwirkende und weissagende Propheten gehabt haben wollen, „ist nicht bloß aus dem dämonischen Element im Heidentum zu erklären und hätte eine solche Verbreitung nicht finden können, wenn ihm nicht geschichtliche Tatsachen zu Grunde lägen“[2]. In dem Aufhören der Orakel nach der Erscheinung Christi erkennen die Väter einen Sieg des Christentums über den Dämonismus des Heidentums. Der Synkretismus der späteren Kaiserzeit und der Neuplatonismus haben den Versuch gemacht, die Divination in Verbindung mit der Theurgie zur Restauration des verkommenen Heidentums zu verwenden[3].

2. Über diesen allgemeinen Glauben der alten Welt an die Möglichkeit der Vorausſage der Zukunft durch göttliche Eingebung erhebt sich aber das *Prophetentum* des Alten Testaments wie eine gewaltige Eiche über das struppige Gebüsch, wie die Wahrheit über die Lüge. Nicht nur bestanden seit Samuel eigene Schulen (?), in welchen die Heiligen Israels, die Nebiim vorbereitet wurden, sondern es wurden auch einzelne Männer vom Haus, vom Pfluge, von der Herde hinweg durch Gott unmittelbar berufen, um das Amt eines Propheten auszuüben. Das Wort *Prophet* bezeichnet seiner Etymologie nach denjenigen, welcher etwas für einen, anstatt eines andern vorträgt, verkündigt. Es wird bei den Griechen seit Äschylus, Herodot und Pindar für den Dolmetscher der von den Göttern oder Wahrsagern gegebenen Orakelsprüche oder anderer geheimer Dinge gebraucht. In den LXX ist es die Übersetzung des hebräischen *Nabi* (nabâ = sich hervor-

---

Das Pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona, 1840; Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern, 1858. L. *Schmidt*, Die Ethik der alten Griechen II (1882) 61 ff. Theol. Quartalschr. 1867, 377 ff. *Stützle*, Das griechische Orakelwesen und besonders die Orakelstätten Dodona und Delphi, 1887/1891 (dämonisch); Sibyllen und Sibyllinen, 1904. *Bouché-Leclerq*, Histoire de la divination dans l'antiquité, 1879/1882.

[1] M. *Felix*, Oct. 7. *Orig.*, C. Cels. 8, 45. *Eus.*, Praep. ev. 1, 4; 5, 21. *Clem. Alex.*, Coh. 2. *Greg. Naz.*, Or. 39, 5. *Theodor.*, Graec. aff. cur. S. 10. *Aug.*, De divinatione daemonum (*Migne*, Patr. lat. XL 582 ff). *Teichmüller*, Religionsphilos. 161 ff. *Friedländer*, Röm. Sittengesch. III[6] 555 ff.

[2] *Kaulen*, Einleitung 295. *Denzinger*, Rel. Erk. II 402 ff.

[3] *Kellner*, Hellenismus 199 ff 253 ff 393 ff.

drängen, etwas verlautbaren [?]), welcher der Verkündiger der göttlichen Offenbarungen und des göttlichen Willens ist (Gn 20, 7. Ex 7, 1. Nm 13, 2. 1 Kg 22, 7). Der ältere Name Seher (roeh, 1 Sm 9, 9 ff), dem auch das spätere Chosch entspricht (1 Chr 21, 9; vgl. Am 7, 12 14. 1 Chr 29, 29 stehen alle drei nebeneinander), weist auf das Schauen dessen hin, was der Prophet zu verkünden hat, auf das geistige Schauen in Gott, welcher den Propheten in seine Geheimnisse einweiht, das sonst den Menschen Verborgene kundtut, auf daß er ein Theologos werde, welcher aus Gott redet, weil er Gott geschaut hat und von Gott angeredet wurde[1]. Schon Philo bemerkt, daß die Prophetie sich nicht bloß auf die Vorausbestimmung der Zukunft erstrecke, sondern auch auf die Erkenntnis aller erhabenen, göttlichen, den gewöhnlichen Menschen verborgenen Dinge. Die Propheten haben ihren Namen von ihrem Amt, vorauszusagen[2].

Wesentlich ist aber in beiden Fällen, daß die Propheten auf Grund göttlicher Offenbarung und in göttlichem Auftrage reden (2 Petr 1, 20 f; vgl. Richt 3, 10). In diesem Sinne wird die Erklärung des Wortes von Gott selbst gegeben. „Ich habe dich dem Pharao als Gott gesetzt (d. h. mit göttlicher Macht und Vollmacht ausgerüstet), und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet (Sprecher) sein" (Ex 7, 1; vgl. Jr 15, 19). Insofern heißen auch die Patriarchen Propheten (Gn 20, 7. Ps 105, 15) und ist Moses selbst Prophet, der größte Prophet. Das Prophetentum gilt als ein regelmäßiges, nicht als ein außergewöhnliches Mittel für den Verkehr Gottes mit seinem Volke. Denn wenn der Herr zu Moses spricht: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, gleich dir, und meine Worte in seinen Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm gebiete" (Dt 18, 18), und daran die Warnung vor falschen Propheten knüpft, so hat er das Prophetentum als eine bleibende Institution bezeichnet und eine doppelte Eigenschaft des Propheten festgestellt. Der Prophet muß von Gott erweckt sein, den Auftrag haben und das reden, was ihm Gott geoffenbart hat[3].

Dieselbe Bedeutung hat das Wort im Neuen Testament. Der Prophet erhält von Gott ein Charisma, um dasselbe zur Erbauung und Tröstung der Gemeinde anzuwenden (1 Kor 14, 32. Apg 13, 1; 15, 32). Offenbarung und Prophetie gehören zusammen. Eine Weissagung ohne empfangene Offenbarung gibt es nicht. Offenbarung und Prophetie sind Wir-

[1] Knabenbauer, Isaias 1 ff. Krätzschmar, Prophet u. Seher im alten Israel, 1901. König (Die Babel-Bibel-Frage 12 ff) gegen die Gleichstellung der Prophetie mit der babylonischen Wahrsagerei und Politik.

[2] Tert., Apol. 18.

[3] Denzinger, Rel. Erk. II 402. Sellin, Beiträge II 1, 122 ff.

kungen des göttlichen Geistes (1 Kor 12, 10). Der Prophet reist umher, um das Wort Gottes zu verkünden (Mt 10, 41; 23, 34), und wird deshalb mit den Aposteln zusammengestellt (Lk 11, 49. 1 Kor 12, 28. Eph 2, 20; 3, 5; 4, 11). Das Neue Testament kennt aber auch die Propheten des Alten Testaments und betrachtet sie als Organe der göttlichen Offenbarung (Hebr 1, 1), als vom göttlichen Geiste getriebene Gottesmänner, welche als Boten Gottes den Menschen verkünden, was ihnen inspiriert worden ist (2 Petr 1, 21).

3. Es liegt aber sowohl im biblischen als im außerbiblischen Begriffe des Propheten noch ein weiteres Moment, das sich leicht aus dem Gesagten ableiten läßt und allmählich zum Haupt- oder einzigen Moment geworden ist. Die Propheten des Alten Bundes waren nicht bloß die Organe des lebendigen Gottes, um, von ihm erleuchtet und ausgerüstet, das Volk Israel im Kampfe für Jahve zu begeistern[1], den vielfach verdunkelten Glauben an den einen wahren Gott wiederherzustellen und das sittliche Bewußtsein zu läutern und zu verschärfen, sondern sie mußten in den Strafandrohungen an das Volk auch auf zukünftige Ereignisse hinweisen. Sie *sagten die Zukunft voraus, weissagten* (wizac = sehend, in die Zukunft sehend, wizaco = ein aus übernatürlicher Eingebung Vorausagender), verkündigten Unheil und Mißgeschick, um das Volk zur Besserung zu bewegen. Sie schilderten dem betörten Volke oft in sehr anschaulichen Bildern all das Elend, welches über dasselbe hereinbrechen werde, wenn es der mahnenden Stimme kein Gehör schenke. Weil das politische und religiöse Leben eng verbunden war, so bezogen sich diese Drohungen in der Regel auf die Heimsuchungen durch Krieg und Hungersnot. Deshalb verband sich mit der Idee des Sehers die Idee des Unglücksboten. „Gaben Seher je Wonne kund? Die vieljährige Seherkunst aller, die ja der Geist der Götter trieb, enthüllte nur Schrecken und jammervolles Los", bemerkt Äschylus im Agamemnon (V. 1127). Doch machten die biblischen Propheten eine Ausnahme. Selten haben sie Drohungen ausgesprochen, ohne daß sie wenigstens einen Hoffnungsstrahl in die trostlose Zukunft geworfen hätten. Stets lassen sie wieder durchblicken, daß Gott sein Volk nicht immer von sich stößt. Wenn das Volk durch das Unglück geläutert sein wird, so wird Gott ihm seine Hand wieder zuwenden. Es ist willkürlich, alle diese zahlreichen Heilsweissagungen als Einschübe späterer Zeit und Denkart auszuscheiden.

[1] *Wellhausen*, Isr. u. jüd. Gesch. 115: „Sie erscheinen als Sturmboten, wenn ein geschichtliches Gewitter aufzieht"; 117: „Sie sind die Begründer der Religion des Gesetzes, nicht die Vorläufer des Evangeliums. In den messianischen Weissagungen besteht ihre Bedeutung nicht"; 154: Messianischer Charakter der Weissagung zuerst bei Ezechiel.

Daraus geht ſchon hervor, daß die Weisſagung nicht die auf göttlicher Offenbarung beruhende Vorherſagung irgend eines zufälligen Ereigniſſes war. Schon die heidniſche Mantik war nicht bloß Befriedigung des Fürwitzes, ſondern beruhte auf dem unvertilgbaren Bedürfnis des menſchlichen Geiſtes, ſich mit der Gottheit in lebendiger Gemeinſchaft zu wiſſen und einen fortwährenden Verkehr mit derſelben zu unterhalten. Sie ſollte dem Menſchen für alle wichtigen Fälle ſeines Lebens den göttlichen Willen und Rat zu erkennen geben. Wer nicht im Zweifel über den Weg iſt, den er zur Erreichung ſeines Zieles einſchlagen muß, hat keinen Anlaß, den Rat der Götter einzuholen. Wenn dies tatſächlich auch nicht geſchah, ſo erfüllten die Orakel doch eine Kulturaufgabe, indem ſie den Glauben an die göttliche Providenz aufrecht erhielten und den göttlichen Willen als Norm für das menſchliche Handeln aufſtellten. Eine ſolche Erklärung des göttlichen Willens, die das Heidentum vergeblich bei ſeiner Mantik ſuchte, hat das prophetiſche Wort in Wirklichkeit gewährt. Zwar wurden namentlich in der früheren Zeit auch Fragen über einzelne Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens vorgelegt (1 Sm 9, 6 ff. 1 Kg 4, 1 ff; 2 Kg 1, 3), aber ſtets wurde dabei das allgemeine Streben nach Kenntnis des göttlichen Willens vorausgeſetzt (1 Sm 28, 6. 1 Kg 14, 6—16. Ez 14, 1—20) und das Ziel der Heilszukunft im Auge behalten. Auch wenn die Wahrſager mit den Propheten zuſammengeſtellt werden (Iſ 3, 2. Mich 3, 6 7. Jr 27, 9; 29, 8. Ez 22, 28), ſo iſt der Gegenſatz zu irreführenden Propheten zu beachten. Die Weisſagung ſteht im Dienſte des göttlichen Reiches und bezweckt das religiöſe Wohl des Volkes[1]. Vom wahren Propheten wird kein Lohn angenommen (2 Kg 5, 20—27).

Insbeſondere iſt es aber eine Weisſagung, welche den Grundton aller Vorausſagungen bildete und der ſicherſte Anker der israelitiſchen Hoffnungen in aller Not war, die meſſianiſche Weisſagung. Sie iſt es, welche dem Prophetentum den Charakter aufgedrückt, das Prophetentum auch für das Neue Teſtament zur größten Bedeutung erhoben hat. Die Propheten haben vom Meſſias geweisſagt, die künftige meſſianiſche Herrlichkeit vorausgeſagt. Die Vollendung des göttlichen Reiches iſt das letzte Ziel aller Prophetie. Gn 49, 1 wird die Anſiedlung der Stämme im Gelobten Lande, Dt 4, 30 die Wiederherſtellung Israels vorausgeſagt, aber gewöhnlich wird die Vollendung des Heiles geweisſagt (Oſ 3, 5. Am 9, 8—15. Iſ 2, 2. Mich 4, 1. Jr 48, 47. Ez 36, 16). Schuld, Gericht und Erlöſung bilden die drei Momente, welche den Gang der Weisſagung vor-

[1] Öhler, Theologie des A. T. II 199 ff. Sellin, Beiträge I 116 ff; II 1, 193 ff 204 ff 341 ff. Schultz, Theologie des A. T. 254 ff.

zeichnen. Das Gericht erweitert ſich gewöhnlich zum Endgericht, die nächſtliegende Errettung fällt mit der Heilsvollendung zuſammen, der Sieg Israels iſt mit dem Kommen des Meſſias vollendet. In allem ſchaut die Prophetie das Kommen des ſein Reich vollendenden Weltrichters und Weltretters.

Deshalb ſind die Gottesmänner vom Standpunkte des Neuen Teſtaments aus vor allem Propheten. Denn im Neuen Bunde ſind ihre Vorausſagen in Erfüllung gegangen[1]. Im Neuen Bunde fällt dieſes Moment weg. Die Vorausſage konnte ſich nur auf einzelne Ereigniſſe beziehen (Apg 11, 28; 21, 10 ff). Nur der Herr ſelbſt und die Apoſtel können in gewiſſem Sinne auch nach dieſer Seite mit den Propheten des Alten Teſtaments verglichen werden, da Jeſus die Geſchichte des meſſianiſchen Reiches bis zu ſeinem glorreichen Abſchluſſe vorausgeſagt hat. Der hl. Johannes wurde einer beſondern Prophetie gewürdigt (Offb 1, 3), und der hl. Paulus hat das fernere Schickſal des ungläubigen israelitiſchen Volkes in großartiger geſchichtlicher Perſpektive vorausgezeichnet (Röm 11, 25 ff).

4. Iſt es dem Menſchen ſchon ſchwer, die gewöhnlichſten Ereigniſſe in der Natur und Geſchichte mit einiger Sicherheit vorauszuſagen, ſo iſt es ohne göttliche Eingebung unmöglich, den in Gottes Ratſchluſſe von Ewigkeit her verborgenen Heilsplan auch nur zu ahnen, geſchweige denn einigermaßen zu zeichnen. Auf Jahrhunderte und Jahrtauſende hinaus kann auch der genialſte Geiſt nichts ahnen. Wie wenig iſt es bis jetzt gelungen, die Ereigniſſe der Natur vorauszuverkündigen! Großartig iſt es gewiß, daß man Sonnen- und Mondfinſterniſſe, alle Himmelsbewegungen vorausberechnen kann. Ebenſo großartig iſt es, daß man nach den Naturgeſetzen beſtimmen kann, was unter gewiſſen Bedingungen geſchehen oder nicht geſchehen wird. Aber wie unſicher wird hier bereits die Vorausſage! Die ganze Meteorologie liegt noch in den Windeln. Wie ſteht es aber erſt mit der Geſchichte? Wer wollte ſich der Hoffnung hingeben, daß es je gelingen werde, den Gang derſelben vorauszuſagen? Wer alſo für die ferne Zukunft Ereigniſſe, welche in der Gegenwart gar keinen zureichenden Grund haben und von dem freien Willen des Menſchen wenigſtens mitbedingt ſind, gewiß und beſtimmt vorausſagen kann, der muß ſeine Weisheit von demjenigen haben, welcher ebenſo Herz und Nieren erforſcht, als die Geſchicke der Menſchheit vorausbeſtimmt und leitet, vor dem Vergangenheit und Zukunft gleich gegenwärtig ſind.

[1] Mt 2, 5 f; 22, 41 f. Lk 24, 25—27. Jo 12, 40 f; 8, 56. Apg 2, 25 ff; 8, 28 ff; 17, 11. 2 Petr 1, 19. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII 1390 ff. Hühn, Die meſſianiſchen Weisſagungen, 1900.

„Denn es ist ein Kennzeichen der Gottheit, die zukünftigen Dinge so vorauszusagen, daß die Voraussage die menschliche Natur übersteigt und durch die Erfüllung bewiesen wird, daß der göttliche Geist dieses vorausverkündigt hat.“[1] Gott und Weissagung sind gegenseitig. Wo Weissagung ist, müssen Götter sein; wo Götter sind, muß es eine Weissagung geben[2]. Wo der wahre Gott ist, muß eine sichere Weissagung zu finden sein. An dem Unvermögen, Zukünftiges vorauszusagen, geben die Götzen zu erkennen, daß sie keine Götter sind (Is 41, 23; 43, 10 12; 44, 7 f; 46, 9 f; 48, 3 ff), an der Voraussage des Zukünftigen sollen die Juden die Erhabenheit ihres Gottes wahrnehmen. „Denn ich bin Gott, und nicht ist sonst ein Gott und keiner mir gleich; der ich verkünde von Anbeginn das Späteste und von Urzeit an, was noch nicht geschehen ist“ (46, 9 ff). „Arglistig ist das Herz, mehr denn alles, und unerforschlich, wer mag es kennen? Ich bin es, der Herr, der ich ergründe das Herz und prüfe die Nieren“ (Jr 17, 9 10). Deshalb galt die genaue Erfüllung der Vorhersage als Merkmal des wahren, von Gott gesandten Propheten (Dt 18, 22. Is 40, 8 ff; 41, 21 ff; 42, 9; 43, 9 ff; 44, 25 f; 48, 3 ff). Das Prophetentum ist die größte und eigentümlichste unter den Erscheinungen, durch welche sich die Offenbarungsreligion allen andern gegenüberstellt.

5. Den inneren Vorgang der übernatürlichen Offenbarung an die Propheten nennt man im weiteren Sinne Inspiration. Die Propheten sind göttlich inspiriert. Die Weissagungen sind aber in den Schriften der Propheten niedergelegt und können von der Nachwelt kontrolliert werden. Die Apologeten haben einen Wert darauf gelegt, daß diese Schriften sich noch in den Händen der Juden befanden. Denn nichts kann ein besserer Beweis für die Richtigkeit einer Rede sein als die Erfüllung einer bestimmten, genauen Voraussage geschichtlicher Ereignisse. Nichtsdestoweniger ist aber dieses Kriterium der Weissagung auch für die Späteren nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Es war bei den Alten sprichwörtlich, daß die Orakel sich durch eine Zweideutigkeit auszeichneten, welche den Befrager nachher ebenso klug ließ, als er zuvor war. Bemerkt doch Cicero, man habe es in der Zusammenstellung der Sprüche klugerweise so angestellt, daß, was immer sich ereignen mochte, als vorausgesagt gelten konnte[3]. Er wundert sich, daß überhaupt noch jemand an sie glaube. Eusebius bemerkt, daß man nur die zufälligen Treffer aufzeichne, die Nieten nicht.

---

[1] Orig., C. Cels. 6, 10. [2] Cic., De div. 1, 5 10.

[3] De div. 2, 54. Plutarch., Pythag. orac. 21. Eus., Praep. ev. 4, 1 ff; 5, 22. Theodor., Graec. aff. cur. S. 10.

Solchen vieldeutigen Orakeln gegenüber ist nun zunächst die wahre Weissagung schon der Form nach leicht zu unterscheiden. Es ist dabei weniger auf die Strafandrohungen, welche in der Regel ethisch bedingt waren und deshalb nicht immer erfüllt wurden, als auf die messianischen Weissagungen zu verweisen, welche doch alle *ein* bestimmtes Objekt in der Zukunft zum Ziele hatten. Dennoch blieben auch bei diesen nicht wenige Schwierigkeiten übrig. Denn einmal beachteten die Propheten, weil ihnen die Weissagung in der Anschauung gegeben war, die *Zeitunterschiede* nicht. Nahe und ferne Zukunft reihten sich unmittelbar an die Gegenwart an. Die Weissagungen wurden sogar dadurch viel wirksamer für die Zeit der Propheten und für eine Reihe von Generationen vor der Erfüllung. Sodann schauten sie die Verwirklichung des Inhaltes immer in einzelnen in sich abgeschlossenen Ereignissen, so daß die zeitliche Entwicklung in der Erfüllung gleichsam verschwand. Endlich brachte es die Form des Schauens mit sich, daß der Inhalt in die Sphäre des schauenden Subjekts herabgezogen und mit den Schranken der besondern Zeitverhältnisse und der individuellen Eigentümlichkeiten der Propheten behaftet wurde. Wie weit die Propheten selbst die Hülle erkannten, kann im einzelnen nicht ausgemacht werden[1].

Dadurch haben die biblischen Weissagungen viele Dunkelheiten und Rätsel nach *Form* und *Inhalt* erhalten, die erst im Lichte der Erfüllung eine klare und befriedigende Lösung finden. Auch diese Eigentümlichkeit ist in dem Zwecke der Weissagung begründet. Es mußte die Zukunft unter einer Hülle in symbolischer Sprache vorausverkündigt werden, wenn die moralische Wirkung für alle erzielt oder doch möglich gemacht werden sollte. So wird der große Gerichtstag mit den Schrecknissen des Erdbebens, des Gewitters, der Überschwemmung geschildert. Die große Rettung lehnt sich an die Schilderung des Zuges aus Ägypten, an die Befreiung von Assur oder Babylon an. Den Messias schmückt die Herrlichkeit der salomonischen Regierung. Zahlen und Namen sind damit verbunden, aber allgemeine, runde Zahlen, welche erst der Erklärung bedürfen.

6. Wegen des doppelten Zweckes für die *Gegenwart* und die *Zukunft* haben die Propheten das, was für ihre Zuhörer zur unmittelbaren Besserung dienen sollte, nach dem Willen Gottes ohne Dunkelheit vorgetragen; das aber haben sie in die Hülle von Rätseln, Allegorien, dunklen Reden, Gleichnissen oder Sprichwörtern eingekleidet, was einen

[1] Thom., S. th. 1, 2, q. 174, a. 2 ad 3. Öhler, Theol. d. A. T. II 203 ff. Schultz, Theologie 260 ff. Holzhey, Schöpfung, 1902, 50. Cornely, Introductio in libros sacros II 1 (1887), 295 ff. Ottiger, Theol. fundam. 238 ff.

tieferen, verborgenen Sinn hat, haben es der Faſſungskraft des Volkes nicht angepaßt, auf daß diejenigen, welche die Mühe nicht ſcheuen, ſondern um der Tugend und Wahrheit willen alles auf ſich nehmen, durch Forſchen es herausfinden und zu dem Zweck, welchen die Vernunft vorſchreibt, verwenden, meint Origenes. Der hl. Chryſoſtomus hat über die Dunkelheit der Prophetien zwei Homilien gehalten. In einer derſelben ſagt er: „Rätſeln glichen die prophetiſchen Reden, und viele Schwierigkeit findet ſich im Alten Teſtament, und ſchwerbegreiflich ſind die Bücher, das Neue Teſtament aber iſt klarer und leichter.“ [1] „Nur jene Teile ſind im Schattenumriß gegeben, durch welche wir erkennen können, daß ſie durch Chriſtus erfüllt ſind.“

Irenäus bemerkt: „Jede Prophetie iſt, bevor ſie erfüllt iſt, für die Menſchen rätſelhaft und zweideutig. Wenn aber die Zeit gekommen iſt und das Vorausgeſagte erfüllt worden iſt, dann haben die Prophetien eine klare und ſichere Erklärung.“ Tertullian handelt im dritten Buche gegen Marcion von den Weisſagungen. Er ſtellt zwei Grundſätze auf: Daß die Propheten das Zukünftige als Gegenwärtiges ſchildern und daß vieles figürlich und allegoriſch zu deuten ſei. Die Quelle der jüdiſchen Feindſchaft gegen Chriſtus ſei die Unkenntnis davon, daß zwei Zuſtände Chriſti, ein Demuts- und ein Herrlichkeitszuſtand, von den Propheten verkündet worden ſeien. Daraus, daß wir, die wir durch die Gnade Gottes das Verſtändnis der Geheimniſſe erhalten haben, den Namen „Chriſtus“ erkennen, folgt nicht, daß auch den Juden, welchen die Weisheit entzogen worden iſt, die Sache bekannt iſt. Athanaſius konſtatiert mit andern Vätern, daß die Juden lieber auf die Zukunft warten, als daß ſie die meſſianiſchen Weisſagungen, welche ſie anerkennen, in Jeſus erfüllt anſehen. Sozomenus meint, die Chriſten erklären allegoriſch, die Juden wörtlich, deshalb neigen dieſe leicht zum Heidentum. Theodoret rühmt zwar die Deutlichkeit der meſſianiſchen Weisſagungen, anerkennt aber, daß es vor der Erfüllung nicht wenig Mühe gekoſtet habe, die Leute von der Wahrheit derſelben zu überzeugen.

Auguſtinus fragt: „Lies alle prophetiſchen Bücher, was iſt ſo töricht und fad, wenn Chriſtus nicht erkannt iſt? Erkenne darin Chriſtus, und was du lieſt, macht nicht nur weiſe, ſondern berauſcht.“ [2] Den Manichäern,

---

[1] Orig., C. Cels. 7, 10 ff. Chrys. (Migne, Patr. lat. LVI 167 171). Muth, Der Kampf des heidn. Philoſ. Celſus gegen das Chriſtentum, 1899, 82 ff.

[2] Iren., Adv. haer. 4, 26, 1. Zu Tertullian ſ. Nöldechen, Tert. 282 ff. Athan., De inc. 39 40. Soz., H. E. 5, 22. Aug., In Ioann. 9, 2, 3. C. Faust. Man. 12, 7 25; 13, 10; 16, 20 ff; Serm. 160, 6. In Ps. 72, 1. Theod., Cur. S. 10. Zum Deismus ſ. Lechler, Deismus 266 ff. Vgl. Dieſtel, Geſch.

welche leugneten, daß Christus durch die Propheten vorausgesagt sei, erwiderte Augustinus, alle Schriften sprechen dafür, wenn man sie fromm erforsche, nicht leichtsinnig verwirre. Die Propheten erkannten den Messias, konnten ihn aber nur verhüllt predigen. Klar und deutlich nennen die Väter (Eusebius, Theodoret) die Weissagungen vom Standpunkt der Erfüllung aus. Bellarmin rechnet die Weissagungen der Propheten zu den dunkelsten Teilen der Heiligen Schrift. Doch wozu die Zitate? Wer einigermaßen Kenntnis von der Sache hat, kann keinen Augenblick im Zweifel sein. Die Streitigkeiten seit dem Deismus wären sonst unverständlich. Tertullian und Augustinus verweisen in gleicher Weise auf Is 7, 9. Bossuet hat in seiner Polemik gegen R. Simon die Zeugnisse des Altertums überschätzt. Selbst Isaias, den Hieronymus den Evangelisten und Apostel nennt, ist den Heiden und Schriftgelehrten und Pharisäern ohne Christus ein versiegeltes Buch.

Ja man könnte beifügen, daß sie auch *nach der Erfüllung* oft noch schwierig zu erkennen seien. Denn man braucht zu diesem Ende nicht einmal auf die Juden hinzuweisen, welche in den Prophetien die Schale für den Kern nahmen, hinter dem königlichen Kleide den demütigen Messias, hinter dem Glanze des salomonischen Ideales des Gottesreiches das himmlische Gottesreich nicht erkannten. Auch die *Jünger* teilten ja lange Zeit mit den Juden dasselbe Schicksal. Sie verstanden die auf den Herrn bezüglichen Prophetien nicht, bis dieselben vollständig erfüllt waren und der Herr selbst und der Heilige Geist die Belehrung gegeben hatten. Je größer die Entfernung zwischen der die Farbe ihrer Zeit tragenden Prophetie und ihrer Erfüllung ist, um so dunkler müssen die Einzelheiten werden. Die Art der Erfüllung ist stets von der Form der Weissagung in etwas verschieden. Die Prophetie verhält sich zur Erfüllung wie die Morgendämmerung zur aufgehenden Sonne (2 Petr 1, 19). Die Prophetien sind meistens nicht buchstäblich, sondern geistig-ethisch auszulegen. Dies trifft selbst bei der Weissagung über die Parusie zu, obwohl die verschiedene Berichterstattung der Evangelisten zu berücksichtigen ist. Könnte man also nicht versucht sein, hier eine Analogie zwischen biblischer und heidnischer Prophetie zu finden? Wie geistreich wissen nicht die Tragiker die rätselhaften Sprüche aus den späteren Ereignissen zu erklären! Ist der Beweis aus der Erfüllung wirklich eine Erschleichung des Beweises?

---

des A. T. in der christl. Kirche, 1869, 47 ff 68 ff. *Meignan*, L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne I (1895) XXXII ff. Rev. des religions 1895, 194 ff. Theol. Quartalschr. 1895, 5 ff. *Denifle*, Luther und Luthertum I (1903) 376 ff. *Delattre* überschätzt gegen Lagrange die Väterstellen über das A. T. (Autour de la Question biblique 1904, 116 ff 177).

7. Im Gegenteil, diese Analogie kann höchstens für einzelne Weissagungen eine Bedeutung haben, aber nicht für das ganze zusammenhängende System der Weissagungen des Alten Testaments. Die Übereinstimmung zahlreicher Propheten in den wesentlichen Punkten der Voraussage, der ganze Organismus der Weissagungen vom Protoevangelium bis zur Weissagung vom jüngsten Gerichte, die Verschlingung der Weissagungen mit der ganzen Geschichte des Volkes und die weltgeschichtliche Bedeutung der in der Prophetie vom Messias und Erlöser der Welt niedergelegten Wahrheit macht die Beweiskraft derselben unwiderstehlich[1]. Einzelne Weissagungen wurden oft anders verstanden, als sie gemeint waren, weil sie mit der Zeitgeschichte verwoben sind und daher einen Doppelsinn einschließen, oder weil sie durch die bildliche, historische Form dem äußerlichen Menschen den Kern verhüllen. Wir erkennen teilweise und prophezeien teilweise (1 Kor 13, 9). Es verstößt gegen den Geist des Prophetentums, die Weissagungen nur als Anwendungen allgemeiner Drohungen und Verheißungen Gottes ohne bestimmte und einzelne Voraussagen zu betrachten; es ist aber auch zuviel verlangt, mit Lessing von einer echten Prophezeihung zu fordern, „nicht bloß daß sie erfüllt, sondern daß sie in dem nämlichen Sinne und aus den nämlichen Gründen erfüllt werde, in welchem und aus welchen sie gestellt worden"[2]. Denn das einzelne ist ein Glied einer ganzen Kette. „Was der Schwärmer ohne Absicht vorhersagte, kann das Ungefähr ohne Absicht erfüllen" (Lessing), aber dies kann nur in einzelnen Fällen, nicht in vielen, allen Fällen zutreffen.

Rousseau verlangt gar drei Dinge für seinen Glauben an die Weissagung: daß er Zeuge derselben, Zeuge des Ereignisses sei und man ihm beweise, daß dieses nicht zufällig eingetreten sei. Dies könnte wieder nur bei Einzelereignissen zutreffen. Zeugen der Weissagungen sind aber die längst vor der Erfüllung geschriebenen Schriften, Zeuge des Ereignisses die ganze Geschichte Jesu. Daß bei den Jüngern Jesu hinsichtlich der Weissagungen über Leiden, Tod und Auferstehung und bei einzelnen in Betreff der Zerstörung Jerusalems alle drei, von Rousseau zusammen als unmöglich bezeichneten Bedingungen wirklich vorhanden waren, hat ihm schon die Zensur der theologischen Fakultät zu Paris nachgewiesen. Aber auch im ganzen Organismus der Offenbarungsgeschichte liegt ein Beweis für die Weissagung.

---

[1] Iren., Adv. haer. 4, 34, 3. Orig., In Ez. Hom. 1, 12. Aug., De civ. Dei 10, 32, 3. Meignan, L'Ancien Testament I XL ff. Dagegen Volz, Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias, 1897.

[2] Lessing, Theol. Schriften III (1825) 193. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1838, 568.

Teleologie und Prophetie sind miteinander verbunden, aber die Prophetie ist nicht bloß ein untergeordnetes Moment der Teleologie. Mit Bezug auf diese kann man sagen, daß durch den einheitlichen Zusammenhang der Weissagungen unter sich zu einer in der Gegenwart fortwirkenden weltgeschichtlichen Macht, durch deren innere Bedeutung für das geistige Lebensinteresse eines jeden und durch deren unmittelbare Wesenszugehörigkeit zur Offenbarungsreligion das Berechtigte in Rousseaus Forderung erfüllt werde[1]. Es hat sich bei den Propheten ein gewisser Typus für messianische und eschatologische Weissagungen herausgebildet, wodurch das Verständnis auch für die dunklere Form erleichtert wurde. Der „Kern der messianischen Idee" konnte nicht zweifelhaft sein. Mit der Erfüllung wurden auch die Einzelheiten klarer.

8. Die Juden haben freilich in ihrem irdischen Sinne die weltliche und politische Form der Rede für die Sache genommen. Sie verweilten mit Vorliebe bei dem Bilde der Herrschaft des Messias aus Davids Stamm und dachten kaum daran, den geistigen Sinn der Weissagungen zu erschließen, selbst wenn die Propheten den Erlöser als einen Retter von Sünde und Elend, als einen Mann der Schmerzen darstellten. So kam es, daß ihre Messiashoffnungen irdisch, fleischlich und mit der Hoffnung auf Wiederherstellung des Davidisch-Salomonischen Reiches unzertrennlich verknüpft waren. Trotz aller Weissagungen, welche gerade ihnen anvertraut waren, erkannten sie den erschienenen Messias nicht und schlugen ihn ans Kreuz. Folgt aber daraus, daß die Weissagungen keinen höheren Sinn hatten? Schon der Apostel macht vielmehr den Juden den Vorwurf, daß sie eine Decke auf dem Gesichte haben, wenn sie den Moses lesen (2 Kor 3, 13 ff).

Eines, was für den Charakter der Weissagungen maßgebend ist, haben sie doch stets anerkannt, daß ein Messias von Anfang an verheißen worden ist und diese Hoffnung die ganze Geschichte des Volkes durchzieht. Deshalb wirft Origenes dem Celsus vor, daß er wohl absichtlich den Weissagungsbeweis übergangen habe, weil er ihn nicht widerlegen konnte, da weder die Juden noch irgend eine Häresie geleugnet haben, daß Christus vorausgesagt worden sei. Tertullian findet hinsichtlich des Messias den einzigen Unterschied zwischen Christen und Juden darin, daß jene glauben, er sei schon gekommen, diese ihn noch erwarten. Sind nun in Jesus nicht bloß die Weissagungen über seine Abstammung von David, seine Geburt in Bethlehem, sein Leiden und seinen Tod, sondern auch die Voraussage über seine Wunder, über die Erlösung der Menschen von Sünde und Knechtschaft und über seine alle Völker umspannende Herrschaft in Erfüllung gegangen, so mag es im einzelnen oft schwierig zu sagen sein, ob die Stelle

[1] Schell, Rel. 406.

direkt oder indirekt messianisch, ob sie typisch oder allegorisch zu deuten sei, aber über die Hauptsache, über das Ganze kann derjenige, welcher guten Willens ist, doch kaum im Zweifel sein.

Der Glaube der Juden selbst muß hierfür zeugen. Denn sie müssen zugeben, daß nach dem Charakter der Prophetien, nach ihrer Verbindung mit dem jüdischen Volke in Palästina an keine Erfüllung derselben mehr zu denken ist. Schon seit dem 2. Jahrhundert war die Herabstimmung der Gemüter nicht mehr zu beschwören. Wohl hofften einzelne gegen die Hoffnung, aber andere verzweifelten an der Erfüllung oder suchten sie in der Vergangenheit (Hiskia) oder in der geistigen Erneuerung. Wollten sie aber nicht rationalistisch den tiefsten Zug des Alten Testaments, die ganze Hoffnung des israelitischen Volkes als ein großartiges Mißverständnis und eine ungeheure Täuschung erklären, so mußten sie anerkennen, daß in Jesus der verheißene Messias erschienen ist. „So gewiß ist die Ankunft des Messias viele Jahre vor seiner Ankunft vorausgesagt worden, daß das ganze Volk der Juden, welches an der Erwartung dessen, auf den es hoffte, hing, nach der Geburt Jesu in zwei Teile zerfiel. Denn viele haben Christus bekannt und geglaubt, daß er der von den Propheten Verheißene sei, andere aber blieben ungläubig, verachteten die Sanftmut derer, welche wegen der Lehre Jesu nicht den geringsten Aufruhr machen wollten, und haben die Freveltaten begangen, welche die Jünger Jesu beschreiben." [1]

Jesus und die Apostel haben sich für das Verhalten der ungläubigen Juden auf die Worte des Isaias (53, 1; 6, 9 f) berufen (Mt 13, 14 f. Jo 12, 38 ff. Apg 28, 26 f), welcher den Unglauben vorausgesagt (vgl. Apg 4, 25 ff). Selbst der Unglaube muß die Wahrheit der Weissagungen bestätigen. „Das ist wunderbar zu sehen, daß die Juden große Liebhaber von vorausgesagten Dingen waren und große Feinde der Erfüllung, und daß diese Abneigung selbst wieder vorausgesagt war" (Pascal). „Die Juden zeugten für Jesus, indem sie ihn aufnahmen, denn sie waren Träger der Prophetien; sie zeugten aber auch für ihn, indem sie ihn nicht aufnahmen, weil sie auch hierin die Weissagungen erfüllten." Irenäus meint, wenn die Juden das vorausgesehen hätten, so würden sie lieber ihre Bücher verbrannt haben. Augustinus bezeichnet das jüdische Volk seiner Zeit als eine Art Bücherschrank der Christen, der das Gesetz und die Propheten zum Zeugnis der Behauptung der Kirche trägt, auf daß wir im Geheimnis das ehren, was jener im Buchstaben verkündet [2].

---

[1] Orig., C. Cels. 3, 28; vgl. 1, 49. Tert., Adv. Iud. 13; Apol. 21; Adv. Marc. 3, 6; 5, 2.

[2] Iren., Adv. haer. 3, 21, 1; 4, 2, 12 32. Aug., C. Faust. 12, 23; 13, 10; 16, 21; De civ. Dei 18, 46 47; In Ps. 77, 4; De fide rerum quae non vid. 7 8.

9. Soviel man an den Nachweisungen der Erfüllung in den Evangelien vom modernen bibelkritischen Standpunkt aus zu wünschen haben mag, so künstlich oft bei den Apologeten, die von dem erschienenen und in der Kirche fortlebenden Christus ausgingen, der messianische Beweis geführt wird, der Gesamtcharakter ist doch so überwältigend, daß die Unsicherheit einzelner Details ohne Belang ist. Diese beweist nur, daß auch die Weissagungen den Glauben nicht unnötig machen sollen. Sie sind deutlich und klar genug für denjenigen, welcher glauben will, aber auch dunkel genug, um demjenigen, welcher nicht guten Willens ist, Raum zum Zweifel zu lassen. Von einem Geheimnis des Leidens, der Menschwerdung und des Kreuzes sprechen daher die Väter nicht bloß mit Rücksicht auf den Inhalt, sondern auch mit Bezug auf die Form der Vorherverkündigung. Je unglaublicher es schien, desto mehr hätte es ein zukünftiges Ärgernis gebildet, wenn es unverhüllt gepredigt worden wäre; je erhabener es ist, desto mehr mußte es verhüllt werden, damit die Schwierigkeit des Verständnisses die Gnade Gottes suche[1]. Als aber die geschichtliche Erfüllung gegeben war, mußte die Hülle fallen, ohne daß die Gnade des Glaubens überflüssig gemacht wäre. Dann nämlich wird in den Schriften etwas anderes versinnbildet, wenn nicht dasselbe in den Dingen gefunden wird. Was geschrieben ist, muß eintreffen.

10. Dasselbe gilt von den Weissagungen des Herrn selbst. Dieselben waren, wie die über das Reich Gottes und die Eschatologie, teils im Anschluß an die alttestamentliche Prophetie bildlich und darum mehrdeutig, teils, wie namentlich die Leidensweissagungen, ganz bestimmt, aber den Hoffnungen der Jünger zuwider und daher unsympathisch. Erst die Erfüllung und der Geist von oben haben den Jüngern den Sinn geöffnet und das scheinbar Paradoxe wahr gemacht (Jo 2, 22; 12, 16). Die Geschichte der Kirche hat die Erfüllung den späteren Generationen vor Augen gestellt. Die Zerstörung Jerusalems (Lk 19, 41 ff) hat den Gläubigen wenigstens ein schwaches Bild von dem gegeben, was nach der Weissagung des Herrn am Ende der Welt geschehen wird[2]. Hat Jesus auch ähnlich den Propheten des Alten Testaments die Zeiten nicht streng geschieden (Mt 24, 29), so hat er doch wiederholt darauf hingewiesen, daß das Ende nicht sogleich eintreten werde[3]. Diese absichtliche Unsicherheit sollte die

---

[1] Iustin., Dial. 70 76 ff 89 ff. Tert., Adv. Iud. 10; Scorp. 11. Orig., In Num. H. 18, 4. Vgl. auch Clemen, Der Gebrauch d. A. T. im N. T., 1891, 93. Vollmer, Die alt. Zitate bei Paulus, 1895.

[2] Schmid, Christus als Prophet, 1892. Seitz, Apologie 236 ff.

[3] Atzberger, Eschatologie 300 ff. Camuset (La prophétie eschatologique des Synoptiques: Rev. du Clergé franç. 15 Janv. 1904, 337 ff) sucht zu zeigen,

Christen zu fortwährender Wachsamkeit anspornen. Der Glaube an die Nähe der Parusie hat wesentlich dazu beigetragen, die Wachsamkeit und Opferwilligkeit der Christen in den ersten Jahrhunderten zu ermutigen und zu steigern. Bis auf den heutigen Tag verfehlen diese ernsten Mahnungen nicht des Eindrucks auf das gläubige Gemüt. Wohl haben schon zur Zeit der Apostel die verschiedenen Deutungen der zu erwartenden Parusie Mißverständnisse und Unruhe hervorgerufen (1 Thess 4, 13 ff). Der hl. Petrus sah sich veranlaßt, nachdrücklich auf den göttlichen Ursprung aller Prophetie zu verweisen (2 Petr 1, 19 f) und vor denjenigen zu warnen, welche die Christen um ihrer Hoffnung auf die Parusie willen verspotteten (ebd. 3, 2 ff), aber er nimmt daraus nur Veranlassung, die göttlichen Taten mit dem Lichte der ganzen Weltgeschichte zu beleuchten. Was Gott früher bei der Sündflut getan, das kann er auch jetzt und wann er will tun. Bei Gott ist keine Zeit, denn tausend Jahre sind vor Gott wie ein Tag. Die „Zuspitzung auf das Ende" kann also nicht bloß eine notwendige Zutat der tatsächlichen Religion zur Weckung des Bußeifers sein.

11. Im Lichte der Weltgeschichte, der göttlichen Providenz, zu deren Mitteln die Weissagungen gehören, in der Geschichte der Offenbarung und der Religion erhalten dieselben erst ihre volle Bedeutung. Cicero bemerkt gegen die oben erwähnte Lehre des Quintus von der Weissagung: „Ich gebe die Wirklichkeit der Weissagung nicht einmal zu; denn kann nichts geschehen, nichts vorfallen, nichts sich ereignen, außer was von aller Ewigkeit her zu vorausbestimmter Zeit sich zu ereignen verhängt war, so schwinden Zufall und Weissagung."[1] So dachten damals alle Stoiker, so denken die heutigen Rationalisten und Naturalisten. Allein weder der Zufall noch die starre Notwendigkeit können Natur und Geschichte erklären. Wie das Universum ohne absolute Ursache unbegreiflich bleibt, so ist die Geschichte der Menschheit ohne göttliche Leitung ein dunkles Chaos ohne Licht. Ist aber die göttliche Providenz im Leben des einzelnen und der Menschheit ein wichtiger Faktor, so gibt es zwischen dem notwendigen und zufälligen Geschehen ein drittes. Auch die freie Handlung des Menschen steht unter der göttlichen Macht, ist Gegenstand des göttlichen Vorauswissens.

Die Offenbarungsprophetie ist die von Gottes Wahrheit und Allwissenheit ausgehende, Gottes Weisheit in der Leitung der Welt dienende Weissagung dessen, was dem Menschen zum Heile dient. Daher umfaßt die

daß die letzte Belagerung Jerusalems und die Parusie eng verbunden seien, die angeredete Generation (Mt 24, 34. 1 Thess 4, 17) nicht die der Apostel, sondern die der Parusie sei, und die Prophetie Jesu sich nicht auf die Katastrophe von 70 beziehe.

[1] De divin. 2, 3 7.

Prophetie die ganze Heilsökonomie. Von dieſem erhabenen, weil göttlichen Geſichtspunkt ausgehend, konnte Origenes den Spott des Celſus über den „weiſen Ausſpruch", es habe ſo geſchehen müſſen, weil es vorausgeſagt war, leicht zurückweiſen[1]. Denn wenn derſelbe Gott die Geſchicke lenkt, welcher ſie vorausſagt, wie kann am ſichern Eintreten gezweifelt werden? Wenn der weisſagende Gott mit der meſſianiſchen Vollendung Israels zugleich die höchſte weltgeſchichtliche Beſtimmung verwirklicht, ſo ſteht beides in Beziehung zueinander und iſt in gleicher Weiſe das Werk der göttlichen Weisheit und Allmacht. „Alle Propheten haben allein geweisſagt über die Tage des Meſſias", und „die Welt iſt geſchaffen allein für den Meſſias"[2].

Es iſt doch eine klägliche Vorſtellung von der Führung des israelitiſchen Volkes durch Gott, wenn man meint, daß ſich in dieſen Gedanken der Propheten nur das Gelingen, aus hoffnungsloſen Anfängen ein bedeutendes ſiegreiches Volk geworden zu ſein, ſpiegle, denn das unzerſtörbare Bewußtſein der höheren Beſtimmung des Volkes beherrſcht gerade dieſes unſcheinbare, von allen Völkern gehaßte und verfolgte Volk wie kein anderes. Und dieſes Bewußtſein iſt in der ganzen Geſchichte, im einzelnen wie im ganzen ausgeprägt. Der Kultus und die Geſchichte des Volkes, die einzelnen Einrichtungen und Ereigniſſe wie einzelne Perſonen ſind zugleich ein Vorbild für die Perſon und das Leben des Meſſias. Das Paſſahmahl, die Wolkenſäule in der Wüſte, das Waſſer aus dem Felſen, das Manna in der Wüſte, die eherne Schlange ſind Erſcheinungen des Logos oder Typen des Meſſias[3]. Der Aufenthalt des Volkes in Ägypten wird als Vorbild für die Flucht des göttlichen Kindes betrachtet (Mt 2, 15). Der hl. Paulus hat in Adam, Moſes, Iſaak und Israel Vorbilder gefunden, ſelbſt die beiden Söhne Abrahams weiß er von den beiden Bündniſſen zu deuten (Gal 4, 24). Der Verfaſſer des Hebräerbriefes ſtellt Chriſtus als den vollendeten Antitypus des Melchiſedech und des Hohenprieſters dar, erklärt das Kreuzesopfer als die Erfüllung und Vollendung aller altteſtamentlichen Opfer. Der Apoſtel ſelbſt bemerkt, daß er dies allegoriſch erkläre (ebd.)[4]. Die Perſonen und Ereigniſſe haben

---

[1] C. Cels. 2, 20; 7, 2.

[2] Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I[2] (1884) 163; II 710 ff, eine Sammlung aller altteſtamentlichen Stellen, in welchen die Synagoge eine Prophetie fand. Hummelauer, Exegetiſches zur Inſpir., 1904, 81 ff.

[3] Jo 6, 31 ff; 3, 14 f; 19, 36. 1 Kor 5, 7; 10, 1—4. Weish 16, 1 ff. Denzinger, Rel. Erk. II 254 ff.

[4] Vgl. Orig., C. Cels. 7, 17 ff. Janssens: Rev. Bénéd. 1897, 461 ff. De Deo-Homine II (1902) XI.

für sich eine historische Bedeutung, aber sie dienen in der Hand der Vorsehung zugleich als Symbole und Vorbilder für die künftigen Dinge. „Was geschrieben steht, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir in der Ausdauer und Tröstung der heiligen Schriften Hoffnung gewinnen" (Röm 15, 4).

12. Kaum ist aber noch daran zu erinnern, daß in diesem Gebiete Vorsicht vonnöten ist. Man könnte dem Beweise aus den Weissagungen nur schaden, wenn man denselben streng auf diese Einzelheiten ausdehnen wollte. Gewiß haben viele alttestamentliche Einrichtungen und Vorschriften ihre wahre Bedeutung erst durch ihren vorbildlichen Charakter für das messianische Reich erhalten, das Buch der Weisheit deutet bereits die heilige Geschichte mit Bezug auf das von Gott gesetzte Ziel der Erlösung; aber man darf deshalb nicht, was für die Betrachtung gut und nützlich ist, zu einem wissenschaftlichen Beweis verwenden, nicht der Phantasie Tür und Tor öffnen. Nicht bloß Philo, sondern auch die christlichen Allegoriker, von dem Verfasser des Barnabasbriefes angefangen bis auf Gregor den Großen, haben hinlänglich gezeigt, wie gefährlich die Allegorese der Geschichte werden kann, wie zweischneidig dieses Schwert für die Offenbarungsgläubigen ist. Gemüt und Phantasie werden sich stets gern mit diesen wunderbaren Ähnlichkeiten und Kontrasten beschäftigen, aber die nüchterne Exegese kann hierin nicht weiter gehen, als die heiligen Schriftsteller selbst vorgezeichnet haben.

Besonders vorsichtig wird man in den äußeren, positiven Beziehungen sein müssen, wenn man bedenkt, daß die äußerliche Auffassung gerade die Juden in Irrtum geführt hat. „Da die Juden alt geworden waren in diesen fleischlichen Irrtümern, ist Jesus zur vorausgesagten Zeit gekommen, aber nicht in dem erwarteten Glanze. Deshalb haben sie geglaubt, er sei nicht der Messias. Nach seinem Tod ist der hl. Paulus gekommen, um die Menschen zu lehren, daß alle diese Dinge figürlich in Erfüllung gegangen seien; daß das Reich Gottes nicht im Fleische sei, sondern im Geiste; daß die Feinde der Menschen nicht die Babylonier, sondern ihre Leidenschaften seien; daß Gott keinen Gefallen habe an den Tempeln von Menschenhand gemacht, sondern an einem reinen und demütigen Herzen; daß die Beschneidung des Körpers unnütz sei, daß vielmehr die Beschneidung des Herzens not tue."[1] Augustinus und andere beziehen die Weissagungen, welche nicht auf Christus passen, auf die Kirche als seinen Leib.

13. Scheint aber damit nicht der Beweis aus den Weissagungen überhaupt, dieselben auch als Ganzes betrachtet, erschüttert zu werden?

---

[1] Pascal, Gedanken 2, 7, 3 (S. 212). Mach, Notwendigkeit der Offenbarung 288. Denzinger, Rel. Erk. II 269 ff.

Die Gnostiker und Manichäer haben mit dem Alten Testament auch den Weissagungsbeweis verworfen. Die Propheten haben nicht von Christus geweissagt, ihre Weissagungen würden jedenfalls nicht zum Beweis für den christlichen Glauben dienen, um so weniger als ihr Leben der Predigt nicht entsprochen habe, meint Faustus. Anton Collins, ein Schüler Lockes, hatte zum Erstaunen der christlichen Welt behauptet, es gebe nur einen Beweis für das Christentum, den aus den Weissagungen, alle Berufungen im Neuen Testament beruhen aber auf allegorischer Deutung und seien im Literalsinn nicht durchführbar. Woolston und andere Deisten stimmten ihm bei. Keine Tatsache stehe fester, meint Schenkel, als daß die messianischen Weissagungen in der Art, wie sie ursprünglich gemeint waren, nicht in Erfüllung gegangen seien. Die christliche Auffassung von dem Wesen des Messias, von seinem Berufe und von dem Wesen des Heiles, glauben andere, seien nicht schon fertig im Alten Testament und im vorchristlichen Judentum zu finden. „Nur die von der ganzen Zeitbildung gebotene Annahme eines tieferen, eines verborgenen Sinnes der Schrift ermöglichte es den ersten Gläubigen, in ihrem Meister den Messias zu finden, trotzdem daß sein Bild sich mit den direkt und anerkanntermaßen messianischen Stellen des Alten Testaments, die zumeist auf einen theokratischen König und Heidenbezwinger hinweisen, nicht übereinstimmt.“ [1]

Ist es aber wirklich an dem, daß die christliche Gemeinde sich erst den Typus des Erlösers aus den Zügen des leidenden Gerechten in den Psalmen und im Deutero-Isaias zusammenzukonstruieren hatte, aus den prophetischen und poetischen Teilen Elemente der vollendeten Sittlichkeit und Religiosität zusammenlesen, zu einem Ganzen vereinigen mußte, um darin die Erfüllung aller messianischen Hoffnungen früherer Geschlechter zu erblicken? Abgesehen davon, daß dieses „Mißverständnis der Auslegung“, diese „Selbsttäuschung“ doch eigentümlich anmutet, wenn sie die unerläßliche Vorbedingung einer der umfassendsten und folgerichtigsten Weiterbildungen des Menschheitsideals war, für die dem klassischen Altertume mehr oder weniger unverständlich gebliebene Weise des Schmerzes, für die definitive Versöhnung des Menschenherzens mit der Tragik des Daseins in dem die alte Heidenkirche beherrschenden Anschauungsbilde einer leidenden und sterbenden Gottheit, so müßte es doch sonderbar zugegangen sein, wenn diese allgemeine tiefere Auffassung jener Zeit, von Jesus und den Aposteln ge-

[1] Holtzmann, Das Problem der Auslegung, 1886, 103. Sabatier, Religionsphilosophie 73 124 f. Bousset, Die Religion des Judentums 195 ff. Er unterscheidet zwei Gedankenkreise voneinander. Den einen bilden die eigentlich nationalen, messianischen Hoffnungen, ein Erbteil des alten Prophetismus; der andere, jenseitige, ist die Apologetik des Spätjudentums.

teilt, in der Erfüllung selbst eine so überzeugungsvoll sich aufdringende Bestätigung fand und doch in den Prophetien keinen Grund gehabt haben sollte! Man rühmt ja sonst die tiefe sittliche Auffassung bei den Propheten. Sollten dieselben allein in der wichtigsten Frage, welche sie beschäftigte, keinen sittlichen Grund anerkannt haben? Ihre Aufgabe soll die sittliche Vertiefung des Gottesbewußtseins gewesen sein, Deutero-Isaias, der „große Anonymus", soll nahe an die christliche Lehre anstreifen[1], und doch will man im Alten Testament den sittlichen Charakter des Messias nicht finden?

Nicht erst entdeckt hat man in der alten Kirche die Stellen vom Leiden und der Sanftmut des Erlösers, von der geistigen Erlösung von Sünde und Irrtum, sondern richtig erkannt und geglaubt hat man sie, weil man sich, durch das Beispiel und den Geist Christi belehrt, zum Geistigen zu erheben wußte. Dies ist eine Ausbildung, nicht eine Umbildung der älteren Idee. Die äußere Hülle fiel, als man den Kern gefunden hatte. Ließe sich aus den gegebenen Daten die Erscheinung des leidenden Messias nicht erklären, weil wir in den Evangelien nur das „fertige Gespinst ersehen, aber Einschlag und Aufzug der das Bild wirkenden Fäden sich unserer Erkenntnis entziehen"[2], so wäre es eben unserer „von Prophezeiungen und messianischen Weissagungen und Wundern aller Art abstrahierenden Anschauungsweise" nicht möglich, eine Erklärung des leidenden Messias zu geben, so dringend es ihr geboten erscheinen mag, den Entwicklungsgang der antiken Welt bis zum Christentum zu verfolgen. Liegt uns das Fazit vor und ist doch jede Möglichkeit vorderhand abgeschnitten, das „uns vorliegende Wirrsal zu enträtseln", so beweist dies die Unrichtigkeit der Voraussetzung.

Ohne übernatürlichen Faktor ist die Erscheinung nicht zu erklären. Die ältesten Zeugen, welche Jesus geschaut und gehört haben, berichten aus seinem Munde, daß er die prophetische Voraussage bestätigt habe. Warum will man sich dieser Erklärung der Weissagungen verschließen, weil dieselben zugleich ein zeitgeschichtliches Bild tragen? Sind sie doch unmöglich allgemein und ganz daraus zu erklären. Es ist einseitig, was Pascal sagt: „Um die Weissagungen zu prüfen, muß man sie verstehen. Denn wenn man glaubt, daß sie nur einen Sinn haben, so ist es sicher, daß der Messias noch nicht gekommen ist; aber wenn sie zwei Sinne haben, so ist es sicher, daß er in Jesus Christus gekommen ist,"[3] aber es ist damit

[1] Sellin, Der Knecht Gottes bei Deuterojesaia, 1901. Steinbeck, Das Verhältnis von Theologie u. Erkenntnistheorie, 1898, 197 ff. Kittel, Zur Theologie des A. T., 1899. Rev. bibl. 1900, 500 ff.

[2] Fritz, Antike Weltanschauung 377.

[3] Gedanken 2, 9, 5 (S. 223).

angedeutet, daß den Weissagungen, auch wenn sie nicht direkt messianisch sind, ein tieferer, geistiger Sinn zu Grunde liegt, den uns Christus und die Apostel erschlossen haben. Dieser und die ganze Idee bleibt für jene unerklärlich, welche eine mehr oder weniger gewaltsame Umbildung durch das Christentum annehmen.

14. Nein, solange die rationalistische Exegese nicht die nur messianisch verständlichen einzelnen Psalmen und prophetischen Weissagungen geschichtlich erklärt hat, solange sie nicht bewiesen hat, daß neben dem historischen Sinn ein typischer und messianischer unmöglich ist, daß den irdischen Erwartungen nicht religiöse Hoffnungen zur Seite gingen und die geistig-sittliche Erneuerung nicht vom Messias erwartet wurde, wird es ihr nie gelingen, den Glauben zu erwecken, das spätere Judentum habe den richtigen Schlüssel für die Auslegung der Propheten gehabt, Jesus aber habe durch ein Mißverständnis sich selbst als den leidenden und sterbenden Messias zum Mittelpunkt der wahren Religion machen können. Wer alles geistig auffaßt, der ist der wahre Israelit; wer alles buchstäblich nehmen will, kann die Heilige Schrift mit ihren Anthropomorphismen und Anthropopathien nie verstehen.

Sagt doch das Alte Testament selbst, man solle sich von Gott kein Bild machen, Gott sei der, welcher er sei, der absolut Seiende. Wer wollte es also wörtlich fassen, wenn es trotzdem von Händen und Füßen, von Augen und Ohren, von Zorn und Eifer und andern Affekten Gottes spricht? Warum soll dieselbe geistige Ausgleichung bei den messianischen Schilderungen nicht erlaubt sein? Sie blieb selbst den Juden der späteren Zeit nicht gänzlich verborgen. Wir wollen nicht die Alexandriner als Zeugen anführen. Aber die erythräische Sibylle und die samaritanischen Messiashoffnungen verraten doch die geistige Auffassung jener Zeit. Den besseren Palästinensern konnte gleichfalls der fleischliche Sinn nicht mehr genügen. Weil die Evangelien die gewöhnliche volkstümliche Auffassung in den Vordergrund stellen mußten, hat man diese für die allgemeine annehmen zu müssen geglaubt und hat die zahlreichen Ausnahmen, von welchen die Evangelien selbst berichten, übersehen[1]. Aber selbst wenn nur der „fromme

[1] Vgl. Reinke, Die messianischen Weissagungen, 1859/1874. Langen, Das Judentum in Palästina 412 ff 449. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II³ 496 ff. Zschokke, Die Propheten, 1883. Selbst, Die Kirche Christi nach den Weissagungen der Propheten, 1883. Riehm, Die messianischen Weissagungen², 1885. Böhl, Christologie des A. T. oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen, 1882. Orelli, Die alttestam. Weissagungen, 1882. Delitzsch, Messianische Weissagungen, 1890. Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung, 1890. Schöpfer, Geschichte des A. T.³, 1902, 393 ff. Dorn-

Sinn der Christen" die Weissagungen von einem mächtigen König auf Jesus übertragen hätte, so wäre immer noch zu bedenken, daß die Ausgestaltung des messianischen Reiches anders vor sich gegangen wäre, wenn die Juden in ihrer großen Mehrzahl in dasselbe eingetreten wären.

15. Es ist daher begreiflich, daß die Väter den Beweis aus den Weissagungen als das gewichtigste Argument für die göttliche Veranstaltung der Erlösung betrachteten. Sie gingen sogar so weit, daß sie, das Alte Testament in dem Lichte des Neuen Testaments betrachtend, die gesamte Wahrheit des Christentums darin zu finden sich getrauten. „Es ist nichts in den Glauben aufzunehmen, was nicht in den inspirierten Schriften (des Alten Testaments) gesagt ist", bemerkt noch der hl. Cyrill von Alexandrien[1]. Indem Augustinus gegen die Manichäer den Weissagungsbeweis verteidigt, bemerkt er, daß nicht einmal Wunder ihn zum Glauben an die Lehre der Manichäer bewegen könnten. „So sehr wollte Gott, daß nichts gegen das bekräftigte Ansehen der Schriften geglaubt werde, welches seinen Glauben durch die Tatsachen selbst beweist, welches zeigt, daß im Laufe der Zeit das, was es so lange vorher vorausverkündigt hat, erfüllt und vollbracht wurde."

Origenes hatte diesen Glauben dem Celsus gegenüber leicht zu verteidigen, welcher sich darüber beklagte, daß die Pythia, das Orakel zu Dodona, Klaros, Didyma, im Tempel des Amon und viele andere von den Christen für nichts geachtet werden, obwohl durch sie bewirkt worden sei, daß nach allen Erdteilen Kolonien gesandt wurden, während sie das, was in Judäa nach Volkes Art gesagt oder nicht gesagt worden sei, wie solche Aussprüche auch jetzt noch bei Phöniziern und Palästinern umgehen, für wunderbar und unveränderlich halten. Denn Origenes kann nicht nur auf die abschätzigen Urteile der griechischen Philosophen hinweisen, sondern er kann auch zeigen, wie wenig die Orakel dazu geeignet gewesen seien, Tugend und Frömmigkeit zu fördern. Gewiß fordere die Vernunft, solche Geister für böse zu halten, welche die Wahrsagekunst zur Täuschung der Menschen, zur Abwendung von Gott und von der reinen Frömmigkeit mißbrauchen. Das Erlöschen des Prophetentums bei den Juden spricht gerade für die göttliche Einrichtung desselben. Denn es verschwand nach einer längeren Pause mit dem letzten Propheten, mit Johannes dem Täufer, welcher der Vorläufer des von den Propheten verkündigten Messias war.

---

stetter, Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophetie, 1896. Cremer, Weissagung und Wunder im Zusammenhang der Heilsgeschichte, 1900. Bousset, Die Religion des Judentums 195 ff.

[1] Zu Jo 8, 44 (Opp. VI 559). Orig., C. Cels. 7, 5, 3. Aug., C. Faust. 13, 5. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur I 2 ff.

§ 17.
Das Wunder.

Die Wunder in der Natur und Geschichte. Allgemeiner Glaube an Wunder. — Reflexionen darüber bei Augustinus, bei der Scholastik, in der neueren Zeit. — Begriff des Wunders. — Zweck der Wunder. — Die Wundertätigkeit Jesu. — Origenes über die Zweckbeziehung. — Subjektive Teleologie. — Das Wunder als sinnenfälliges Zeichen. — Tatsache und Glaubenswahrheit. — Die unmittelbare göttliche Kausalität. — Das Wunder nicht eine Wirkung gegen die Natur. — Die Scholastik. — Abschwächungen des Wunderbegriffs. — Absolute und relative Wunder. — Möglichkeit des Wunders. — Materielle und formelle Einwände. — Das Wunder nicht eine Herstellung des ursprünglichen Standes der Natur, aber ein Mittel der göttlichen Vorsehung. — Kein Widerspruch mit dem Kausalitätsgesetze. — Benützung der Naturkräfte und Naturgesetze zu einer höheren Wirkung. — Analogien in der Modifikation der Naturgesetze durcheinander und durch die menschliche Tätigkeit. — Physische und moralische Möglichkeit des Wunders von seiten Gottes und des Menschen. — Die Wunder sind notwendig. — Erklärung der Wunderwirksamkeit. — Geheimnisse in der Natur. — Erkennbarkeit der Wunder. — Unmittelbare Kenntnis der göttlichen Tätigkeit ist nicht notwendig. — Ebensowenig die Kenntnis aller Naturkräfte und Naturgesetze, es genügt die Kenntnis der Grenze. — Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. — Momentane Wirkung. — Zeugnis der Wundertäter selbst. — Glaubwürdigkeit der Berichterstatter. — Moses und die Apostel. — Die falschen Wunder, Scheinwunder. — Moralische Bedingungen. — Wunder des Spiritismus. — Lehre und Wunder. — Das Vatikanum.

I. Begriff des Wunders.

1. Wo wir unsere Blicke in der Natur oder im Menschenleben hinwenden, überall begegnen uns Erscheinungen, deren Alltäglichkeit zwar unsere Verwunderung beseitigt, deren Erklärung aber unsere Vernunft vergebens versucht. Der Himmel mit seinem Lichte und seiner Bewegung, die Tierwelt mit ihrer wunderbaren Organisation, die üppige Pflanzenwelt mit ihren kunstvollen Gebilden und ihrer bunten Blütenpracht müßten demjenigen als das größte Wunder erscheinen, welcher an sie nicht von Jugend auf gewöhnt wäre. Die ganze Geschichte der Menschheit mit ihren wunderbaren Wechselfällen und den menschlichen Absichten und Hoffnungen häufig widersprechenden Zielen ist oft für den menschlichen Geist ein Rätsel, ein Wunder[1].

Die Alten haben deshalb so wenig für die Wunder als für die Prophetie einen Beweis verlangt. Beide galten dem Gläubigen, ja dem Menschen für selbstverständlich; denn er konnte sich die Verbindung des Menschen mit der Gottheit in der Religion nicht innig genug denken, die

[1] Aug., In Ioann. tr. 24, 1.

Wirkung der göttlichen Allmacht in der Natur nirgends verkennen. Beten doch alle Menschen aller Zeiten zu ihren Göttern und erwarten Erhörung in irdischen und geistigen Nöten![1] Zwar ist die Gebetserhörung von dem Wunder zu unterscheiden, aber beide haben doch das Eingreifen Gottes in den Lauf der Dinge als gemeinsame Voraussetzung. Wer also vertrauensvoll zu den Göttern betet, kann an der Wundermacht derselben nicht zweifeln. Nicht der Begriff des Übernatürlichen gereichte den Alten zum Anstoß, sondern die Angabe der Grenze für das Natürliche mußte ihnen Schwierigkeiten machen. Wohl kennt das spätere Judentum die allgemeinen im Laufe der Sonne und des Mondes erkennbaren Gesetze der Natur (Ps 142, 6. Jr 31, 35 f; 33, 19 ff 25), aber an eine unverbrüchliche Naturordnung Gott gegenüber denkt niemand.

Wie der gläubige Heide an die Wirklichkeit der Orakel glaubte, so galt ihm auch die Einwirkung Gottes im physischen und geistigen Leben als ein Ausfluß des göttlichen Wesens[2]. Die aufgeklärte griechisch-römische Welt hatte zur Zeit Christi freilich mit dem Glauben an die Götter auch den Glauben an die Wunder verloren, während umgekehrt die Juden niemals mehr vom Durst des Wunderbaren besessen waren, aber die große Menge hing noch am alten Glauben, und der Staat war mit der Religion unzertrennlich verbunden. Mit dem Christentum drang die Idee des Wunders als eine über den regelrechten Lauf der Natur eingreifende Tätigkeit Gottes in das Heidentum. Celsus sah es noch als einen Vorzug der Philosophen an, daß sie sich nicht auf Wunder beriefen. Aber schon Philostratus macht in seinem Leben des Apollonius reichlichen Gebrauch davon zum Beweise der höheren Macht. Seit Porphyr ist bei den Neuplatonikern eine förmliche Wundersucht eingetreten[3].

2. Die Kirchenväter brauchten sich daher auch keine besondere Mühe zu geben, diese Begriffe festzustellen, denn sie fanden den Glauben an das Übernatürliche überall vor. Niemand bestritt die Wunder im Unterschied zum natürlichen Geschehen. Selbst die Gegner des Christentums richteten ihre Pfeile nicht gegen die Wunder an sich, sondern gegen die Bedeutung und Glaubwürdigkeit derselben. Anderseits wollten die Väter die Wunder und Weissagungen bei den Heiden nicht geradezu leugnen, sondern führten dieselben nach der Heiligen Schrift (Ps 95, 5; 106, 37. Dt 32, 17.

---

[1] Schultz, Altteſt. Theol. 577 ff. Dillmann, Handbuch der altteſt. Theol., 1895, 306 ff. Schmid, Die Wirkſamkeit des Bittgebetes, 1895. Steude, Chriſtentum und Naturwiſſenſchaft, 1895, 48 ff 62 ff. Seidenberger, Grundlinien idealer Weltanſchauung, 1902, 35 ff.

[2] Friedländer, Römiſche Sittengeſchichte III[6] 551 ff.

[3] Kellner, Hellenismus 192 f.

Is 65, 11. 1 Kor 10, 20) auf dämonische Einflüsse zurück. Eine genauere Fassung des Wunders verlangte erst der spätere, reflektierende Glaube, die philosophische Skepsis. Je mehr man sich des Unterschiedes zwischen der Wirksamkeit der Natur mit ihren Gesetzen von der Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung und Leitung der Welt und in der Offenbarung bewußt wurde, desto notwendiger wurde eine genauere Begriffsbestimmung.

Eine solche Reflexion hat Origenes angebahnt, aber zuerst mit weiterem Blicke der spekulative Geist des hl. Augustinus angestellt, indem er das Wesen der Natur und das Wesen Gottes, die Schöpfung und den Willen des Schöpfers, das Gesetz der Natur und den Herrn der Natur in ihren gegenseitigen Beziehungen zur Lösung der Schwierigkeiten untersuchte[1]. Eine solche Reflexion wurde von der Scholastik angestellt, um die pantheisierenden und rationalisierenden Einwendungen zu beseitigen. Sie ist aber besonders für die moderne Apologetik vonnöten, weil seit den Zeiten des Deismus und der Aufklärung gerade die Wunder ein Ziel der Angriffe waren. Der moderne Rationalismus geht von der Leugnung des Wunderbegriffes aus und führt den Wunderglauben auf Aberglauben oder orientalische Redeweise zurück. Als erstes Prinzip der Kritik gilt ihm, daß das Wunder keinen Platz habe im Gewebe der menschlichen Dinge, nicht mehr als in der Reihe der Ereignisse der Natur. Alles in der Geschichte müsse eine menschliche Erklärung haben. Hier ist daher das entscheidende Kampffeld zwischen den Ungläubigen und den Christen.

Der Ontologismus geht auch hierin mit dem Rationalismus Hand in Hand. Er will von einer Kritik des Wunders nichts wissen, weil er das Wunder nicht in seinem Ereignis, sondern in seiner Bedeutung für den Glauben erkennt. Das Wunder soll nicht Gegenstand eines historischen Glaubens sein, sondern sich einfach durch seine innere Glaublichkeit rechtfertigen. „Das Wunder als historisches Ereignis auffassen und behandeln heißt, es den Regeln der Kritik unterwerfen, die ordnungsmäßig vorgehend keine andern Fakta zulassen kann als jene, welche durch Intuition begründet und durch die Erfahrung bestätigt sind. Christus wollte die von ihm gewirkten Wunder nicht als historische Fakta betrachtet wissen, darum entzog er sich nach seiner Auferstehung jedem profanen Blicke und jeder juridischen Untersuchung der Wahrheit des Auferstehungsfaktums.

[1] Aug., De civ. Dei 10, 18; 21, 8; De Gen. ad litt. 6, 13 ff; De util. cred. 1, 16, 34; C. Faust. 26, 3; 29, 2. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder, 1865. Dorner, Augustinus, 1873, 71 ff. Denzinger, Rel. Erk. I 86 ff; II 395 ff. Zur Geschichte der Erklärung der Wunder Christi s. Fonck, Die Wunder des Herrn I 56 ff.

Wundererzählungen sind nicht als Geschichte, sondern als Prophetien und palingenetische Prädikationen zu fassen." [1]

3. „Wundern = Wunder tun heißt übernatürliche Kräfte heilsam, zaubern, sie schädlich oder unbefugt wirken lassen. Das Wunder ist göttlich, der Zauber teuflisch. Erst den gesunkenen oder verachteten Göttern hat man Zauberei zugeschrieben", sagt W. Grimm. *Θαῦμα* (Dhu, Dhav) bezeichnet das Gefühl der Verwunderung und des Staunens, sowie den Gegenstand desselben, das Wunder, Mirakel (miraculum, mirari = sich wundern). Es wird gewöhnlich als eine sinnenfällige, außerordentliche Wirkung bezeichnet, welche nicht in den uns bekannten Naturursachen und in dem Maße der in ihnen wirkenden Kausalität, sondern in einer unmittelbaren oder mittelbaren Kausalität Gottes begründet ist. „Da ein Wunder das genannt wird, was gleichsam der Bewunderung voll ist, so müssen die Dinge, welche von Gott außerhalb der uns bekannten Ursachen bewirkt werden, Wunder genannt werden." [2]

Zwar bespricht der hl. Thomas auch Wunder „gegen die Natur", aber er gibt wiederholt zu verstehen, daß er das „gegen" nicht im vollen Sinne genommen wissen wolle. Dagegen hat Eriugena dem „außer der Natur" im Wunderbegriff das „gegen die Natur" beigefügt. Scotus, Occam, Cartesius u. a. sind ihm gefolgt, obwohl schon der hl. Augustinus das „gegen die Natur" der Volkssprache in den richtigen Ausdruck der theologischen Sprache „gegen die uns bekannte Natur" umgewandelt hatte. Kant bezeichnet als Wunder „Begebenheiten in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben". K. Fischer meint, ein theistisches Wunder wäre eine Wirkung Gottes im Widerspruch mit der natürlichen Ordnung der Dinge.

4. Die Werke Gottes haben alle einen höheren Zweck. Von Laune und Willkür kann bei Gott ebensowenig die Rede sein als von Zwang und Notwendigkeit. Wird es beim Wunder anders sein? Muß nicht vielmehr gerade hier der Zweck die Hauptsache sein? In der Regel wird in

[1] Gioberti bei Werner, Der Ontologismus als Philosophie des rationalen Gedankens, 1885, 203.

[2] Thom., S. th. 1, q. 105, a. 7; q. 110, a. 4; vgl. 1, 2, q. 113, a. 10; q. 114, a. 4; C. Gent. 3, 101; Comp. theol. 136. Brischar, Der Wunderbegriff des hl. Thomas: Theol. Quartalschr. 1845, 262 ff. Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin, 1890, 414. Tessen-Wesierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas von Aquin, 1899. Kant, Religion 119. K. Fischer, Geschichte der neueren Philos. IV 326. M. Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, 1888, 298. Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I 93. Fries, Zum Begriffe des Wunders: Phil. Jahrb. 1897, 100 ff 380 ff.

den Begriff des Wunders noch die Zweckbeziehung aufgenommen[1]. Das Wunder wird neben der Inspiration als ein Mittel für die göttliche Offenbarung aufgefaßt. Wie dort die göttliche Allwissenheit, so werde hier die göttliche Allmacht und Weisheit geoffenbart. Der Grund des gegenseitigen Verhältnisses liege darin, daß die Grundursache von allem das Ideal-Reale, Gott der Urheber und Herr beider Welten sei. Das Wunder soll den Zweck haben und geeignet sein, zu Gott und dem Göttlichen hinzuleiten, zur Stärkung des Glaubens und Förderung des sittlichen Lebens beizutragen. In der Tat haben die biblischen Wunder nicht den Zweck, Krankheiten und Elend zu beseitigen und das ganze Volksleben umzugestalten[2] oder gar den Zuschauern eine Art Schauspiel zu geben. Letzteres findet man beim Schamanentum der Naturreligionen, bei den Derwischen des Islam. Von ähnlich kindischer Auffassung zeugen die Wundererzählungen in den apokryphen Kindheitsevangelien. Um solchen theatralischen Effekt zu vermeiden, ließ sich Jesus durch den Unglauben an der Wunderwirksamkeit behindern (Mk 6, 5 6. Lk 4, 23 27; 16, 31. Jo 6, 30 ff) und verbot die schnelle Verbreitung der Wundertaten[3]. Das geistig-sittliche Wunder sollte nicht durch das physische Wunder verdrängt oder beeinträchtigt werden (Jo 2, 24; 4, 48; 20, 29).

Dieser Gesichtspunkt ist selbst bei jenen Wundern nicht außer acht zu lassen, welche ihm scheinbar am fernsten liegen, bei den Naturwundern. Auch sie haben, obwohl sie nicht von einer ethischen Beschaffenheit des Objekts abhängen, doch eine Beziehung auf entferntere Objekte, auf die Menschen, um derentwillen sie gewirkt werden. Sie sind „zum Zeichen gesetzt“[4]. Und sie erfüllten diesen Zweck um so besser, je stärker der objektive Charakter des Wunders hervortritt. Selbst die Naturwunder des Alten Testaments machen hiervon keine Ausnahme. Warum werden

---

[1] E. Müller, Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie, 1892, 147 ff. Vgl. auch Köstlin: Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, 235 ff. Drey (Apol. I 209 333) betont namentlich den Zusammenhang zwischen Wunder und Inspiration. Bonniot, Wunder u. Scheinwunder, 1889. Schell, Rel. 293 ff 349 ff 358 ff. Steude, Evangel. Apologie 307 f; Beweis des Glaubens, 1894, 169 ff 209 ff. Keßler, Das Wunder des Glaubens u. sein Selbstzeugnis, 1891 (neukantianisch). Schmidt, Die Bedeutung des Wunders für die christliche Glaubensgewißheit: Neue kirchl. Zeitschr. 1891, Hft 4 5.

[2] Weiß, Leben Jesu I 489; II 407. Loisy, Evangelium u. Kirche, 1904, 29 ff.

[3] Mt 12, 39 ff; 16, 1 ff. Mk 1, 43; 5, 43; 7, 36; 8, 12 26. Lk 11, 29; 23, 8. Jo 2, 18 f; 4, 48; 6, 30 ff. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Markus, 1881, 41 111 f. Wieser, Der Spiritismus und das Christentum, 1881, 83 ff.

[4] Ex 10, 2. Ps. 77, 43; 104, 27. Is 66, 19—24.

denn die Wunder des Moses in Ägypten die Plagen Ägyptens genannt? Sie sollten nicht der neugierigen Schaulust dienen, sondern hatten einen strafenden Charakter, um den Widerstand Pharaos zu brechen. Das Volk und das Land mußten nach der Analogie der in Ägypten gewöhnlichen Naturerscheinungen leiden, weil anders die Erlaubnis zum Auszuge der Israeliten nicht erzwungen werden konnte. Für die Israeliten aber waren diese Wunder zugleich ein Beweis der göttlichen Sendung des Moses und eine Stärkung ihres Vertrauens auf Jahve. Die Wunder beim Durchzuge durch das Rote Meer und bei dem Aufenthalte in der Wüste galten gleichfalls der göttlichen Erziehung des in Ägypten vom Götzendienste angefressenen und verwilderten Volkes. Sie sind so wenig willkürlich, daß sie vielmehr ganz in die Nationalgeschichte verwoben sind und aus dem Gewebe der ganzen religiösen Gesinnung gar nicht losgelöst werden können[1]. Wenn aber der Stab und die Schlange auf den Stock des ägyptischen Königs und den Nilometer hinweisen (Ex 4, 6; 17, 9) und der Aussatz an der Hand des Moses an die Arzneikunst erinnert (Ex 15, 26. Nm Kap. 21)[2] oder für den Durchzug durch das Rote Meer und das Wunder von Gabaon natürliche Ursachen benützt wurden, so ist damit der Charakter des Wunders nicht aufgehoben, sondern das Verständnis erleichtert.

5. Die Wunder Jesu in den Evangelien hat man zwar lange und ziemlich allgemein sich gewöhnt, unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Allmacht allein aufzufassen. Ausgehend von der göttlichen Natur und Person Jesu, hielt man seine Wundertätigkeit gleichsam für einen natürlichen Ausfluß des göttlichen Wesens, für eine selbstverständliche Äußerung des allmächtigen Willens. Die apokryphen Evangelien sind ein Beweis für die frühe und weitverbreitete Geltung dieser Beurteilung. Allein die Kirchenväter haben über diese Machwerke den Stab gebrochen, die Kirche hat dieselben verworfen und verurteilt. Dazu wurden sie nicht bloß durch Jo 2, 11 und den Mißbrauch der Häretiker veranlaßt, sondern auch der Widerspruch jener knabenhaften Erzählungen mit dem ernsten, erhabenen Charakter Jesu in den Evangelien, selbst des zwölfjährigen Jesuskindes, hat sie dazu bewogen. Sie fordern für das wahre Wunder eine Beziehung zum Heil des Menschen. Was Christus körperlich vollzog, wollte er auch geistig verstanden wissen. Denn er hat die Wunder nicht um der Wunder willen gewirkt, sondern damit, was Wunderbares für die Zuschauer geschah,

[1] Nm 16, 28. Dt 4, 32 u. a. Vigouroux, Bibel II 281 f; Les livres s. III 61 ff. Dillmann, Handbuch 308. Newman bei M. Müller, Anthropol. Rel. VII ff. Vgl. auch Hummelauer in den Kommentaren zu Exodus und zum Buch Josua.

[2] Naumann, Wellhausens Methode 51 f.

den Denkenden wahr sei. Die Wunder predigen, wenn sie recht verstanden werden, von Christus [1].

Berichten aber die Evangelisten nicht selbst, es sei eine Kraft, alle Kranken zu heilen, von Jesus ausgegangen? (Mk 5, 30. Lk. 6, 19; 8, 46.) Wir können die Gegenfrage stellen: Berichtet die Apostelgeschichte nicht ebenso, daß durch die Schweißtücher und Handtücher, ja durch den Schatten der Apostel Kranke geheilt wurden? (5, 12 ff; 19, 12 ff.) Wird man vielleicht auch diesen eine wunderbare Kraft beilegen? auch hieraus den Schluß ziehen, daß sie aus eigener Kraft Wunder wirkten? Obwohl dies häufig angenommen und auch auf die Leiber und Reliquien der Heiligen ausgedehnt wird [2], so muß es doch mindestens als ein sehr bedenklicher Weg, um zu fetischistischen Verirrungen zu gelangen, bezeichnet werden. Weder bei Jesus selbst noch bei den Aposteln ist nach der Darstellung der Heiligen Schrift eine willkürliche mechanische Wirksamkeit anzunehmen. Man muß auch in diesen wenigen Stellen den Buchstaben und Sinn unterscheiden. Dem Zuschauer und den Objekten der Heilung mußte der Vorgang diesen Eindruck machen. Die Wirkenden aber sind nicht lediglich blinde Organe der göttlichen Allmacht, noch ist diese ohne die Weisheit, welche sich in allen Werken offenbart, zu denken. Auch wenn Jesus selbst von sich sagt, er habe erkannt, daß eine Kraft von ihm ausgeströmt sei, wird man die Umstände berücksichtigen müssen. Oder sollte Jesus wirklich vorher nicht gewußt haben, was er tun wollte und was geschah? Man mag der menschlichen Natur Christi eine belebende Kraft beilegen oder eine Sphäre des Heils und Segens Christus umgeben lassen [3], denn die Wunderwirkung durch Berührung, die Verklärung und Auferstehung zeigen ja, daß seine menschleibliche Natur von der höheren göttlichen durchdrungen und beherrscht war. Allein die göttliche Natur wirkt doch in der Person Jesu weder mechanisch noch magisch. Andernfalls würde man nicht nur zu monophysitischen, sondern auch zu pantheistischen Folgerungen kommen oder mit den Rationalisten in Jesus uns „noch unbekannte Kräfte, namentlich plötzlich wirkende Heilkräfte" annehmen müssen. In den monotheletischen Streitigkeiten wurde diese Bezeichnung vermieden, um nicht zu Mißdeutungen Anlaß zu geben.

---

[1] Steinmeyer, Die Wundertaten des Herrn zum Erweise des Glaubens erwogen, 1884, 95 ff. Chable, Die Wunder Jesu, 1897. Fonck, Die Wunder des Herrn I (1903) 7 ff 50.

[2] Heinrich-Gutberlet, Dogm. Theol. VII (1896) 749. Sepp, Leben Jesu II[4] 364 ff; III[4] 80 f.

[3] Döllinger, Christentum zur Zeit der Grundlegung, 1860, 15. Scheeben, Dogmatik II 792 821 f. Gutberlet, Apologie II 278. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk, 1903, 240 ff.

In den übrigen Wundererzählungen ist die freie Tätigkeit Jesu und der geistig-sittliche Zweck stets zu erkennen. Überall wird nur eine Ursache der Wunderkraft Jesu (und seiner Jünger) genannt, die Kraft Gottes (Lk 5, 17. Apg 10, 38. Kol 1, 11. 2 Tim 1, 7). Jesus wendet Gebet und Segen an (Mt 14, 19 23. Mk 1, 35. Jo 11, 41) und fordert die Jünger auf, Gebet und Fasten anzuwenden (Mk 9, 29. Mt 21, 21). Die Gläubigen wandten sich auch im Gebete zu Gott um Hilfe (Apg 4, 29 30). Bedingung des Wunders bei den zu Heilenden und ihrer Angehörigen ist der Glaube (Mt 9, 28 29). Selbst das Seewandeln Jesu und die wunderbare Brotvermehrung sind hiervon nicht ausgeschlossen. Dort galt es, den Mut und das Vertrauen der Jünger zu stärken, hier, die Menge für ihr Ausharren bei der Rede Jesu zu belohnen und für den Glauben zu gewinnen. Nur zwei Wunder könnten einige Zweifel hieran erregen, die Vernichtung der 2000 Schweine durch die zu Gerasa ausgetriebenen Teufel und die Verfluchung des Feigenbaumes. Aber die letztere hatte eine symbolische Bedeutung, bei jener Vernichtung darf man ebensowenig an den materiellen Schaden denken als an ein gerechtes Strafgericht. Die Beziehung der unreinen Geister zu den unreinen Tieren konnte den Zuschauern zu einer eindringlichen Belehrung werden. Von den Heilwundern gilt dies natürlich noch viel mehr. Sie hatten für die zu Heilenden, für die Jünger und für das Volk einem religiösen Zwecke zu dienen. Wird auch öfter das Mitleid als Motiv angegeben (Mt 14, 14; 15, 32. Mk 8, 2. Jo 2, 1 ff) und werden selbst die weiteren Zuschauer ausgeschlossen, die Wirkung ging über jenes Motiv hinaus, und die pädagogische Vorsicht konnte die tatsächliche Verbreitung der Großtaten nicht gänzlich verhindern. Die Leute priesen Gott, welcher den Menschen solche Macht gegeben hat.

Jesus deutet wiederholt selbst an, daß seine Wundertätigkeit ein Faktor in der Ausführung des göttlichen Heilsplanes sei (Jo 2, 11; 11, 14). Er bemerkt über den Blindgebornen, derselbe sei so geboren, damit die Herrlichkeit Gottes an ihm offenbar werde, und bezeichnet die Krankheit des Lazarus als eine Krankheit nicht zum Tode, sondern als eine Krankheit, durch welche die Herrlichkeit Gottes offenbar werde. In beiden Fällen war denn auch der Glaube an Jesus die Wirkung des Wunders (Jo 9, 38; 11, 45). Dieser Zweck der Wunder Jesu wird besonders im Johannesevangelium hervorgehoben. Johannes geht sogar noch weiter, indem er diesen Zweck auf diejenigen ausdehnt, welche durch sein Evangelium von den Wundern Jesu Kenntnis erhalten. „Viele andere Zeichen hat zwar Jesus vor seinen Jüngern noch getan, welche nicht in diesem Buche geschrieben sind; diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr in diesem Glauben das

Leben habet in seinem Namen" (Jo 20, 30 31). Deshalb hat auch Johannes seine Augenzeugenschaft oft und nachdrücklich hervorgehoben und seine vertraute Stellung zu Jesus erwähnt. Seine ausführlichen Schilderungen einzelner hervorragender Wunder und ihrer Wirkungen verfolgen denselben Zweck. Aber auch im Markus- und Lukasevangelium kann man ähnliche Wahrnehmungen machen[1].

Etwas anders liegt die Sache im Matthäusevangelium, welches mit Rede- und Erzählungsgruppen abwechselt, den Lehrer und Wundertäter schildert. Hier kann man sagen, Wunder zu wirken war für ihn das Natürliche, der normale Zustand. Er zeigte sich in seinen Wundern als den Herrn und Gebieter der Schöpfung. Aber immerhin ist in der Verweisung auf die Weissagungen auch hier noch dieselbe Zweckbeziehung zu erkennen[2]. Wenn man das mitten im Wunderkatalog befindliche, scheinbar ungehörige Zitat 8, 17 berücksichtigt, so kann man sich überzeugen, daß auch in diesem Evangelium die Wunder eine Beziehung zur ganzen Heilsökonomie hatten, indem sie Zeichen und Zeugnisse, Symbole und Prophetien waren. Sie beglaubigten die göttliche Sendung und Natur Jesu, des Messias, sie belehrten über sein Werk und wiesen auf die Zukunft hin (epideiktisch, didaktisch, prophetisch).

6. Die Wunder sind also zwar nicht Selbstzweck, müssen aber einen höheren Zweck haben, Zeichen für das religiös-sittliche Leben sein, eine Stelle im Plane der göttlichen Vorsehung einnehmen. Sie können den Glauben nicht erzwingen, sollen aber zu ihm führen oder ihn bestärken. Sie sollen die Verehrung und Religion des einen Gottes, in welcher allein das ewige Leben besteht, empfehlen[3]. Von gläubigen und tugendhaften Werkzeugen gewirkt, dienen sie der Wahrheit und Heiligkeit zur Empfehlung. Der Glaube kann nicht allein auf den Wundern beruhen, aber der Wunderglaube auch in diesem Sinne ist doch nicht als Rest der Furchtreligion zu verwerfen. Denn dies hat Jesus auch dem Thomas gegenüber nicht getan (Jo 20, 29).

Origenes findet gerade in dieser Zweckbeziehung einen Beweis für die Wahrheit der Wunder der Heiligen Schrift und für die Falschheit der heidnischen Wunder. Celsus hatte als Parallele zu Christus die Apotheose des Aristeas angeführt, von welchem viele Wunder berichtet würden, und doch halte ihn niemand für einen Gott. Origenes bezweifelt zunächst die ganze Geschichte, bringt aber auch allgemeine Gründe dagegen vor. „Welchen Zweck sollte die Vorsehung gehabt haben, indem sie des Aristeas wegen

[1] Kommentar zu Markus 40 91 258 272; zu Lukas 266 271 371 423.

[2] Kommentar zu Matthäus 332 484.

[3] Aug., De civ. Dei 10, 12; 22, 8, 1; De util. cred. 16, 34. Arnob., Adv. nat. 1, 44.

Wunder bewirkte? Welchen Nutzen hätte sie dem Menschengeschlechte bringen wollen durch derartige Wunder? Darauf gibt es keine Antwort. Wir aber können, wenn wir die Taten Jesu erzählen, die triftigsten Gründe dafür angeben, nämlich Gott habe durch Jesus den Menschen die heilsame Lehre darlegen wollen, welche zwar auf die Apostel als Fundament befestigt, aber in den folgenden Zeiten ausgebreitet werden muß, wo nicht wenige Heilungen im Namen Jesu und nicht zu verachtende andere Wunder geschehen."[1] Bei Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse läßt sich leicht erkennen, daß die Wunder mit der Vorbereitung und Entwicklung des Reiches Gottes zusammenhängen. Deshalb sind die in den entscheidenden Perioden desselben am zahlreichsten. Moses und der Messias wurden schon von den Juden unter diesem Gesichtspunkte in Parallele gesetzt.

7. Freilich darf nun dieser allgemeine Satz nicht kleinlich gepreßt werden. Sonst geht es demselben wie der Teleologie in der Natur und in der Geschichte. Beide bieten dem menschlichen Denken Schwierigkeiten, weil Gottes Gedanken nicht der Menschen Gedanken sind. Auch wenn man Spinozas „Asyl der Unwissenheit" im Willen Gottes entschieden verurteilt, so wird man sich doch nicht mit menschlicher Kurzsichtigkeit erdreisten, in allem und jedem den göttlichen Zweck zu erforschen. Deshalb nehmen wir das teleologische Moment nicht in den Wunderbegriff auf, so wichtig es für die Beurteilung des Wunders auch ist. Noch weniger darf der hergebrachte Begriff des Wunders, der in die Zeit der reichen naturwissenschaftlichen Bildung und großen Übung in der historischen Kritik nicht mehr passe, mit Schleiermacher und seinen vielen Gesinnungsgenossen diesem psychologischen oder teleologischen und paraboliſchen Momente geopfert werden[2]. Heißt man wegen dieser Beziehung die Wunder „Zeichen", so ist der Begriff „Wunder" eben schon vorausgesetzt. Das moralisch-religiöse Übernatürliche ist nicht von jedem kausalen Geschehen zu trennen. In diesem Sinne haben die Väter, besonders Augustinus, eine tiefe Symbolik in den Wundern gefunden. „Denn der Herr wirkte nicht Wunder um der Wunder willen, sondern damit, was er tat, den Schauenden wunderbar, den Verstehenden wahr sei." Wir haben kein Recht, diese unzweifelhafte Tatsache der Heiligen Schrift gerade in dem

---

[1] C. Cels. 3, 28. Aug., S. 98. Eine Zusammenstellung s. bei Steude, Evang. Apol. 346 ff.

[2] Teichmüller, Religionsphilos. 181 ff 222. Siebeck, Religionsphilos. 215 ff. Spinoza, Kant, Schleiermacher, Hase, Pfleiderer, Carriere, Lobstein u. a. Schopenhauer, Parerga II 414: Miraculum sigillum mendacii!! Ménégoz, La notion biblique du miracle, 1894. Chapuis, Du Surnaturel, 1898. Lobstein: Theol. Lit.-Ztg. 1898, Nr 13.

Evangelium, welches den aus dem Alten Testamente bekannten Ausdruck am häufigsten gebraucht, durch die Analyse des Wortes zu beseitigen. Dies ist ein Gewaltakt, der nur durch Preisgabe des klaren Wortlautes (Jo 4, 48) und durch dialektische Umdeutung der geschichtlichen Erzählungen durchgeführt werden kann[1]. Mit Recht bemerkt Girodon, Strauß habe alle diese Versuche als unzulängliche Erklärungen der evangelischen Berichte nachgewiesen, aber mit seiner Mythenhypothese das Rätsel auch nicht gelöst.

Es mag wohl vorkommen, daß in der „Furchtreligion" der Glaube an einzelne Wunder so entsteht, weil man für ein Ereignis eine Bedeutung sucht, es zu einem religiösen Ereignis, zu einem Wunder (mirabile) erhebt. Monstra kommt von monstrare, ostenta von ostendere, portenta von portendere, d. h. praeostendere, prodigia von porro dicere, d. h. praedicere (Thom.). Besteht aber deshalb das „Wunder" bloß in der Bedeutung für uns? In der Furchtreligion handelt es sich vielleicht niemals um die Bezeugung der abstrakten dogmatischen Wahrheit, daß die Götter mächtig sind und die modernen Naturgesetze durchbrechen können, aber diese Wahrheit ist die selbstverständliche Voraussetzung, ohne welche auch der Gläubige der Furchtreligion nicht zum Gedanken eines Wunders mit der Bedeutung für ihn kommen könnte. Sonst müßte er alle Ereignisse für Wunder halten. Die Juden, welche doch auch einen Teil von der Furchtreligion hatten, berufen sich in der Tat auf die Wunderwerke Jahves, um seine Allmacht und Hoheit zu beweisen.

Das Wesen des Wunders liegt nur insofern in der Deutung, als die göttliche Wunderkraft sich nicht zwecklos offenbart. Daraus, aber nicht aus dem mangelnden übernatürlichen Charakter der Ereignisse erklärt es sich, daß Wunder bloß geschehen, wo sie geglaubt werden, d. h. Empfänglichkeit für den Zweck derselben vorhanden ist, daß die Propheten in ihrer Heimat keine Wunder wirken. Es mag sein, daß mitunter irgend welche natürliche Ereignisse durch die Deutung, d. h. durch den Glauben als Zeichen oder Sprache Gottes erscheinen, denn Gott läßt sich ja nirgends unbezeugt, aber dadurch gelangen sie nicht zu einer Besonderheit, um als Wunder betrachtet zu werden. Sicher ist es nicht die Absicht der heiligen Schriftsteller, nur solche Wunder zu berichten. Ihre Darstellung ist auch viel zu realistisch, als daß man die Wunder in parabolische, allegorische Darstellungen auflösen könnte[2]. Der alte Wunderbegriff kann dadurch nicht

[1] Vgl. Kommentar zu Johannes 25 39. Thom., S. th. 2, 2, q. 178, a. 1 ad 3. Girodon, Commentaire sur l'év. selon St Luc, 1903, 34 f 243.

[2] Teichmüller a. a. O. 222 ff 226. Brückner, Die Stellung des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins zu den biblischen Wundern, 1887. Pfleiderer, Gesch. der Religionsphilosophie[3], 671. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter[2] 395 ff.

entbehrlich gemacht werden. Die Unterscheidung zwischen einem religiösen und metaphysischen Wunderbegriff hat bloß eine logische Berechtigung, insofern das Wesen und der Zweck unterschieden werden. Religiöse Wunder sind nur als wirkliche Wunder Motive des Glaubens. Die Konsequenz davon wäre sonst die Verflüchtigung der objektiven Wahrheiten und Tatsachen überhaupt. Deshalb berichtet Pfleiderer über Gioberti: „Der Schlüssel zum Wunderglauben liegt, wie Gioberti treffend bemerkt, darin, daß man Ursache und Gesetz seiner Produktion vom Objekt ins Subjekt verlegt, wie Kant das hinsichtlich der Bewußtseinstatsachen überhaupt getan hat. Eine Philosophie der Religion und Offenbarung muß also ihre Grundlage haben in der Theorie der Erkenntnis."

8. Indem das *sinnenfällige Zeichen* als erstes Moment des Begriffes festgehalten wird, soll das Wunder von den sog. *Wundern des Geistes* (Inspiration) und von den *Wundern der Gnade* unterschieden werden. Ein Urteil über den absoluten Wert soll dadurch nicht abgegeben werden. Aber man hat sich einmal daran gewöhnt, gerade diese sinnlichen Zeichen Wunder zu nennen, weil sie ganz besonders geeignet sind, den sinnlich-vernünftigen Menschen zur Bewunderung und zum Staunen fortzureißen. Die Wunder im geistigen (intellektuelle) und sittlichen Leben (moralische) vollziehen sich in der Regel nach der von Gott festgesetzten Ordnung[1] im Innern des Menschen, so daß sie nur dem Einzelnen ein inneres Zeichen sind. Der Außenwelt werden sie erst sichtbar, wenn sich die Wirkungen zeigen (z. B. die Ausbreitung des Christentums), oder wenn sie, wie z. B. die Bekehrung des Saulus, mit einem äußeren Zeichen verbunden sind. Die Wunder sind bloß als sinnenfällige Zeichen ein Kriterium der Offenbarung. Wie die natürliche Gotteserkenntnis durch die Sinnenwahrnehmung angeregt wird, so dienen die Wunder zur Anregung und Bekräftigung des übernatürlichen Glaubens.

Welcher Art dieses äußere Zeichen sei, ist an sich gleichgültig, denn es findet nicht, wie bei den Sakramenten, eine innere Beziehung zwischen Zeichen und Wirkung statt. Doch ist auch beim Wunder, welches ein außerordentliches sinnliches Zeichen sein soll, die Art des äußeren Geschehens nicht ohne Bedeutung. Denn je nach der verschiedenen Gestalt desselben tritt der wunderbare Charakter mehr oder weniger hervor. Die einen haben wenigstens Analogien in der menschlichen Kunst, wie die Krankenheilungen, welche nur den gewöhnlichen und bekannten Gang der Verursachung überschreiten (miraculum quoad modum); andere im Naturleben, wie die Blindenheilung und Totenerweckung, welche das Leben und

[1] Thom., S. th. 1, 2, q. 113, a. 10; 3, q. 44, a. 3 ad 1 3.

Gesundsein zum Vorbilde haben und nur die Potenz eines solchen Dinges übersteigen (miraculum quoad subiectum)[1], andere aber gehen ganz über die gewöhnliche Ordnung der Dinge hinaus, wie die sog. Naturwunder, welche dem Gange der Natur zu widersprechen scheinen (miraculum quoad substantiam facti). Diese gelten als schlechthin, jene als relativ übernatürliche Wunder.

Diese Unterscheidung der Wunder nach der Beschaffenheit des äußeren Vorganges ist natürlich rein äußerlich, der Wertschätzung der sichtbaren Dinge, nicht der Macht Gottes, welche überall gleich ist, entlehnt. Man muß sich davor hüten, das Wunder um so höher zu taxieren, je „größer und absurder" es erscheint. Ebenso verkehrt ist es aber, den äußeren Vorgang des Außerordentlichen ganz zu entkleiden, nicht bloß das Triviale, Absurde, welches in der Heiligen Schrift sich bei keinem Wunder findet, aus der Darstellung der Apologetik auszumerzen, sondern alles Geschehen in der Natur und im Leben natürlich zu fassen[2] oder die „immanenten Naturgesetze selbst als Wunder und größer als die biblischen Wunder" zu bezeichnen. Denn selbst das unerklärliche gewöhnliche Ereignis im Laufe der Natur macht keinen Eindruck auf das Gemüt des Menschen, sondern nur das Außerordentliche, Überraschende. Nur das Ungewöhnliche, Seltsame, Abnorme gilt als Wunder im engeren Sinne. Wir wundern uns nur über das, was wider unsere Vermutung oder Erwartung geschieht[3]. Auch für die „Furchtreligion" ist dieses Moment unentbehrlich. Mit nichten waren die Juden, die Apostel, die Gläubigen gleichgültig gegen das äußere Zeichen, denn sie beurteilten die Ursache nach der Wirkung.

9. Bei der Frage über die Auferstehung Christi, welche immer wieder als Beweis dagegen angeführt wird, werden wir dies später ausführlicher nachzuweisen haben. Es kann freilich Gott mit den schwächsten Mitteln die größten und teuersten Wahrheiten zur Anerkennung bringen und „mit gering beglaubigten, aber mit unmittelbarer Kraft überzeugenden Geheimnissen ein die Welt überwindendes und beseligendes Leben begründen", aber die Apostel haben gerade hinsichtlich des Auferstehungswunders anders geurteilt. Wie wichtig war ihnen dieser „Strohhalm", diese „gering beglaubigte Tatsache"! Man kann auch hier die Form nicht von der Sache trennen. Selbst der geistige Apostel Paulus ließ sich die äußere Tatsache nicht rauben. Wie er an dieselbe glaubte, so war er sich des Besitzes der Wunderkraft bewußt (1 Kor 2, 4; 12, 9 28 30. 2 Kor 12, 12.

[1] Thom., S. th. 1, q. 105, a. 8; De pot. q. 6, a. 2; C. Gent. 3, 101. Denzinger, Rel. Erk. I 88 ff. Schmid, Apologetik 256 ff.

[2] Teichmüller, Religionsphil. 181 189. Strauß, Leben Jesu II[3] 769 f.

[3] Seneca, Nat. Quaest. 7, 1.

Hebr 2, 4), und dieser Glaube kann sich nicht ohne tatsächlichen Beweis (Röm 15, 19. Gal 3, 5) erhalten haben, wenn auch die Tatsächlichkeit daran zum Teil auf Glauben beruht. Es gelingt nicht, das paulinische Auferstehungswunder rein subjektiv zu deuten. Wollte bloß das „Geheimnis der ewigen Bedeutung der Persönlichkeit" enthüllt, eine neue Metaphysik des Christentums geschaffen werden, welche die sinnlichen sog. Gegenstände oder Erscheinungen als bloß vergängliche Beziehungen hinstellt und die ewige Welt der wahrhaften Wesen zu einer entzückenden Anschauung bringt, so hätte die Begeisterung des heiligen Apostels an einem Phantom gehangen, und sein Sieg wäre unbegreiflich.

Es ist Aufgabe der folgenden Untersuchung und der Detailexegese, zu zeigen, inwieweit es möglich ist, das natürliche Außerordentliche immer von dem übernatürlichen Wunderbaren zu unterscheiden, aber darüber kann theologischerseits kein Zweifel sein, daß der Verzicht auf das sinnenfällige Zeichen beim Wunder ein Verzicht auf das Beweismittel des Wunders, auf die biblische Erzählung selbst ist. Eine historisch-kritische Gegenüberstellung von Tatsachen und Glaubenswahrheiten ist in der Heiligen Schrift ebenso unmöglich als im Glaubensleben.

10. Um für diese *Unterscheidung* ein Merkmal festzustellen, genügt es nicht, bloß die *Seltenheit* des Ereignisses ins Auge zu fassen. Zwar hat man gesagt, daß ein Zeichen oder Wunder nie zweimal vorkommen könne, denn wenn es das zweite Mal einträte, würden wir es schon ganz natürlich finden und uns zu wundern aufhören. Einige Philosophen gehen noch weiter und behaupten, ein Zeichen oder Wunder höre in demselben Augenblick, in welchem es in die Erscheinung träte, auf, wunderbar zu sein, weil es ohne zureichenden Grund überhaupt nicht in die Erscheinung treten könne, alles aber, was einen zureichenden Grund habe, nicht mehr wunderbar sei[1]. Allein damit ist bereits das Unterscheidungsmerkmal des außerordentlichen sinnlichen Zeichens angedeutet. Man bezeichnet das sinnenfällige Zeichen als ein solches, welches nicht die Wirkung der *bekannten Naturkräfte* ist, nicht aus dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Natur und im Leben folgt. Es muß darüber hinaus liegen, bloß durch eine höhere, die *göttliche Macht* erklärt werden können.

Schon *Origenes* bemerkt, was durch Gottes Rat und Willen geschehe, könne nicht gegen die Natur sein, obwohl es unglaublich scheine. „Wir sagen", erklärt der *hl. Augustinus*[2], „alle portenta seien gegen die

[1] *M. Müller*, Natürl. Rel. 271.

[2] De civ. Dei 21, 8, 2 5; C. Faust. 26, 3; 29, 2; 30, 2; De util. cred. 16, 34; Ep. 120, 5; 137, 8; 162, 6 9; De ord. 1, 1, 8; Serm. 247, 2; Gen. ad litt. 9, 17, 32; 18, 33 35. Vgl. *Orig.*, C. Cels. 5, 23. *Petav.*, De inc. 3, 15, 4.

Natur, aber dies ist nicht der Fall. Denn wie ist dasjenige gegen die Natur, was durch Gottes Willen geschieht, da doch der Wille eines solchen Schöpfers die Natur eines jeden Dinges ist? Das portentum geschieht also nicht gegen die Natur, sondern gegen die uns bekannte Natur." Das Wunder ist „eine ungewöhnliche Sache außerhalb der bekannten Ordnung der Ursachen". Gott ist die Ursache, aber durch eine geordnete Kraft, welche nach dem göttlichen Weltplan wirkt. Die übernatürlichen Kräfte können den in die Natur gelegten Kräften nicht widersprechen. Doch ist Augustinus weit davon entfernt, den Spiritisten damit das Wort zu reden, denn er denkt nicht an die Transzendentalphysik oder an die Gesetze der Welt des Somnambulismus[1], sondern an die von Gott geschaffene und regierte Welt.

11. Die Unbegreiflichkeit, welche auf die Allmacht Gottes zurückführt, bildet ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal. Sobald man den Hergang eines Ereignisses kennt, so ist es kein Wunder mehr (Röm 11, 24). Wie es Gott nicht unmöglich gewesen ist, die Naturen zu schaffen, welche er wollte, so ist es ihm nicht unmöglich, die Naturen, welche er geschaffen hat, in welche immer er will, zu verwandeln. Der hl. Thomas sagt[2] mit Augustinus: „Gott, der Schöpfer aller Naturen, tut nichts gegen die Natur, weil das, was er tut, die Natur eines jeden Dinges ist." Es ist also nicht richtig, wenn gesagt wird: „Daß die Wunder Tatsachen gegen die Naturgesetze wären, dieser Begriff des Widernatürlichen ist erst unter den Scholastikern begriffsmäßig ausgebildet worden. . . Das Naturgesetz ist der unserem Erdball eingeprägte Wille Gottes."[3] Vielmehr könnte man letzteren Ausspruch des hl. Augustinus mit den Scholastikern dahin erklären: alle Dinge haben einen ordo oboedientialis gegen Gott, von dem sie geschaffen wurden[4]. Er kann aus ihnen machen, was er will.

Was im gewöhnlichen Laufe der Natur Außerordentliches geschieht, ohne daß wir die Ursache kennen, ist ein Wunder für uns (quoad nos), was aber außerhalb desselben durch Gott gewirkt wird, ist ein Wunder schlechthin (simpliciter miraculum), geht aber nicht gegen die Natur. Die Engel

[1] Perty, Zöllner u. a. Du Prel, Gesch. der Mystik, 1885, 407. Dagegen Schneider, Geisterglaube 256 ff 345.

[2] S. th. 3, q. 44, a. 2 ad 1; 1, q. 105, a. 6; Opusc. 1, 130 137.

[3] Hase, Geschichte Jesu, 1876, 105. Strauß, Christliche Glaubenslehre I (1840) 226 ff.

[4] Limbourg: Zeitschr. f. kath. Theol. 1892, 231 ff. Kranich, Über die Empfänglichkeit der menschl. Natur nach Augustin u. Thomas, 1892. Kleutgen, Theologie II 85 ff; III 805 ff. Dagegen Jahrb. f. Philos. 1893, 87 ff; 1894, 201 ff. Schmid, Apologetik 186 ff.

und Dämonen können die Potenzen der Natur zu außerordentlichen Wirkungen benutzen, wie es die ägyptischen Zauberer taten. Die eigentlichen Wunder sind aber von Ewigkeit in den Weltplan Gottes aufgenommen. Dadurch wurde es dem hl. Augustinus möglich, viele Wunder mittels der Erweiterung des Naturbegriffes und genauer Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt zu natürlichen Ereignissen zu machen und auch in den schlechthinigen Wundern, welche auf die direkte göttliche Kausalität zurückgehen, das Entwicklungsgesetz der Natur zu wahren.

12. Wenn der hl. Thomas dennoch die Unterscheidung in Wunder über, gegen, außer der Natur beibehält[1], so dient sie nur zur Charakterisierung des sinnenfälligen Zeichens. Obwohl Gott bisweilen etwas außerhalb der der Natur eingeschaffenen Ordnung wirkt, so tut er doch nichts gegen die Natur. Die Ausnahmen sind nur partikuläre. Nichts, was Gott tut, ist gegen die Natur, denn Gott ist reine Wirklichkeit, oberstes Agens, erstes Maß des Seins. Er hätte eine andere Naturordnung treffen können, also kann er auch außerhalb dieser Ordnung wirken[2]. Zur ersten Klasse zählt er z. B. die Inkarnation und die Verklärung der Körper, zur zweiten die Jünglinge im Feuerofen, die Jungfrauengeburt, zur dritten die Frösche in Ägypten.

Das „gegen" und „über" die Natur wurde um so leichter verwechselt, als die Anwendung auf die Mysterien des Christentums, namentlich auf die Eucharistie und Jungfrauengeburt, von selbst dazu Veranlassung gab. Schon Ambrosius hatte dafür beide Ausdrücke gebraucht. Paschasius Radbertus hat in der Eucharistie ein Wunder gegen oder gleichsam (quasi) gegen die Natur gesehen, weil diese stets auf dem Willen Gottes beruhe. Sein Gegner Ratramnus suchte der Allmacht Gottes gegenüber im Sinne Augustins mehr die Heiligkeit und Liebe für den Geist des Empfängers hervorzuheben, so daß die Eucharistie als ein Glied in dem Wirken des Heiligen Geistes erscheint. Anselm bezeichnet die Empfängnis Marias als ein Werk, welches weder die Natur noch der Wille der Natur, sondern Gott allein vollbringt. Thomas stimmt damit überein. Der Begriff der Allmacht wurde aber stärker betont als bei Augustinus, obwohl man immer noch gegen und über die Natur, gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur und ähnliches miteinander vertauschte. Noch Bonaventura bemerkt: Gott verkehrt durch das Wunder nicht die Ordnung der Natur.

Albertus macht die tatsächliche Alleinwirksamkeit des göttlichen Willens mit Ausschluß der Naturkräfte, das Hinausgehen über das, was die Natur

[1] De pot. (de miraculis) 6, q. 6, a. 2 ad 3; S. th. 1, q. 105, a. 8. Brischar: Theol. Quartalschr. 1845, 266 f.

[2] S. th. 1, q. 105, a. 6; q. 110, a. 4; q. 114, a. 4; C. Gent. 3, 100.

leisten kann und soll, und das Augenblickliche, nicht Sukzessive der Wunder geltend. Weiter geht Scotus. Das Wunder geht gegen dasjenige, was an sich geschehen soll. Von nun an betonten nicht nur die Scotisten, sondern auch die Thomisten, und zwar mit Berufung auf Thomas, das „gegen die Natur" noch stärker. Die Spätscholastik schloß sich dieser Ansicht an. Die protestantische Scholastik suchte auch hierin das Übernatürliche zu steigern[1]. Noch im vorigen Jahrhundert wurde dieser Wunderbegriff von den gläubigen Theologen allgemein verteidigt, von vielen wird er bis heute festgehalten[2]. Dazu bemerkt Drey: „Gott verzeihe den früheren Verteidigern der Offenbarung diesen großen Mißgriff."

13. Nach der neueren strengeren Bestimmung der Naturkräfte und Naturgesetze einerseits und der genaueren Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung anderseits gehört diese Bestimmung aber nicht zu dem Begriffe des Wunders. Man sagt weniger, als man mit dem Namen des Wunders meint, wenn man in ihm nur das Ungewöhnliche, aber doch in seiner Entstehung Berechenbare sieht, man sagt mehr, als man selbst möchte, wenn man in ihm eine völlige Durchbrechung der allgemeinen Naturgesetze findet[3]. Es ist nur notwendig, daß die Wirkung außer der Natur, außer der Ordnung der Natur oder, wie der hl. Thomas sagt, um die geschaffenen höheren Ursachen auszuschließen, außer der Ordnung der ganzen geschaffenen Natur erfolge, nicht aus dem gewöhnlichen Laufe der Natur erklärt werden könne[4]. Das Wunder kann sich aus natürlichen Tatsachen zusammensetzen, deren Verbindung aber wunderbar ist, eine neue Beziehung der Elemente durch die Wirkung des Schöpfers sein, dem sie als geschaffene Wesen angehören, von welchem die sekundären Ursachen als von der ersten Ursache abhängen[5].

Ein gewisser Widerspruch gegen die Natur liegt zwar auch so im Wunder, aber derselbe ist doch mehr auf seiten unserer Erkenntnis

---

[1] Ambr., De myst. 9, 51 f (De sacr. 4, 4, 17 ff). Ans., De conc. virg. 11. Vgl. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder 12 ff. Harnack, Dogmengesch. III 280 f. E. Müller, Wunder 126 ff 131 ff.

[2] Denzinger, Rel. Erk. II 349 388 ff 395 ff. Hettinger, Apologetik 228 f, vgl. aber 235 f.

[3] Lotze, Mikrokosmus II 53. Steinberg, Naturgesetz u. Wunder: Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1898, 118 ff 129 ff.

[4] Kleutgen, Das Evang. des hl. Matthäus. Nebst einer Abhandlung über das Wunderbare, 1888, 244.

[5] Ps.-Aug., De mirabilibus s. scripturae (Migne, Patr. lat. XXXV 2151 ff). Vigouroux, Bibel II 282 ff (über die ägyptischen Plagen). Meignan, L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne I (1895) 241. Annal. de phil. chrét. 1897 Déc., 334 ff; 1899 Déc., 281 ff.

als auf seiten des Vorganges selbst. Wir wollen die Unerklärlichkeit des Vorgangs nach Zeit und Intensität aus den uns bekannten Naturkräften alsbald als einen Widerspruch zu den letzteren fassen, anstatt daß wir das Eingreifen in die bestehende Naturordnung und die Benutzung der geltenden Naturgesetze zur Hervorbringung einer höheren Wirkung als das Werk des die Natur leitenden Schöpfers betrachten. Gewöhnlich bezeichnet man die Wunder, welche auf einer Erhöhung der Naturkräfte beruhen, als Steigerungswunder, die welche eine zeitweilige Unterbrechung der natürlichen Kräfte und Gesetze voraussetzen, als Hemmungswunder.

14. Es ist wohl richtig, daß dieses seit Leibniz bemerkbare Zurückweichen von dem älteren und strengeren Wunderbegriff eine Nachwirkung der Kritik, namentlich Spinozas und Humes, war, und es ist unbestreitbar, daß die scharfen Angriffe radikaler Theologen des vorigen Jahrhunderts die Apologeten vorsichtig gemacht haben, aber wer denselben hieraus einen Vorwurf macht, verwechselt die Ursache mit der Veranlassung. Der Fortschritt in der Erkenntnis der Naturkräfte und Naturgesetze hat jenen Gegnern vielfach die Waffen in die Hände gegeben. Es wäre töricht, wenn die Apologetik hierauf nicht Rücksicht nehmen würde. Wohl darf sie überzeugt sein, daß ihre Gründe diejenigen, welche das Feldgeschrei ausgegeben haben: „Das Übernatürliche ist der Feind“ [1], und an Voltaire tadeln, daß er die Wunder statt das Wunder angegriffen habe, nicht überzeugen werden. Wer den Glauben an das Wunder im strengen Sinn unvereinbar mit der heutigen Bildung findet, verschließt sich von vornherein jeder Belehrung. Allein es gibt doch viele Gebildete, welche eine Ausgleichung suchen, aber sich von der schroffen alten Fassung mit Recht abgestoßen fühlen.

„Leider haben die Theologen“, bemerkt D. v. Strauß und Torney, „den Begriff des Wunders so hinaufgeschraubt, daß er unfaßlich geworden. Denn nach ihnen sollen im Wunder die Naturgesetze durchbrochen und suspendiert werden, während doch nur deren Wirkung dabei für den Menschen verschwindet, weil eine geistige Macht nach höheren Gesetzen sie beherrscht und verwendet.“ [2] Ist man nicht berechtigt bzw. verpflichtet, diesen Stein des Anstoßes, welcher aus einer überwundenen Periode der Naturkenntnis stammt, zu beseitigen, indem man das Wunder nicht als Machtwirkung gegen das Gesetz, sondern dem Gesetze gemäß auffaßt, als eine Wirkung jenes Spezialgesetzes, welches der höchsten Kausalität innerhalb des Universums entspricht, „jener göttlichen Kräfte und Einflüsse, welche sich an keine geschaffene Natur in Weise eigener Befähigung mitteilen und so dem

[1] John Morley: Rev. des Deux M. III (1891) 108. Schopenhauer, Werke V 344 362 403. [2] Essays 57.

Kosmos zuleiten lassen?“ [1] Faßt man das Wunder als Durchbrechung und Durchlöcherung der Naturordnung auf, so stellt man die Natur, auch wenn sie von Gott geschaffen ist, doch dualistisch ihm als zweites Prinzip, wie Plato die Materie, gegenüber. Gott ist trotz seiner Allmacht durch die Natur beschränkt, während doch die Naturordnung in Harmonie mit der ganzen göttlichen Tätigkeit sein muß. Dies kann man festhalten, ohne den Wunderbegriff religiös-ethisch aufzulösen oder umzuformen. Ein besonderes neben dem gewöhnlichen Naturlaufe zur Bekräftigung der Offenbarung angeordnetes System von Naturgesetzen (Houtteville, Drey u. a.) ist daher nicht anzunehmen.

15. Die göttliche Macht darf aber nicht bloß im allgemeinen, wie bei allen außerordentlichen Naturereignissen, als Ursache des Wunders betrachtet werden. Sie muß als die besondere, als die einzige Hauptursache gelten. Neben der Erfahrung des Tatsächlichen muß der Erweis eines Göttlichen als einer die erfahrungsgemäß beschränkten Kräfte übersteigenden Macht im Begriffe des Wunders enthalten sein. Diese Ursache kann aber unmittelbar oder mittelbar wirken, d. h. ohne Inanspruchnahme einer kreatürlichen Ursache oder mittelst einer solchen. Jenes ist der Fall bei den sog. absoluten Wundern, für welche keine oder schwache Analogien in der Natur vorhanden sind; dies aber bei den relativen Wundern, welche auf natürlichem Wege in längerer Zeit auch durch die Kräfte der Natur mit Hilfe der menschlichen Kunst vollbracht werden können [2]. Diese bestehen darin, daß eine momentane und sichere Wirkung der natürlichen Kräfte ohne die gewöhnlichen Mittel oder durch eine Erhöhung der natürlichen Wirkungsweise erreicht wird. Dies ist aber nur durch die göttliche Kausalität möglich.

Die außerordentlichen Wirkungen, welche von geschaffenen Wesen, wie von Engeln oder Dämonen hervorgebracht werden, sind jedenfalls keine Wunder im strengen Sinne des Wortes, denn liegen sie auch über die Ordnung irgend einer geschaffenen Natur hinaus, so doch nicht über die Ordnung der gesamten Natur. Wie man aber diese, von der aristotelischen Lehre über die Einwirkung der Geister auf die Himmelskörper ausgehende und früher viel zu leichtgläubig angenommene Auffassung beurteilen möge [3], sie können jedenfalls nur äußerlich und mechanisch, nicht aber innerlich und im Wesen der Natur wirksam gewesen sein. Zu diesem Zwecke haben gerade die Scholastiker jene Unterscheidung zwischen ganzer

[1] Schell, Dogm. I 314. Steude, Evang. Apol. 323 ff. Siebeck, Religionsphilosophie 214 ff.

[2] Vgl. E. Müller, Natur und Wunder 126 ff.

[3] Schell, Rel. 302 354 ff. Schmid, Apologetik 307 ff.

und partikulärer Natur aufgestellt. Freilich hat sich auch hierin wieder die antike Naturanschauung, welche weniger die Naturgesetze als das Naturwesen, die Natureigentümlichkeiten ins Auge faßte, geltend gemacht. Würde man nicht die ganze Natur berücksichtigen, so müßte man, meint der hl. Thomas[1], auch das Emporwerfen eines Steines als ein Wunder betrachten, weil es gegen die Natur eines Steines sei, in die Höhe zu steigen.

II. Die Möglichkeit des Wunders.

16. Sind aber solche Wirkungen der göttlichen Kausalität überhaupt möglich? Werden dadurch nicht die natürlichen Ereignisse in der Natur für die Forschung unsicher gemacht? Die Möglichkeit der Wunder wurde in Verbindung mit der Offenbarung überhaupt schon in der alten Zeit vom Skeptizismus und Pantheismus häufig bestritten. Diese Bestreitung ist namentlich seit der Zeit des Deismus ein stehender Artikel bei den Gegnern des Christentums geworden. Spinoza, Hobbes, Hume und die ganze Reihe der pantheistischen oder semi-pantheistischen Philosophen und Theologen leugnen die Möglichkeit des Wunders[2]. Die Wunder sind ihnen Zeichen der Unwissenheit oder gar der Lüge. Die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit der Welt schließt jede Ausnahme aus, die Identität Gottes und der Natur macht das Eingreifen Gottes in die Natur unmöglich. Die rationalistische wie die positivistisch-naturalistische Richtung der Gegenwart betrachten die Unmöglichkeit des Wunders als etwas Selbstverständliches. Die Furcht vor dem Wunder, dem Übernatürlichen ist so tief eingefressen und so weit verbreitet, daß die Menschen lieber jedes denkbare Zusammentreffen von natürlichen Unwahrscheinlichkeiten zugeben, als daß sie zu einer übernatürlichen Dazwischenkunft ihre Zuflucht nehmen.

Von ihrem Standpunkt aus haben alle diese Gegner recht. Weder der mechanische oder idealistische Monismus, noch der fade Deismus oder der Dualismus können ein Wunder zugeben. Denn der Monismus sieht überall eine notwendige Entwicklung des allgemeinen Seins, ob dieses nun materiell oder geistig gefaßt werde; der Naturalismus findet im Wunderbegriff einen Widerspruch mit der Einheit und Notwendigkeit des Naturgeschehens, mit dem allgemeinen Gesetze der Stetigkeit, welches die Grundlage der Naturordnung bildet. Der Deismus aber setzt Gott, nachdem er einmal die Welt geschaffen hat, außerhalb aller Berührung mit der Natur.

---

[1] S. th. 1, q. 110, a. 4; C. Gent. 3, 102 ff. Hahn, Die Entstehung der Weltkörper, 1895, 97 ff.

[2] Denzinger, Rel. Erk. I 335 ff 403 ff. Schmid, Apologetik 260 ff 280 ff. Harnack, Wesen des Christentums 17 f.

Die Möglichkeit des Wunders kann nur vom Standpunkte der theistischen Weltanschauung aus bewiesen werden; denn die Wunder setzen das Dasein Gottes, des Schöpfers und Erhalters der Welt, voraus, sollen es nicht erst beweisen[1]. Sie dienen vielmehr der außerordentlichen Tätigkeit Gottes, der Offenbarung zur Bestätigung. Die Berechtigung des Theismus dürfen wir aber hier voraussetzen, da unser ganzer erster Teil dieser Frage gewidmet ist. Von diesem Standpunkt aus muß das Wunder möglich sein, weil Gottes Allmacht und freier Wille unbeschränkt sind und Gottes unendliche Weisheit das von Gott Geschaffene zu höheren Zwecken leiten und gebrauchen kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen. Der Glaube an die Möglichkeit der Wunder liegt unmittelbar in dem Glauben an die göttliche Macht und Weisheit. Darum ist derselbe allen Religionen gemeinsam[2]. Wollte man aber die Verteidigung des Wunders vom christlichen Gottesbegriff aus beanstanden, weil alle Volksreligionen Wunder haben, so wäre man doch nur berechtigt, von der Begriffsbestimmung der untersten Stufe (der Furchtreligion) auszugehen, wenn diese Stufe als der Anfangszustand der Religion erwiesen wäre. Sie ist aber ein Abfall, welche in ihrem Gottesbegriff bloß das eine Moment der Allmacht bewahrt hat.

17. Die Einwände, welche vom theistischen Standpunkt aus gegen das Wunder gemacht werden, sind leicht zu widerlegen. Sie teilen sich in materielle und formelle. Letztere betreffen die Darstellung der Wundererzählungen, welche entweder auf Grund der orientalischen anschaulichen Auffassungsweise allegorisch gedeutet oder mythisch aufgelöst werden sollen. Die materiellen Einwendungen suchen die Wunder aus dem mangelhaften Naturwissen, aus subjektiver Auffassung, psychologischer Einwirkung auf das Gemüt oder aus teleologischen Beziehungen zu erklären[3]. Hier können wir von den formellen Einwänden absehen, weil sie, die Exegese, Kritik und Geschichtswissenschaft betreffend, in der prinzipiellen Untersuchung über die Heilige Schrift und Exegese berücksichtigt werden müssen. Hinsichtlich der biblischen Wunder sei hier nur daran erinnert, daß die Berichterstatter oder ihre Gewährsmänner selbst Zeugen der berichteten Ereignisse waren. Sie erscheinen um so unparteiischer, als sie, obwohl wundergläubig, doch den Widerspruch der Menge und die lang-

[1] Spinoza, Theol.-prakt. Traktat 6.

[2] E. Müller, Natur und Wunder 115 ff. Steude, Evang. Apol. 339 ff. Ottiger, Theol. fund. 196 ff.

[3] M. Müller, Anthropol. Rel. XII ff. Vgl. Denzinger a. a. O. II 235 346 f. Steude a. a. O. 308 ff. Gegen Rousseau, Emile 3, 83, vgl. Sorbonne, Migne, Curs. theol. II 1187 ff.

same Fassungskraft der Jünger nicht verschweigen. Je weniger sie für die messianische Erfüllung vor der Geistessendung offenen Sinn haben, desto unverdächtiger muß ihr Zeugnis sein.

Sachlich wird eingewendet, es werde durch die Forderung von Wundern die Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Schöpfung vorausgesetzt oder ein das ganze Naturerkennen in Frage stellendes Eingreifen Gottes in die Natur verlangt. Der erste Einwand würde zunächst gegen die ganze göttliche Erhaltung und Leitung des Universums gerichtet sein, schießt also über das Ziel hinaus. Wer die Schöpfung annimmt, muß auch die Erhaltung und Leitung als Fortwirkung derselben ersten Ursache anerkennen. Das Sein, welches seinen zureichenden Grund nicht in sich selbst hat, kann nur durch jenes Sein fortbestehen, von welchem es geschaffen worden ist. Es bleibt also nur die allem Geschöpflichen anhaftende Unvollkommenheit übrig, welche unvermeidlich ist und mit der Güte und Ordnung der Schöpfung nicht im Widerspruche steht. Gott kann allerdings die Natur nicht so mangelhaft eingerichtet haben, daß er derselben täglich zu Hilfe kommen müßte (Spinoza), aber dieselbe Kraft, welche die Natur geschaffen hat, muß sie auch erhalten. Die ganze Entwicklung des Universums setzt einen schöpferischen Plan voraus, den die schöpferische Kraft durch die geschaffenen Kräfte verwirklicht.

18. Die Wundertätigkeit wird zwar von strenggläubigen Theologen manchmal mit der Restauration in der Erlösung zusammengestellt. Der Zweck des biblischen Wunders soll die „Herstellung der Natur" sein[1]. Das Naturgesetz sei das Gesetz der Natur, wie sie herkömmlich beschaffen sei; indem Gott aber die Natur selbst erzeuge, könne er sie nicht minder von ihren dermaligen, zudem teilweise nicht ursprünglichen und abnormen Banden und Schranken entbinden, sie erhöhen und umschaffen, wonach sich natürlich auch veränderte und gesteigerte Naturgesetze ergeben. Diese Naturauffassung hat aber nur für das sittliche Leben eine Bedeutung oder beruht auf einer falschen Beurteilung des Urstandes und der Sünde als einer Korruption der physischen menschlichen Natur. Nicht einmal der Fluch der Natur ist in solch realistisch-naturalistischer Weise aufzufassen. Die Wundertätigkeit würde dadurch zu einer fortwährenden Tätigkeit Gottes, alles physische Elend müßte beseitigt werden. Der Zweck der Heilwunder Jesu bestand nicht in der „Herstellung der Natur". Oder hat Jesus vielleicht alle Kranken in Palästina geheilt? Sind damals die Galiläer nicht auch gestorben wie sonst?

[1] Rosenkranz, Lange, Martensen, Ebrard, Beck u. a. Vgl. Lindenmeyer, Geschichte Jesu, 1875, 62 72. Hettinger, Apologie II[7] 283. Dewar, What is a miracle? The Americ. Journal of Theol. 1904, 240 ff.

Noch weniger kann aber die Wundertätigkeit mit der göttlichen Providenz (Spinoza, Strauß, Pfleiderer u. a.) in Widerspruch geraten, denn die Wunder werden gerade zu dem Zwecke gewirkt, die Ziele der Vorsehung zu befördern[1]. Wie jene den gewöhnlichen Lauf der Dinge zum höheren Ziele der Menschheit lenkt, so will die Wundertätigkeit in besondern Fällen durch Unterbrechung des gewöhnlichen Naturlaufes sicherer denselben Erfolg herbeiführen. „Sowenig es in der Natur allgemeine Gesetze in dem Sinne gibt, daß sie wie olympische Mächte die Einzelereignisse bestimmen und beherrschen, ebensowenig gibt es in der Objektivität allgemeine Begriffe, welche als besondere Wesenheiten den Einzeldingen immanent sind."[2] Dadurch wird der von der Unveränderlichkeit Gottes hergenommene Einwand hinfällig. Denn die Wunder sind wie die Schöpfung ideell ewig, in den Weltplan aufgenommen wie die gewöhnliche allgemeine Providenz. „Indem Gott das Zeitliche bewegt, wird er nicht zeitlich bewegt, und er kennt das zu Vollbringende nicht anders als das Vollbrachte" (Augustinus). Wer diese Möglichkeit leugnet, der leugnet den lebendigen Gott in der Schöpfung und Vorsehung. Rousseau hat recht, wenn er sagt: Die Frage selbst, ob Gott Wunder wirken könne, ist nicht nur absurd, sondern gottlos.

19. Mehr Schein hat der von der größten Mehrzahl der heutigen Naturforscher erhobene Einwand, daß durch das Wunder das Gesetz der Kausalität und der Erhaltung der Energie aufgehoben, das Prinzip der Kontinuität unterbrochen und das Naturerkennen ganz in Frage gestellt werde. Dagegen ist zunächst formell zu bemerken, daß wir die Wunder als Ausnahmen betrachten. Diese können als solche die Regel nicht aufheben, die Konstanz der Naturgesetze, soweit diese Abstraktionen des menschlichen Verstandes über das regelmäßige Wirken der Naturkräfte überhaupt als feststehend zu betrachten sind[3], nicht umstoßen. Daher berühren sie das Naturstudium nicht. Diese Ausnahmen sind aber noch dadurch kenntlich gemacht, daß sie nicht dem Forscher auf seinem gewöhnlichen Wege begegnen, sondern durchaus mit dem religiös-sittlichen Leben zusammenhängen. Hierdurch ist schon verhindert, daß durch das Eingreifen

---

[1] Aug., De civ. Dei 10, 12; vgl. De mirabilibus. Thom., De pot. 6, 2; C. Gent. 3, 98. Brischar: Theol. Quartalschr. 1845, 270. Werner, Gesch. der apol. Lit. V 509 ff. Denzinger, Rel. Erk. II 347 ff.

[2] E. Fischer, Erkenntnistheorie, 1887, 457, nach Lotze, System der Phil. I 507 f; Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des 19. Jahrh., 1900, 157 ff. Albertus M., De cael. 75. Schmid, Erkenntnislehre II 336 f.

[3] Balfour, Grundlagen des Glaubens, 1896, 301 ff.

Gottes zugleich die Gesamtheit der übrigen Welt in Verwirrung gebracht werde. Der Arzt, Richter usw. brauchen keine Rücksicht darauf zu nehmen, solange sie eine kausale Erklärung geben oder finden können. Albert der Große sagt: „Wir haben in der Natur nicht zu erforschen, wie Gott der Schöpfer nach seinem freien Willen die Geschöpfe zu Wundern gebraucht, wodurch er seine Allmacht zeigt, sondern vielmehr was im Bereiche der Natur auf Grund der den Dingen eingepflanzten Ursachen geschehen kann." Im konkreten Falle kann nur die Forderung an den Naturforscher gestellt werden, daß er entweder die natürliche Erklärung gebe oder sein Urteil zurückhalte.

Zwar erwidert Kant, die Wunder müssen entweder täglich oder niemals geschehen, und sein Interpret K. Fischer bemerkt dazu, Naturgesetze erlauben keine Ausnahme, sie gelten entweder ausnahmslos oder gar nicht. Wenn es Wunder gibt, so gibt es keine Naturgesetze, also auch keine Naturwissenschaft, überhaupt keine theoretische Erkenntnis. Der ganze Chorus stimmt in den Satz ein: „Wo das Wunder anfängt, hört die Wissenschaft auf." [1] Die natürliche Wissenschaft allerdings, aber es gibt eben Dinge zwischen Himmel und Erde, an welche der klügelnde Verstand nicht hinanreicht. Gibt es im Gebiete des Geistes Erscheinungen, welche der Erklärung spotten, muß man in der Natur Erfahrungen anerkennen, welche geeignet sind, bestehende Gesetze ganz und gar umzustoßen (Virchow) [2], so widerspricht es der Natur nicht, wenn der absolute Geist Wirkungen hervorbringt, welche über dem Naturmechanismus liegen.

20. Die Möglichkeit ist durch Gottes Verhältnis zur Natur gegeben. Wie Gott schon die Welt aus freiem Willen, nicht aus Notwendigkeit geschaffen, nach einem weisen Plane vollendet und zu einem guten Ziele hingeordnet hat, so erhält er auch die Natur mit ihren Kräften und Gesetzen. Er hat in seiner Weisheit zugleich die Möglichkeit in die Natur gelegt, ihre Kräfte in der Weise der Natur nach seinem Willen zu einer höheren Gesamtwirkung zu vereinigen und hinzuleiten, als die natürliche Anlage und Wechselwirkung bedingen [3]. Denn das Wunder hat nicht den Zweck, die Naturgesetze aufzuheben oder zu korrigieren, sondern dieselben

[1] Kant, Rel. 123 A. 2. K. Fischer, Gesch. der Phil. III 327; IV 326. Happel, Rel. 269. Romanes, Darwin nach Darwin I (1892) 19 ff. Platzhoff, E. Renan, 1900, 75. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 1899, 113 ff. Vgl. Lechler, Gesch. des Deismus 321 427.

[2] Schneider, Geisterglaube 18 337. Zöllner, Wissenschaftl. Abhandl. III (1879) 29.

[3] Thom., De mirac. 1 ad 6. Denzinger, Rel. Erk. II 347 ff. Leibniz, Theod. 2, 54. Pfeifer: Natur u. Offenb. 1893, 285 ff.

durch Unterbrechung des gewöhnlichen Kausalnexus für höhere Zwecke zu einem andern Effekt zu benutzen. Man braucht für den Wunderglauben nicht eine „gesetzwidrige Durchbrechung der Naturordnung"; um die „Lebendigkeit und Freiheit Gottes" zu wahren, darf man aber doch „der Natur Elastizität" zutrauen und sie „höherer Eingriffe für fähig und bedürftig" halten[1]. Wer dies leugnet, muß auch darauf verzichten, eine zureichende Erklärung der Naturereignisse zu geben, welche im Zusammentreffen verschiedener Ursachen, in der Kombination verschiedener Kräfte stets etwas Unerklärliches, Wunderbares haben, so notwendig und konstant die Einzelkräfte wirken und die einzelnen Gesetze gelten mögen.

Sagt doch selbst Lotze, der die Wunder auf die Geisterwelt beschränkt: „Die wunderbar wirkende Kraft ... richtet sich nicht unmittelbar gegen das Gesetz, um seine Gültigkeit aufzuheben, sondern indem sie die inneren Zustände der Dinge durch die Kraft ihres inneren Zusammenhanges mit ihnen ändert, verändert sie mittelbar den gewohnten Erfolg des Gesetzes, dessen Gültigkeit sie bestehen läßt und fortdauernd benutzt. Der abgeschlossene und harte Kreis der mechanischen Notwendigkeit ist nicht unmittelbar dem wundertätigen Gebote zugänglich und darf es nicht sein (?), aber die innere Natur dessen, was ihren Gesetzen gehorchen soll, ist nicht durch sie bestimmt, sondern nur durch den Sinn der Welt. Dies ist die offene Stelle, auf welche eine Macht, die im Namen dieses Sinnes gebietet, ihre Einwirkung äußern kann, und wenn unter diesem Gebote die inneren Zustände der Elemente, die Größe ihrer Verwandtschaft und ihres Gegensatzes untereinander sich ändern, so wird die Notwendigkeit des mechanischen Weltlaufes nicht durch Aufhebung, sondern durch strengere Festhaltung ihrer allgemeinen Gesetze diesen neuen Tatbestand zu äußerer, wunderbarer Erscheinung entfalten müssen."[2] Und St. Mill gibt wenigstens zu, daß ein Wunder insofern keine Ausnahme vom Kausalitätsgesetze bilde, als in jedem Fall eines „angeblichen" Wunders das Vorhandensein eines neuen Antezedens, nämlich der Wille eines überweltlichen Wesens behauptet werde.

21. Als Analogon für dieses Eingreifen Gottes in die Natur ohne Aufhebung der Naturgesetze kann man die *Modifikationen der Naturgesetze durcheinander* und durch die *menschliche Tätigkeit* anführen. Beide beruhen auf dem Grundaxiom der empirischen Naturwissenschaft, daß keine Veränderung zu stande kommt ohne äußeren Anstoß,

[1] *Pfleiderer*, Religionsphil. II 435. *Teichmüller*, Religionsphil. 173. *Schmid*, Apologetik 289 ff.

[2] Mikrokosmus II 54; III 481. *Vorbrodt*, Prinzipien der Ethik und Religionsphil. Lotzes, 1891, 139 f. *Kunze*, Das Wundergebiet: Stud. u. Krit. 1884, 679 ff. Zu St. Mill s. *E. Fischer*, Erkenntnistheorie 477 A. 1.

ohne mechanische Kraftübertragung. „Keine Veränderung ohne eine außerhalb liegende Ursache."

Die Anziehungskraft der Sonne und des Mondes wirkt bei der Flut der Anziehungskraft der Ende entgegen[1]. Die magnetische Kraft hebt die Schwerkraft teilweise auf, der elektrische Strom lenkt die Magnetnadel ab, die Ausdehnungskraft des Wassers bei der Eisbildung sprengt das feste Gefüge der Felsen, die Wärme lockert die Kohäsion der Molekeln, die erwärmte Luft und die Gase steigen nach oben, die Anziehungskraft und Tangentialkraft zwingen den Körper zur Kreisbewegung, die Maschine modifiziert und verbindet die Einzelwirkungen zu einer bestimmten Gesamtwirkung. Die Körper können bis zu einem Grade durch natürliche Einflüsse so verändert werden, daß ihre Eigenschaften in das Gegenteil verkehrt zu sein scheinen. Die magnetische Kraft des Eisens geht durch starke Erhitzung verloren. Die Hitze kann so gesteigert werden, daß sie unmittelbar dem berührenden Körper nicht schadet. Dasselbe findet bei extremen Kältegraden statt. Manche Körper, z. B. Schwefel, kristallisieren bei verschiedener Temperatur nach verschiedenen Kristallsystemen.

Die organische Kraft im Pflanzenleben gibt den chemischen Kräften eine ihnen fremde Richtung, zwingt die Elemente zu ebenso verschiedenen als wunderbaren Verbindungen. Wie zahlreich und kompliziert sind die chemischen und physikalischen Prozesse, bis der Keim des kleinen Samenkorns sich zum Baum entwickelt hat! Noch deutlicher offenbart sich diese Beherrschung der Naturkräfte in der animalischen Welt. Nicht nur werden die Nahrungsstoffe dem organischen Ernährungsprozesse unterworfen und die einzelnen daraus gebildeten Organe zu einer über dem einzelnen liegenden harmonischen Tätigkeit gezwungen, sondern der ganze Organismus liegt auch im Kampfe gegen die schädlichen Eingriffe pathologischer Art und ist vielfach Herr über die äußere Umgebung. Wer findet es auffallend, daß die schwere Masse des Vogels sich in die Luft erhebt, der Fisch im Wasser schwimmt und durch geschickte Benutzung seiner Organe Höhe und Richtung bestimmt? Die natürliche Trägheit kann in jedem Augenblick überwunden, die Bewegungsorgane können selbst in unnatürlicher Weise verwendet werden. Der Lauf der Natur zeigt, daß die schlechthin selbigen Bedingungen und Umstände, unter welchen das Prinzip der Kausalität wirkt, niemals wiederkehren. Daher findet eine Einwirkung freier Kräfte statt, durch welche die Umstände und Bedingungen mannigfach geändert werden.

---

[1] Thom., C. Gent. 3, 99; S. th. 1, q. 105, a. 6 ad 1. E. Müller, Natur und Wunder 31 ff 123 f. Pesch, Welträtsel I 229 f.

22. Wie mannigfaltig und allseitig ist aber erst die Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte! Das Wasser muß ihm die Mühlen und Maschinen treiben und in Dampfform verwandelt die kompliziertesten Bewegungen vermitteln. Den Kohlenstoff zwingt er im Leuchtgas, Straßen und Häuser zu erleuchten. Die Elektrizität muß nicht nur dazu dienen, das Gaslicht in Schatten zu stellen, sondern, was wunderbarer ist, die Gedanken mit Blitzesschnelle von einem Ende der Welt zum andern zu tragen. Die ganze Elektro-Chemie und Thermo-Dynamik beruhen auf der Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte, auf der Anwendung der Naturgesetze für höhere Zwecke. Die einfachste Maschine wie die ganze Fabrik lassen erkennen, wie viele willkürliche Änderungen der Richtung der Naturkräfte notwendig und möglich sind, um den Plan des Menschen auszuführen. Es wäre interessant, die ganze Ausführung eines solchen Planes nur bei einem Gebäude unter diesem Gesichtspunkte zu verfolgen. Von dem ersten Stein, welcher zum Fundament gelegt wird, bis zur letzten Platte, welche das Dach schließt, tritt überall die willkürliche, aber planmäßige Ausnutzung der Natur zu Tage. Auch die organische Welt muß die Herrschaft des Menschen anerkennen. Der Gärtner und Tierzüchter wissen die organischen Gesetze zu einer Mannigfaltigkeit von Formen und Gebilden zu leiten, welche unser Staunen erregen, wenn wir auch nicht mit den Evolutionisten eine unbegrenzte Differenzierung annehmen können. Der Mensch selbst greift zerstörend und heilend in seinen eigenen Organismus ein, um die Kräfte zu hemmen oder zu fördern.

Obwohl aber unzählige Menschen durch die Kunst der Natur täglich entgegenwirken oder die Natur überwinden, indem sie sich derselben anbequemen, so entsteht doch im ganzen keine wesentliche Störung der Natur. Die Stoffe bleiben dieselben, das Verhältnis der die Luft zusammensetzenden Elemente wird in keiner Weise gestört. Die Temperatur kann an einzelnen Orten durch Umwandlung der Erdoberfläche verändert, die Feuchtigkeit erhöht oder vermindert werden, aber alle diese Dinge verschwinden vor der konstant bleibenden Macht der Natur. Man kann dies daraus erklären, daß der Mensch nur den Naturprozeß modifiziert, so daß das Resultat ein natürlich vermitteltes ist. Aber es bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Elemente und Kräfte zu Wirkungen, deren Ziel vom Geiste des Menschen bestimmt ist, gebraucht, gezwungen und kombiniert werden.

23. Sollte nun Gott allein nicht in dieses wechselnde Getriebe der Naturkräfte eingreifen können oder dürfen, ohne die Ordnung der Natur in Frage zu stellen? Wie kann man glauben, daß der Schöpfer allein in seiner Weisheit und Macht die Kräfte der Natur an sich und mit neuer hinzugefügter Kausalität der Ordnung gemäß nicht

zu einem andern als dem gewöhnlichen Ziele hinlenken könne? Überall begegnen wir Modifikationen, nur der Schöpfer sollte solche nicht bewirken können? Fielen freilich in Gott Freiheit und Notwendigkeit zusammen, so könnte von einem freien und doch dem Weltplan entsprechenden Eingreifen Gottes keine Rede mehr sein. Aber dann wären auch die Schöpfung und die theistische Weltanschauung unmöglich. Würde man nur aus den naturnotwendigen Wirkungen in der Natur, nicht aus dem geistig-ethischen Charakter der menschlichen Persönlichkeit sich eine Vorstellung von Gott machen können, so wäre die Gottesvorstellung überhaupt, abgesehen von den Wundern, eines geistigen Wesens unwürdig.

Wir wollen dadurch den Unterschied nicht verdecken, welcher trotzdem zwischen der Macht des Menschen über die Natur und der Wundertätigkeit vorhanden ist. Der Mensch ist im stande, überall die natürlichen Fäden nachzuweisen, aus welchen er sein künstliches Gewebe fertigt, aber er vermag es nicht, den letzten Grund für den Effekt des Wunders aufzudecken. Es bleibt etwas Wunderbares, Übernatürliches bestehen. Wer dieses ganz beseitigen wollte, der würde das Wunder aufheben. Aber es genügt, gezeigt zu haben, daß dieses Wunderbare sowohl mit der Idee Gottes des Schöpfers als mit den Naturgesetzen bestehen kann, daß weder *physisch* noch *moralisch* von seiten Gottes und des Menschen für die Ursache und Empfänglichkeit ein absolutes Hindernis vorhanden ist. *Physisch* sind die Wunder von seiten Gottes möglich, weil er als Schöpfer der Herr der Natur ist, daher nicht an die „ewige Wandellosigkeit der göttlichen Ordnungen“ [1] in der Natur gebunden sein kann, von seiten der Natur, weil deren Kräfte alle bedingt und von einer höheren Ordnung abhängig sind, weil ihre Gesetze gewisse Grenzen haben. *Moralisch* sind die Wunder möglich von seiten Gottes, welcher sein Wesen und seine Person nicht ändert, sondern nur vollständig ausführt, was zur Realisierung des ewigen Planes notwendig ist; von seiten des Menschen, weil sein freier Wille nicht gezwungen, sondern zum wahren Ziele hingelenkt wird. Gott gibt ihm dadurch vielmehr eine Erleichterung auf seinem Wege zum Glauben und Heile. Die Ordnung der Natur ist nicht so unveränderlich wie die Ordnung der Gerechtigkeit, denn jene ist eine Wirkung des freien Willens, diese ist im Dasein und Wesen Gottes begründet.

24. In diesem Sinne kann man sogar sagen, daß die Wunder *notwendig* seien, solange es Menschen gibt. Die Wunder sind unentbehrlich in jeder, auch in der höchsten Religion, weil die Religion immer den Vernunftgebrauch voraussetzt und einen allmächtigen Gott verehrt, für welchen

[1] *Furrer*, Vorträge über das Leben Jesu Christi, 1902, 129.

es keinen Zufall, sondern höchstens in gewisser Beziehung eine Notwendigkeit gibt. Die Offenbarung ist eine zweite, höhere Schöpfung, eine neue geistige Welt, welche die niedere Welt durchleuchtet und erhebt. Schon die Ereignisse des gewöhnlichen, täglichen Lebens zwingen zu der Annahme einer höheren Kausalität. Ist der Zufall als ein unwissenschaftliches Erklärungsprinzip zu verwerfen, und zeigen Erfahrung und Naturbeobachtung, daß die Notwendigkeit des Geschehens und Wirkens keine absolute ist, so bleibt für die nach Gründen forschende Vernunft nur die Annahme der absoluten Ursache übrig für das scheinbar Notwendige wie für das scheinbar Zufällige. Der bloß tatsächliche, also zufällige Charakter jedes Naturgesetzes, die bloß tatsächlichen, also zufälligen Umstände, bei denen das Naturgesetz zur Anwendung kommt, und das bloß tatsächliche, also zufällige Vorhandensein der Kategorie der Kausalität lassen die Notwendigkeit des mechanischen Zusammenhanges als zufällig erscheinen. Damit sind aber die Wunder als ein integrierender Teil des Naturgeschehens nachgewiesen[1]. Vergleichen wir die einzelnen Ursachen untereinander, so begegnen wir überall dem Zufall, vergleichen wir aber die geschaffenen Dinge mit Gott, so hört die Zufälligkeit auf, denn Gott hat alles zum voraus geordnet. Die Geschichte läßt sich noch weniger nach einem kausalen Zusammenhang ordnen. An unzähligen Punkten der geschichtlichen Entwicklung offenbart sich die Macht des freien Gedankens über die notwendige Natur. Der höchste Grund für das harmonische Zusammenwirken dieser Gegensätze muß außerhalb der realen geschichtlichen Faktoren gesucht werden. Die Wunder im Sinne des eigentlich Übernatürlichen sind aber für das sittliche und religiöse Gebiet noch viel mehr notwendig. Ist dort die gewöhnliche Providenz anzuerkennen, so ist hier die außerordentliche Vorsehung zum Wohle des Menschen tätig.

25. Das Wie dieser Einwirkung Gottes entzieht sich freilich unserer näheren Erkenntnis, wie das Wesen Gottes selbst. Abgesehen vom Pantheismus, dem alles gleich natürlich oder übernatürlich sein muß, weil alles eine unmittelbare Wirkung des einen Absoluten ist, und abgesehen vom Semipantheismus, der zwar die Persönlichkeit Gottes festhalten möchte, aber die Immanenz Gottes in der Welt und im Menschen so real faßt, daß dem Geiste des Menschen wegen seiner Verbindung mit Gott alles als göttlich, wunderbar erscheinen muß, wird jede Erklärung hier ein Geheimnis anerkennen müssen. Dasselbe wird aber doch einigermaßen gelüftet, wenn

[1] Teichmüller, Religionsphil. 196 ff. Hartmann, Religion des Geistes 117 135. Deutinger, Renan und das Wunder, 1864, 105 ff. Schmid, Erkenntnislehre I 419 f. Schneider, Nat. Gotteserkenntnis 304 ff. Über den Zufall s. E. Müller, Natur u. Wunder 28 120. Pesch, Welträtsel II 385. Rocholl, Philos. der Gesch. II 562. Stölzle, K. v. Baer 90.

man das Verhältnis der Seele zum Leibe und des Menschen zur Natur berücksichtigt. Durch das erstere wird die Möglichkeit der Einwirkung des Geistigen auf das Materielle, durch das andere die Herrschaft des Menschen über die Natur bewiesen. Ist nun auch Gott weder die Weltseele noch gleichen Wesens mit der Menschenseele, so ist er doch durch seine Macht in der Welt zugegen und geistig dem Menschen nahe. Daher ist es begreiflich, daß Gott, der Grund und Schöpfer aller Dinge, nicht nur alles im Sein und in der Tätigkeit erhält, sondern zur Ausführung seiner Ratschlüsse auch im Gebiete der Natur und des Geistes außerordentliche Wirkungen hervorruft. Deshalb wird es dem religiösen Menschen nicht schwer, an die Wirklichkeit der Wunder zu glauben. „Gott ist in der Natur zugegen, damit sie sei, und bei den Wundern fehlt die Natur nicht", bemerkt Augustinus[1].

Je mehr die exakte Forschung selbst anerkennen muß, daß ihr nicht bloß dermalen noch vieles unbekannt ist[2], sondern auch die letzten Gründe und Ursachen stets unbekannt bleiben werden, je weniger es ihr möglich ist, die höchsten Gesetze und das innere Wesen der Dinge, des Universums festzustellen und zu erforschen, desto zuversichtlicher darf der Glaube für die Möglichkeit des Wunders auf die vielen Rätsel in der Natur und Geschichte, im Leben des Einzelnen und des Geschlechtes hinweisen. Wir wollen nicht Unbegreifliches durch Unbegreifliches erklären, sondern die Leugner des Wunders zur Selbstbesinnung einladen.

Zwar sucht sich Kant, der den Glauben an Wunder, an Geheimnisse und an Gnadenmittel als Wahnglauben bezeichnet, gegen den Vorwurf, daß man auch das Wesen der Dinge nicht erkenne, die Ursache der Schwere, der magnetischen Kraft u. a. nicht kenne, dadurch zu verwahren, daß er die Kenntnis der Naturgesetze betont. Diese kennen wir mit hinlänglicher Ausführlichkeit, unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen. Und dies sei genug sowohl für einen sichern Vernunftgebrauch dieser Kräfte als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, secundum quid, abwärts zum Gebrauche dieser Gesetze, um Erklärungen darunter zu ordnen, wenn auch nicht simpliciter, und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen[3]. Wir haben aber schon früher gezeigt, wie viele von diesen Ursachen und Gesetzen im Dunkeln liegen. Selbst die Natur hat ein

[1] De cura pro mort. ger. 16, 19; Conf. 6, 5.

[2] Hertling, Das Prinzip des Katholizismus, 1899, 30 ff. Mayer, Mechanik der Wärme[3], 1893, 51. Balfour, Grundlagen 270.

[3] Religion 184 A. 2. Dagegen Eckermann-Goethe I 166. Goethe, Werke XIII 233.

Gebiet, welches der menschlichen Erkenntnis durchaus widerstrebt, solange sie nur bei dem gewöhnlichen Kausalzusammenhange stehen bleibt und nicht zur ersten Ursache fortschreitet.

26. Die Naturgesetze sind als Abstraktionen des Naturgeschehens nach der Erkenntnis der Kausalverbindung für sich von formalem Charakter; sie sind bloß Bezeichnungen des beobachteten Ganges in den Erscheinungen ihres Prozesses; abstrakte Typen, indem wir dem realen Prozeß einen idealen substituieren. Das Gas dehnt sich nicht wegen des Mariotteschen Gesetzes aus, sondern unter geheimnisvollen Tätigkeiten, von welchen das Gesetz nur die entfernten Wirkungen und die mathematischen Kombinationen gibt. Mehr als einmal hat es sich herausgestellt, daß scheinbar evident erwiesene Gesetze ihre bestimmte Grenze, ihren „kritischen Punkt" hatten, über welchen hinaus alles ins Ungewisse verläuft. Naturgesetze, deren allgemeine Gültigkeit als selbstverständlich gilt, haben Ausnahmen, welche nur deshalb weniger auffallen, weil sie allzu bekannt sind, werden, wie selbst das Gesetz von der Erhaltung der Energie, durch die Spontaneität der Dinge beschränkt. Das Gesetz, daß die Körper mit zunehmender Wärme sich ausdehnen, mit abnehmender sich zusammenziehen, erleidet bei einem Hauptelemente, dem Wasser, eine Ausnahme, das Mariottesche Gesetz vom Luftdruck verliert an einem gewissen Grade seine volle Gültigkeit[1]. Es ist daher die Folgerung Humes aus den Naturgesetzen auch heute noch nicht durch die Induktion gesichert. Er sagt: „Ein Wunder ist eine Verletzung des Naturgesetzes, und da eine feste und unveränderliche Erfahrung diese Gesetze bestätigt hat, so ist der Beweis gegen ein Wunder, eben vermöge des Wesens der Tatsache, so vollständig, als irgend ein Erfahrungsbeweis möglicherweise gedacht werden kann. Also müßte ein Zeugnis für das Wunder derart sein, daß seine Falschheit ein größeres Wunder wäre als die Tatsache, welche dadurch beglaubigt werden soll."

Selbst wenn man die Natur ausgerüstet mit dem großen Apparate heutigen Naturwissens betritt, stößt man auf allen Seiten auf Rätsel und Wunder. Das θαυμάζειν des Plato und Aristoteles ist heute noch der „philosophische Affekt", der Anfang der Philosophie. „Und man kann getrost hinzufügen: auch das Ende." Die vielen Unbegreiflichkeiten und Mysterien der Wirklichkeit kann nur „ein gewöhnlicher Flachkopf mit dem Wasser seichtester Aufklärung unbemerkt hinunterschlucken, z. B. die Trägheit der Körper und ihre wundersame actio in distans, die chemischen qualitates occultae, den tierischen Erzeugungsprozeß, das Sehvermögen

[1] Vgl. übrigens hierzu die Erklärung vom Standpunkt der Atomenlehre von Linsmeier: Natur und Offenb. 1896, 335 ff.

des Sehnerven, unser eigenes Selbstbewußtsein, das unerklärliche Verhältnis von Materie und Geist. Sind das etwa keine Mysterien?“ [1]

Und werden dies nicht Mysterien bleiben? Die Naturforscher sträuben sich dagegen, für irgend ein Geheimnis der Natur die absolute Unmöglichkeit der Entschleierung zuzugeben, weil dies dem Prinzip der Naturwissenschaft widerspreche. Aber wie gering sind die sichern Resultate! Laplace soll auf seinem Sterbebette zu den an seine großen Entdeckungen erinnernden Freunden gesagt haben: „Was wir wissen, ist wenig, aber was wir nicht wissen, ist ungeheuer.“ Der Astronom Lambert bezeichnet es als einen elenden Grundsatz, nichts glauben zu wollen, als was man beweisen könne, da man es doch in so vielen Dingen täglich tun müsse [2]. Goethe verlangt für die komplizierten Vorgänge in der Natur den Glauben, welcher das Ende des Wissens sei, und stellt alles in einen Zusammenhang, vom Dachziegel, der herabfällt, bis zum Geistesblick: zufällig, mechanisch, physisch, chemisch, organisch, psychisch, ethisch, religiös, genial [3]. „Das griechische οἶδα, ich weiß, bedeutete ursprünglich: ich habe gesehen, und daher weiß ich. Die Anwendung eines solchen Wortes auf unsere Erkenntnis von Ursachen, Kräften, Atomen und Fähigkeiten oder Vermögen wäre ein Sprachfehler, die Anwendung auf Gott ein Widerspruch in sich selbst. Wir brauchen ein anderes Wort mit der Bedeutung: ich habe nicht gesehen, und doch weiß ich, und dieses Wort ist — Glauben. Nur Glauben haben wir, kein Wissen ist hier möglich. Ein Wissen gibt es nur von Dingen, die wir sehen.“ [4]

Selbst Häckel muß gestehen, daß die Phantasie Hypothesen und Theorien aufstellen müsse, um dem Kausalitätsbedürfnis der Vernunft zu genügen. „Die Gravitationstheorie in der Astronomie (Newton), die kosmologische Gastheorie in der Kosmogonie (Kant, Laplace), das Energieprinzip in der Physik (Mayer, Helmholtz), die Atomtheorie in der Chemie (Dalton), die Vibrationstheorie in der Optik (Huyghens), die Zellentheorie in der Gewebelehre (Schleiden, Schwann), die Deszendenztheorie in der Biologie (Lamarck, Darwin) sind gewaltige Theorien ersten Ranges, sie erklären eine ganze Welt von großen Naturerscheinungen durch Annahme einer gemein-

[1] Liebmann, Analysis 616; Gedanken u. Tatsachen I (1899) 123. Schöler, Kritik der menschlichen Erkenntnis, 1898, 412. Reinke, Die Welt als Tat, 1899, 291 f. Perner, Voraussetzungslose Forschung, freie Wissenschaft u. Katholizismus, 1902, 13 f. E. Müller, Wunder 11 ff 35 ff. Über Hume s. Lechler, Deismus 429.

[2] Wolf, Gesch. d. Astron. 503 509. Heller, Gesch. d. Physik II 462.

[3] Werke XXXIV 230 253 ff.

[4] M. Müller, Das Denken im Lichte der Sprache 556. Vgl. auch P. Dubois-Reymond, Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften, 1890. Schmid, Erkenntnislehre II 356 f. Ulrici, Gott und die Natur 728 f. Häckel, Welträtsel 347.

samen Ursache für alle einzelnen Tatsachen ihres Gebiets und durch den Nachweis, daß alle Erscheinungen in demselben zusammenhängen und durch feste, von dieser einen Ursache ausgehende Gesetze geregelt werden. Dabei kann aber die Ursache selbst ihrem Wesen nach unbekannt oder nur eine provisorische Hypothese sein." Diese und ähnliche Grundbegriffe können von der skeptischen Philosophie als „bloße Hypothesen", als Erzeugnisse des wissenschaftlichen Glaubens betrachtet werden, aber sie bleiben uns als solche unentbehrlich.

Wenn daher Helmholtz die Aufforderung ergehen läßt: „Man möge uns im Hinblick auf so manche heute noch unerklärbare Erscheinung des Natur- und Seelenlebens eine hinreichend beglaubigte Liste dessen vorlegen, was auf diesem Gebiet überhaupt möglich, was unmöglich ist", so finden wir darin keinen Grund, mit einzelnen Apologeten[1] diesen Beweis fallen zu lassen. Wir anerkennen die großen Fortschritte der Naturwissenschaften, halten aber daran fest, daß eine Reihe von Problemen für sie unlösbar ist. Ob sie noch herausfinden, worin das Wesen der Gravitation, der Atome, des Äthers, der Elektrizität usw. bestehe, wollen wir dahingestellt sein lassen, obwohl sich die Wissenschaft auch hier begnügen muß, die Erscheinungen kennen zu lernen, bevor sie nach Erklärungen sucht oder nach höheren Ursachen fragt[2], aber die großen Rätsel, welche Dubois-Reymond mit dem ignoramus et ignorabimus beantwortet hat, werden Rätsel bleiben. Deshalb braucht man sich um so weniger am Geheimnis des Wunders zu stoßen. Wir wollen warten, ob ein Zeitpunkt kommt, wo der Mensch im stande ist, Tote zu erwecken (Tyndall).

III. Die Erkennbarkeit des Wunders.

27. Wie wollen wir aber die Wunder erkennen, wenn sie über den gewöhnlichen Gang der Natur hinausgehen? Zuversichtlich behaupten die Gegner der Wunder, selbst wenn es solche gäbe, so könnte sie der Mensch nicht als solche erkennen. Die Wunder beruhen auf der Unkenntnis der Erzähler von den natürlichen Ursachen (Spinoza, Hume, Hobbes u. a.)[3].

---

[1] Steude, Evang. Apol. 336. Blondel, L'Action, 1893, 396 ff. Loisy, Autour d'un petit livre, 1903, 101 191. Rev. du Clergé franç. 1900, 128 f.

[2] Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, 1902, 205.

[3] Strauß, Christliche Glaubenslehre I 228 ff. Der bibelkundige Philosoph Spinoza habe die Unmöglichkeit der Wunder behauptet, der skeptische Geschichtschreiber Hume die Beweiskraft der biblischen Berichte für dieselben bestritten. K. Fischer, Gesch. d. Philos. IV 325. Loisy: Rev. du Clergé franç. 1900, 128 ff. Dagegen Stimmen aus Maria-Laach II (1891) 126 ff. Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens u. die biblischen Wunder I (1880) 10 ff. Schell, Rel. 326 ff.

„Wir sagen nicht, das Wunder ist unmöglich. Wir sagen, es hat bis jetzt kein bezeugtes Wunder gegeben", bemerkt der skeptische Renan. „Mag das Wunder möglich sein, unsere Erfahrung desselben ist unmöglich", lehrt K. Fischer mit Kant. Alle Erklärungen, die ein wunderbares Element enthalten, gelten bloß als ein Ausdruck unserer eigenen Unkenntnis der natürlichen Ursachen, als ein Widerspruch gegen das aprioriſch erkannte Prinzip der Kontinuität. Umgekehrt behaupten einzelne Apologeten, ein Wunder beweisen, heiße es leugnen; denn es könne ja aus uns bekannten Ursachen nicht abgeleitet werden. „Übernatürliche Tatsachen" können historisch-kritisch nicht erwiesen werden (Loisy). Dagegen behaupten ihre Gegner, daß in den göttlichen und geoffenbarten Tatsachen, besonders in den Glaubensgegenständen, das geschichtliche Sein vom übernatürlichen nicht unterschieden und getrennt werden könne.

Die eben betonten Unbegreiflichkeiten der Natur, welche für die Möglichkeit des Wunders sprechen, scheinen die Erkennbarkeit desselben in Frage zu stellen. Man verlangt für den Beweis der Erkennbarkeit eine genaue Kenntnis sämtlicher Naturkräfte und Gesetze, ein schlechterdings universales Wissen und die richtige Beurteilung der unmittelbaren göttlichen Tätigkeit. Letztere Bedingung ist natürlich in dieser Form unmöglich zu erfüllen, wenn sich Gott nicht selbst durch das Wort offenbart. Ja selbst in diesem Falle könnte man noch eine Täuschung vorschützen. Allein diese Bedingung ist streng genommen zur Erkennbarkeit des Wunders gar nicht notwendig, weil sie mit der Erfüllung der ersten von selbst erfüllt wird. Denn eine Wirkung, welche von keiner Naturkraft hervorgebracht werden kann, muß von der höchsten Ursache ausgehen. Engel oder Dämonen sind nicht ohne weiteres anzunehmen, jedenfalls dann nicht, wenn die Wirkung sämtliche in Betracht kommende Kräfte übersteigt. Man kann nur verlangen, daß nicht bloß negativ ein Zeugnis der Unwissenheit, sondern auch positiv die Unmöglichkeit nachgewiesen wird. Daher ist es nicht notwendig, analytisch-spekulativ aus dem Begriff und Wesen Gottes die Art und Weise seiner Tätigkeit zu bestimmen; es genügt, wenn wir synthetisch vorwärts schreitend zu demselben als der einzigen möglichen Ursache gelangen, um das wunderbare Phänomen dem Kausalitätsgesetze unterzuordnen. Immerhin können wir hier auf das Ergebnis der Beweise für das Dasein Gottes verweisen. Diese haben uns gezeigt, daß ein absoluter, freier, selbstbewußter Geist allein die ganze Schöpfung zu erklären vermag. Dieser Geist ist erhaben über die Natur, seine Tätigkeit muß also auch eine solche sein, welche über die Natur hinausgreift, das Gebiet des Geistes berührt.

In dieser Bedeutung des Wunders für das geistig-religiöse Leben in der Ökonomie der Offenbarung wird doch auch zugleich ein Merkmal

seiner Erkennbarkeit inbegriffen sein. Nur ist allerdings daraus nicht zu folgern, daß die Erkenntnis des Wunders auf einer individuellen und also perspektivischen Interpretation beruhe, insofern es Sache des Einzelnen sei, die Ereignisse seines Lebens nach der Beziehung auf den Gang des Lebens zu deuten[1]. Denn wäre in dieser Weise „das Wunder in der Leitung der Seele durch die weltregierende Hand Gottes der individuellen Interpretation überlassen", so wäre das Wunder in das Gebiet des Subjektiven verlegt und von der jeweiligen Weltanschauung abhängig gemacht. Und dies ist „der letzte Schritt der konsequenten Kritik, welche die ganze Wundererzählung aus dem Gebiete des Wirklichen in das der Vorstellung verweist und, statt die Wundergeschichte aus Ursachen der Natur erklären zu wollen (wie noch der halbkritische Spinoza), vielmehr den Wunderglauben aus Gründen und Motiven des Bewußtseins erklärlich macht" (Pfleiderer). Gewiß gehört zum Glauben an ein Wunder wie zum Glauben überhaupt zugleich eine innere Beziehung des Geistes zu Gott, eine Berührung der Seele durch die göttliche Gnade, und eine so begnadigte Seele vermag schließlich in allem Geschehen eine wunderbare Leitung durch Gottes Hand zu erkennen, aber das Wunder ist nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen gegeben. Diese werden sich um so schwerer überzeugen lassen, je weniger sie Interesse an dem Zweck des Wunders haben. Daher muß auch ein objektives Erkennungszeichen vorhanden sein.

28. Desto wichtiger ist die erste Bedingung, welche für die Erkennbarkeit des Wunders gestellt wird. Und wem sollte nicht alsbald der Mut sinken, wenn er sie hört? Oder wer getraut sich, dieselbe auch nur halbwegs zu erfüllen? Der Naturforscher muß erst noch geboren werden, welcher sich zu sagen traute, daß er alle Naturkräfte und Gesetze kenne. Keiner kann wohl von sich rühmen, daß er alle bis jetzt erforschten vollständig innehabe. Unser Wissen ist Stückwerk, gilt auch in diesem Gebiet, und es wird Stückwerk bleiben. Im Verhältnis zu dem, was man in der Natur nicht kennt, schrumpft das, was man kennt, für die Gesamtheit, geschweige denn für den Einzelnen, zu einem winzigen Teile zusammen. Die moderne Arbeitsteilung und Spezialisierung der Wissenschaft hat dies noch mehr zum Bewußtsein gebracht. Der Mineralog, Zoolog, Botaniker, Anatom, Physiolog, Patholog, Chirurg gehen alle ihre eng begrenzten Wege. Wie sollten wir es also wagen, im einzelnen, außerordentlichen Ereignisse ein Wunder erkennen zu wollen?

---

[1] Teichmüller, Religionsphilos. 172 ff 218. O. Pfleiderer, Gesch. der Religionsphilos. 40 f. Ritschl u. a. Vgl. Schell, Rel. 283 ff 340 ff. Annal. de phil. chrét. 1898 Janv., 447 ff.

Die Sache gestaltet sich aber noch weit bedenklicher, wenn wir den Blick rückwärts richten. Nicht ohne Grund rühmt sich gerade die Naturwissenschaft des größten Fortschrittes. Wie schnell waren die Alten geneigt, was sich ihrer beschränkten Naturerkenntnis entzog, als Wunder zu betrachten![1] Die Wunder des Glaubens liegen aber hauptsächlich am Anfange der Geschichte, der Religion. Ob damals die Berichterstatter überhaupt an Naturkräfte und Gesetze dachten? Sie haben es kaum für nötig erachtet, hierüber Andeutungen zu geben. Denn der Glaube an Wunder war allgemein. Origenes meint, Jesus sei deshalb vorzüglich zu den Juden geschickt worden, weil diese an die Wunder gewöhnt waren und durch Vergleichung mit den bekannten Wundern Jesus erkennen konnten[2]. Aber die Heiden glaubten nicht weniger an Wunder. Die Juden waren gewissermaßen durch ihre großen Wunder etwas abgestumpft und erwarteten vom Messias noch weit größere Wunder. Daher wurden sie aus dem Messiasreich ausgeschlossen, die Heiden traten ohne die Vorbereitung des Alten Testaments ein[3]. Die Berichterstatter hatten es daher nicht nötig, einen gerichtlichen oder naturwissenschaftlichen Beweis zu führen, wenn sie überhaupt dazu im stande gewesen wären. Auch wo in der Heiligen Schrift Zweifel an der Richtigkeit der Wunder auftauchen, betreffen sie nicht die Erkennbarkeit, sondern den Tatbestand, wie z. B. bei der Heilung des Blindgebornen.

29. Haben wir also ein Recht, die Wunderberichte auf Rechnung unzureichender Naturkenntnisse zu schreiben?[4] Lag den Erzählern nur am religiösen Zweck etwas? Gewiß, die Gänse auf dem Kapitol wurden nicht für Moltke gefüttert und die Auferstehungsgeschichte wurde nicht für Langenbeck geschrieben, wenn wir diese unschöne Zusammenstellung passieren lassen wollen, aber wenn die modernen Chirurgen ebenso leicht die Auferstehungsgeschichte beseitigen könnten als die modernen Kriegsführer die Kunst der kapitolinischen Gänse, so stände es nicht bloß mit unserem Wunderglauben, sondern mit unserem Glauben überhaupt bedenklich! Mußten die Zeugen einer Totenerweckung wirklich in die ganze Medizin eingeweiht sein? Ist es notwendig, um ein Wunder zu konstatieren, daß unter den verschiedensten Bedingungen, die von uns gesetzt werden, dasselbe Ereignis, z. B. eine Totenerweckung, immer wiederkehre, wie Renan fordert? Kann dieses Experiment vielleicht die Astronomie für ihre Tatsachen anstellen?

---

[1] De civ. Dei 21, 4, 2; 22, 8; Ep. 120, 5.

[2] C. Cels. 2, 57.

[3] Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II 1, 346.

[4] Tyndall, Fragmente aus den Naturwissenschaften, 1874, 79 f. Teichmüller, Religionsphilos. 222.

Man hat in der Wissenschaft um so mehr Vertrauen auf die Richtigkeit der Resultate, je enger das Gebiet ist, welches sich der Fachmann zu seiner Domäne auserwählt hat. Warum will man also für die Beurteilung eines Wunders die sonst überall, unbeschadet der Naturkenntnis im einzelnen, anerkannte Unmöglichkeit der Kenntnis aller Naturkräfte verlangen? Auch hier muß es genügen, diejenigen Kräfte und Gesetze zu kennen, welche dem speziellen Gebiete angehören, innerhalb dessen sich das wunderbare Ereignis zuträgt. Selbst in diesem Gebiete ist es nicht notwendig, daß man die genaue Grenze des Naturgesetzes anzugeben vermag; es genügt, negativ diese Grenze zu bestimmen, d. h. nachzuweisen, daß das Wunder so weit über der *denkbaren Grenze* liegt, daß es unmöglich noch innerhalb derselben fallen kann. So braucht man z. B. wenig von der Optik zu verstehen, um sagen zu können, daß ein Blindgeborner nicht geheilt werden kann, oder von der Medizin, um die Unmöglichkeit zu behaupten, daß ein Toter aus eigener Kraft auferstehen kann. Wenn es Gräfe u. a. gelungen ist, einzelne Blindgeborne mit Erfolg zu operieren, so wird daraus niemand ableiten wollen, daß bereits Jesus die Kunst Gräfes antizipierte. Im einzelnen wird oft keine Evidenz physisch zwingender Art zu erreichen sein, aber eine sehr hohe moralische Gewißheit ist doch möglich. Wenn die Schwierigkeit der Grenzbestimmung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen ein Mangel ist, so trifft dieser auch bei den Kriterien des Wirklichen, der Erkenntnis überhaupt zu. Und doch unterscheidet man das Wirkliche vom Vorgestellten. Warum nicht das Göttliche vom Menschlichen, Natürlichen?

Wenn die Möglichkeit des Begriffenseins im Naturzusammenhange[1] die Auferstehung von den Toten der Wundersphäre entrücken soll, so dürfen wir uns kecklich auf die moderne Naturwissenschaft berufen, welche so wenig Vertrauen auf diesen Naturzusammenhang hat, daß sie den Glauben an die Auferstehung von den Toten geradezu als absurd darzustellen sucht. Solche Einwürfe brauchen sich die Theologen nicht noch selbst zu machen, sie nutzen ihnen bei den Naturalisten blutwenig, können aber bei den Gläubigen nur schaden. Die Berichterstatter haben sich aber gerade in diesem Falle auch sichtlich bemüht, den Tatbestand gegen medizinische Einwendungen sicherzustellen. Schon Gregor von Nyssa und Augustinus haben auf die Steigerung in den Totenerweckungen hingewiesen. Die Tochter des Jairus ist eben gestorben, der Jüngling von Naim wird bereits zu Grabe getragen, Lazarus liegt aber schon vier Tage im Grabe und riecht bereits!

---

[1] *Hase*, Geschichte Jesu 104.

30. Ebenso ist es ein in der Naturforschung allgemein anerkannter Grundsatz, daß zwischen der Wirkung und der Ursache oder den Mitteln ein richtiges Verhältnis vorhanden sein muß. Nicht nur wird aus nichts nichts, sondern es gilt auch bloß für das geistige Gebiet, daß kleine Ursachen große und plötzliche Wirkungen haben. Höchstens könnte uns die Homöopathie mit ihren Minimaldosen und großen Erfolgen eine Einwendung machen. Aber auch diese würde unsern Satz nicht treffen. Denn wir geben zu, daß gewisse chemische Substanzen einer unglaublichen Verdünnung fähig sind und sich doch durch Reagentien noch nachweisen lassen. Aber die Wirkung ist doch um so geringer, je kleiner die Dosis ist. Die Homöopathie will nicht plötzlich und nur mit Benutzung des gesamten Organismus die Heilung herbeiführen.

Sie bietet uns sogar durch ihren Hauptsatz, Gift mit Gift zu vertreiben, ein neues Mittel an die Hand, unsere Behauptung zu erweisen. Denn dieser Satz geht von dem Axiom: Gleiches wirkt Gleiches aus. Gerade dieses trifft bei den Wundern nicht zu. Wenn Jesus z. B. durch das bloße Wort in die Ferne Heilungen bewirkt, so ist unbestreitbar die Grenze der Naturkräfte überschritten. Wenn er die Augen des Blinden, die Ohren und Zunge des Taubstummen (Jo 9, 6 ff. Mk 7, 33 ff; 8, 32) mit einem durch Speichel bereiteten Teig bestreicht, so wird niemand darin ein entsprechendes Mittel für die Heilung erkennen[1]. Wenn Jesus durch die Berührung mit der Hand oder mit dem Kleide Kranke heilte, so spottet diese Heilmethode doch selbst der Sympathie; denn die Heilung geschah plötzlich und wurde von den Kranken und Umstehenden alsbald erkannt und erprobt. Wie wäre es möglich, diese Heilungen durch einen geheimnisvollen Kontakt zwischen dem vom Glauben und Vertrauen auf Gott erfüllten Wundertäter und den sehnsüchtig nach göttlicher Hilfe verlangenden Unglücklichen zu erklären? „Dein Glaube hat dir geholfen", sagt Jesus wiederholt, und er preist den Glauben als Mittel für die Wunderwirksamkeit, aber damit ist nur die sittliche Voraussetzung zur Bedingung gemacht, nicht die Wirkursache angegeben. Anderwärts sagt denn auch Jesus mit Emphase: „Ich sage dir, stehe auf, nimm dein Bett und wandle!" Die „plötzliche" Wirkung ist auch denen gegenüber zu betonen, welche die Wunderheilungen durch die „Macht des Glaubens" erklären wollen. Solche sind ohnehin nur bei Krankheiten möglich, welche von Vorstellungen herrühren, wie sich das bei der Hysterie und Hypnose (gesteigerte Hysterie) zeigt[2].

[1] Doch! s. Spinoza, Theol.-prakt. Trakt. Kap. 6, 144 ff (Reclam). Delitzsch (Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, 1903, 18) erinnert an den Gebrauch des Speichels zur Zauberei bei den Babyloniern.

[2] Gutberlet: Natur u. Offenb. 1894, 129 ff. Weiß, Apologie I³ 468 ff.

Die Vergleichung der wunderbaren Brotvermehrung mit dem Naturvorgang beim Wachsen des Getreides oder des Kanawunders mit der Bildung des Weines in der Rebe war schon bei den Vätern beliebt, ehe Olshausen dieses Wunder aus einem beschleunigten Naturprozesse erklärte. Aber diese Wunder der Natur sind doch weit entfernt von der Speisung der 5000 Männer mit fünf Broten! Ebensowenig kann das Wandeln auf dem See und die Stillung des Seesturms einer natürlichen Kraft zugeschrieben werden. Die Erklärung des Wassers aus dem Felsen infolge der Berührung mit dem Stabe des Moses durch einen artesischen Brunnen sei nur erwähnt. Die Wunder erweisen sich vielmehr durch das *Mißverhältnis zwischen Mittel und Wirkung* und durch das *momentane Eintreten* als Wirkungen ganz anderer Art. Man braucht wenig Naturkenntnisse zu besitzen, um sich darüber vergewissern zu können, daß man es in diesen Erscheinungen nicht mit rein natürlichen Dingen zu tun hat. Schon Arnobius hat gegen die Vergleichung mit heidnischen Kuren die Untersuchung der Tatsachen abgelehnt, weil die Frage genüge, ob sie ohne jedes Mittel vollbracht worden seien.

31. Es gibt aber noch ein weiteres Kriterium für die Erkennbarkeit des Wunders. *Derjenige, welcher Wunder wirkt*, muß gewiß selbst am besten wissen, ob er dieselben *aus eigener Kraft mittelst natürlicher Hilfsmittel oder in höherer Machtvollkommenheit* wirkt. Er muß es am besten wissen, daß es sich nicht bloß um ein Überspringen der natürlichen Ursachen nach orientalischer Auffassung, sondern um ein unmittelbares Eingreifen Gottes handelt. Könnten sich die Zuschauer durch den Eindruck der außerordentlichen Erscheinung auf das Gemüt täuschen lassen und religiös gestimmte Leute zur Annahme eines Wunders schneller bereit sein als skeptische Rationalisten, so fallen diese Bedenken, welche übrigens nur das Mehr oder Weniger, nicht das Prinzip betreffen, gänzlich weg bei denen, welche in vollem Bewußtsein der Wunderkraft Wunder wirken.

Nun schreiben aber Moses und die Propheten ihre Wunder der ihnen von Gott verliehenen Macht zu, bezeichnen dieselben ausdrücklich als göttliche Bezeugung ihrer Sendung. Jesus kennt für das Austreiben der Teufel nur die Alternative: im Namen des Teufels oder im Geiste Gottes. Er betet vor der Auferweckung des Lazarus zu seinem Vater und dankt ihm, daß er ihn erhört habe. Den Aposteln gab er bei der Aussendung die Macht, die unreinen Geister auszutreiben und die Kranken zu heilen. Im Namen Jesu wirkten sie Wunder. Könnte man alle diese Träger der Wunderkraft, könnte man Jesus selbst vielleicht für einen Schwärmer halten, welcher, was er aus eigener Kraft und Kunst vollbrachte, Gott

zuschrieb und natürliche Wirkungen für Wunder ausgab? Ist es glaublich, daß die Apostel im Glauben an diese Wunder Jesu bis zum Tode verharrten, wenn sie nicht felsenfest davon überzeugt waren, daß es wirklich Wunder waren? Oder konnten sie sich so sehr der Illusion hingeben, daß sie auch unter den schwersten Verfolgungen daran festhielten, die Kraft Gottes wirke durch ihr Wort und ihre Hände?

32. Aber freilich, die Schuld kann ja die Berichterstatter treffen, welche irrtümlicherweise das Außerordentliche für Wunder ausgaben (historische Erkennbarkeit), oder die Leser, welche die parabolische oder allegorische Darstellungsweise für buchstäbliche Wahrheit nehmen (philologischer, allegorisch-poetischer, mythischer Wunderbegriff)! Es können ja die Augenzeugen nur den äußeren Vorgang, nicht die übernatürliche Ursache konstatieren! Menschliche Zeugnisse können keine Wunder verbürgen (Hume, Rousseau)! Genügt es aber nicht, wenn sie den Vorgang rein objektiv berichteten? Der Kritiker hat dann das Objekt für seine Untersuchung und Erklärung. Nun sind aber die Berichte des Neuen Testaments zum Teil von Augenzeugen und für Augenzeugen geschrieben worden. Sie stehen in enger Verbindung mit den Erzählungen anderer geschichtlicher Ereignisse. Die Berichterstatter kennen den Unglauben der Juden, die böswillige Kritik der Pharisäer und sind selbst nichts weniger als leichtgläubig[1]. Sie kennen und verwerfen die heidnische Magie (Apg 13, 6 8 9; 16, 16 ff). Wir haben demgemäß ein Zeugnis für die Wunder vor uns, dessen Falschheit ein größeres Wunder sein würde als die Fakta, deren Wahrheit es bestätigen soll. Man ist ja längst von der Ansicht zurückgekommen, daß Berichte ungeschichtlich sein müssen, weil sie Wundererzählungen enthalten.

Der einfache Tatsachenbericht gewöhnlicher Leute, die Augenzeugen waren, hat aber oft mehr Wert als das Urteil von Fachmännern, welche von aprioristischen Voraussetzungen ausgehend die Vorgänge skeptisch betrachten. Das Hradschiner Meteoreisen im Gewicht von 39 kg fiel am 26. Mai 1751 im Agramer Komitat drei Lachter tief in ein frisches Ackerfeld. Da die Wiener Gelehrten es damals für eine unverzeihliche Schwachheit hielten, solche Märchen zu glauben, so wurden vor dem bischöflichen Konsistorium eidlich erhärtete Zeugenverhöre aufgenommen. Als im Jahre 1790 die Munizipalität von Juliac und Barbotan über den Steinregen vom 29. Juli

[1] Mk 6, 52; 8, 17 ff. Lk 9, 45. Steude, Evang. Apol. 315 ff. Brückner, Die Stellung des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins zu den biblischen Wundern, 1887 (subjektiver Begriff). Die biblischen Wundergeschichten. Vom Verfasser des Buches „Im Kampf um die Weltanschauung", 1890. Vgl. Gutberlet, Der Kampf um die Seele II² (1903) 429 ff. Schmid, Apologetik 293 ff. Strauß u. Torney, Das Wunder im N. T., 1893.

nach Paris berichtete, bedauerte der berühmte Physiker Bertholon das unvernünftige Menschengeschlecht, das solchem falschen Volksgeschrei glauben könne. Die Sache sei physikalisch unmöglich. In Paris kam man erst zur Einsicht der Wahrheit, als am 26. April 1803, nachmittags 1 Uhr, bei l'Aigle in der Normandie aus einer rauchenden Wolke unter schrecklichem Getöse fünf Minuten lang Steine auf zwei Quadratmeilen im Gewicht von 9 kg niederstürzten[1].

33. Moses und die Propheten haben selbst über ihre Wunder berichtet. Zwei der Evangelisten waren Apostel. Sie wußten aus dem Munde Jesu, daß er seine Wunder in göttlicher Kraft wirken wollte und wirkte. Sie waren Zeugen der Auferstehung und Geistessendung. Sie haben also für ihre Wundererzählungen den bestmöglichen Gewährsmann für die Wirklichkeit des Wunderbaren. Selbst die Feinde Jesu können sie noch als Zeugen anführen (Mt 10, 24; 28, 13. Jo 9, 16 ff; 11, 47. Apg 4, 14 16). Der Versuch Soltaus u. a., namentlich aus dem Markusevangelium den Beweis zu führen, daß nach den besten geschichtlichen Berichten Jesus sich gar nicht die Fähigkeit beigelegt habe, objektive Wunder zu wirken, sondern daß die subjektiven, durch das Kommen des Reiches Gottes im Glauben erfolgten Heilwunder von den Zuschauern als objektive Wundertaten betrachtet wurden, setzt nicht nur eine willkürliche kritische Scheidung der Texte voraus, sondern widerspricht auch so dem Wortlaut des Markusevangeliums. Danach hat Christus seine Wunder nicht auf das Erscheinen des Reiches Gottes, sondern auf die in ihm wirkende Kraft Gottes zum Beweis seiner Sendung und des Reiches Gottes zurückgeführt, ja aus eigener Macht Wunder gewirkt. Will man auch dies seitens der heutigen Hyperkritik an den Evangelien nicht als entscheidend anerkennen, so berufen wir uns auf die Briefe des hl. Paulus. Auch die zweifelsüchtigsten Skeptiker müssen wenigstens die Echtheit der vier großen Paulinen zugeben. Diese reichen aber vollkommen aus zum Beweise, daß der Apostel für sich die Charismen, den Erweis des Geistes und der Kraft in Anspruch nahm und ähnliche Gaben bei den Gläubigen kannte. Der erste Brief an die Korinther eröffnet in dieses Gebiet der wunderbaren Wirkungen des göttlichen Geistes in den apostolischen Gemeinden einen Einblick, wie sonst keine Schrift des Neuen Testaments (1 Kor 1, 23; 12, 19 30. 2 Kor 12, 12. Röm 15, 19. 1 Thess 1, 5).

Konnte der Apostel Paulus vielleicht in seiner Darstellung sich hierüber täuschen, obwohl er selbst Wunder wirkte und auf solche sich berief? Konnten er und die Urapostel und Christus selbst ihre Lehre auf trügerischen

[1] Fraas, Vor der Sündflut, 1866, 20 f. Zöckler, Gesch. d. Bez. II 346 f.

Sand bauen? Rein logisch ist es wohl ein Zirkel, wenn man die Lehre aus den Wundern, die Wunder aus der Lehre beweist, aber es handelt sich ja nicht um einen Einzelfall, sondern um ein Prinzip. Dieselben Männer, welche eine erhabene und für die Welt neue Lehre verkündigten, wirkten nach eigener Aussage und Darstellung wunderbare Zeichen in göttlicher Kraft. Sie konnten sich also darüber nicht täuschen noch andere täuschen wollen[1]. Was hätten sie für einen Grund gehabt, solche außerordentliche Dinge zu erfinden? fragt Arnobius. Sie haben sich nur dem Hasse ausgesetzt und ihr Leben dafür hingegeben.

Der Zweifel an dem wunderbaren Charakter der Wunder führt notwendig zum Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Heiligen Schrift. „Denn wir können diese Ereignisse nicht in das uns geläufige Naturgebiet herabziehen, ohne zu solchen Voraussetzungen unsere Zuflucht zu nehmen, wodurch die Glaubwürdigkeit des ganzen Zusammenhanges unserer Nachrichten von Christo gefährdet wird", bemerkt Schleiermacher. Es ist bequem, die Wunder in den Evangelien zu leugnen, aber es reicht nicht aus, denn man muß Rechenschaft davon geben. Es ist aber bisher niemand gelungen, unter Wahrung des historischen Standpunktes eine befriedigende Erklärung zu geben. Strauß hat mit seiner zersetzenden Kritik alle Versuche zerstört, selbst aber nur die Mythenhypothese zu bieten gewußt. Da diese allgemein als unzureichend anerkannt ist, so bleibt das Problem bestehen.

34. Die Apostel konnten deshalb die wahren Wunder auch am besten von den falschen Wundern, den Scheinwundern unterscheiden. Die Heilige Schrift berichtet von den ägyptischen Zauberern überraschende Nachahmungen der Wunder des Moses. Der Herr selbst sagt, daß die Juden Teufel austrieben (Mt 12, 27), daß viele in seinem Namen Wunder wirken werden, ohne die rechte sittliche Qualität (Mt 7, 22). Johannes berichtet dem Herrn: „Wir haben jemand in deinem Namen Teufel austreiben gesehen und haben ihn gehindert, weil er uns nicht nachfolgt" (Lk 9, 49). Jesus antwortet ihm: „Hindert es nicht, denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch." Indes können diese außerordentlichen Wirkungen, weil sie im Namen Gottes oder Jesu hervorgebracht wurden, noch zu den wunderbaren gezählt werden. Sie konnten wenigstens zur Verehrung des göttlichen Namens und zum Beweise des Glaubens dienen[2].

Wir wissen aber auch von falschen Propheten und Messiassen, welche durch Wunder das Volk verführten. Und Jesus sagt für die letzte

[1] Arnob., Adv. nat. 1, 54 ff. Euseb., Dem. ev. 1, 3. Schleiermacher, Christliche Glaubenslehre II 126. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 1903. Vgl. Fonck, Die Wunder des Herrn I 42 ff 155 ff.

[2] Thom., S. th. 1, q. 110, a. 4 ad 2; 2, 2, q. 178, a. 2; 3, q. 43, a. 1 4.

Zeit voraus: „Denn es werden falsche Messiasse und falsche Propheten auftreten, und sie werden große Zeichen und Wunder geben, so daß, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten verführt würden" (Mt 24, 24; vgl. Jr 23, 32). Es ist daher unmöglich, alle diese wunderbaren Dinge als Zaubereien und Täuschungen zu erklären. Weder das δώσουσιν (Mt 24, 24) noch das ψεύδους (2 Thess 2, 9) berechtigt zu der Annahme, daß es sich lediglich um Täuschungen handelt. Diese sind der Zweck, nicht das Mittel. Auch die Wundererzählungen anderer Religionen kann man nicht ohne Unterschied im Schlunde des Mythus und des Betruges verschwinden lassen. Man muß also mit den Vätern und Theologen annehmen, daß die falschen Propheten durch dämonische Kräfte einzelne wunderbare Wirkungen hervorbringen konnten[1]. Aber weder den Dämonen noch den Engeln möchten wir mit der Scholastik eine unbeschränkte Einwirkung auf die Natur zuerkennen. Die Lehre von den die Himmelsbewegungen leitenden Intellegenzen war ebenso falsch als die von der Himmelskraft.

Hinsichtlich der heidnischen Wunder war man aber stets sehr skeptisch (Jr 32, 20). Tertullian, Origenes u. a. weisen die Gleichstellung derselben mit den Wundern Christi energisch zurück. Denn diejenigen, welche Gaukelkünste benutzt haben, um sich ein ähnliches Ansehen wie Jesus zu verschaffen, seien anerkanntermaßen für nichts zu achten. Derart seien Simon Magus und Dositheus gewesen. Die Simonianer und Dositheaner seien aber verschwunden, wie Judas der Galiläer und Theudas in der Apostelgeschichte. Die Christen bedienen sich bei ihren Teufelaustreibungen nicht der Machinationen wie die Zauberer und Weissager. Das einfache Gebet und die Beschwörung seien ihre Hilfsmittel, nicht die Magie und Zauberbeschwörung[2]. Augustinus warnt vor der Gleichstellung des Apollonius und Apulejus mit Christus. Diese Warnung zeigt, daß Apulejus als Magier, wie er zur Zeit des M. Felix und Tertullian ein Hauptgegner des Christentums war, so auch in der Erinnerung noch fortwirkte. Augustinus weist aber auch auf die wenig beglaubigte Berichterstattung oder den offenkundigen Betrug hin. So erzählt er z. B., daß die ägyptischen Priester

---

[1] Vgl. Mt 12, 25 ff. 1 Kor 8, 5—10 20. Clem., Hom. 2, 32. Aug., De civ. Dei 10, 8; 21, 6. Denzinger, Rel. Erk. II 354 ff. Schneider, Geistergl. 62 ff. Ottiger, Theol. fund. 172 ff.

[2] Tert., Apol. 22 23. Orig., C. Cels. 6, 11; 7, 4. Aug., De civ. Dei 21, 6, 1; Ep. 138, 4, 18; De un. eccl. 19, 49; In Ioann. tr. 13, 17; De trin. 3, 6. Döllinger, Heidentum 644 ff. Kellner, Hellenismus 105 ff. Bonniot, Wunder 133 ff 163 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1902, 107 ff. Über Apulejus als Magier s. Rev. des Deux M. I (1888) 571 ff.

durch verborgene Magnete ein Götzenbild in Bewegung setzen und in der Luft schweben lassen konnten. Andere Betrügereien der ägyptischen Priester erzählt Theodoret[1]. Immerhin bleibt noch ein Rest für die Erklärung übrig. Auch wenn man denselben geringer taxiert, weil diese Erscheinungen nur einzelne Naturgebiete, nicht die gesamte Natur betreffen[2], so ist diese theoretisch notwendige Unterscheidung doch mehr künstlich gemacht, jedenfalls praktisch schwer durchführbar.

35. Neben den physischen Bedingungen kommen aber auch die moralischen in Betracht. Kann auch der Satan sich in einen Engel des Lichtes verkleiden und ist die Wundergabe an sich unabhängig vom sittlichen Charakter, so ist für die Regel dieser doch nicht gleichgültig. Auch hier gilt der Ausspruch des Herrn: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Gott kann es nicht zulassen, daß der Irrtum auf die Dauer siege, der Mensch über seine Kräfte versucht werde. Jesus hat das Auftreten des Antichristen vorausgesagt und dadurch vor der Leichtgläubigkeit gewarnt. Nur dem Schwächeren wird auch die geringere Versuchung zum Falle gereichen. Ein Kennzeichen, welches Jesus selbst gegeben hat, bleibt immer richtig. Wer Wunder im Namen Jesu vollbringt, kann nicht zu gleicher Zeit bös von ihm sprechen. In ähnlicher Weise hat Moses das Kennzeichen des Scheinwunders darein gesetzt, daß es zur Idololatrie führe (Dt 13, 1 f). Jedenfalls ist im Alten Bunde das nicht als wahres Wunder anzusehen, was von Gott abführt, im Neuen Bunde, was von Jesus Christus abwendig macht (Mk 13, 21. 2 Thess 2, 8—11. Offb 13, 11—18)[3]. Denn darüber kann heutzutage kaum ein vernünftiger Zweifel mehr herrschen, daß das Christentum die wahre Religion ist. Wer Christus aus seiner Religion ausschließt, dem können auch die Wunder nicht helfen.

Dem Scheinwunder muß ein größeres Wunder, das wahre Wunder, gegenüberstehen. Stets muß das Wahre mächtiger sein als das Falsche. Dies kann hinsichtlich der Vergangenheit für den unbefangenen Forscher kaum zweifelhaft sein, wenn er auch nur das Relative gelten läßt. Die Lehre und Geschichte des Christentums liefert den unumstößlichen Beweis dafür. Die Geschichte und Ausbreitung anderer bedeutender Religionen, auch der sog. Weltreligionen, verhalten sich zum Christentum wie das Scheinwunder zum wahren Wunder. Sie müssen die Größe des Christentums noch bestätigen. Denn durch die Nebeneinanderstellung der Gegensätze zeigt es sich am besten, daß die wunderbaren Erscheinungen des

[1] H. E. 5, 22. [2] Thom., S. th. 1, q. 114, a. 4.

[3] Pascal, Gedanken 2, 16, 2 (S. 261). Clem., Hom. 2, 34; Rec. 3, 52 ff; 4, 21. Iust., Dial. 7. Tert., De praescr. 44. Orig., C. Cels. 1, 68; 2, 49; 3, 25. Schultz, Alttestam. Theol. 271. Pesch, Theol. Zeitfragen I (1899) 123 ff.

Christentums allein der Idee Gottes würdig und die Ehre Gottes zu befördern geeignet sind. Die alten Apologeten haben gegen die Gleichstellung der Wunder des Apollonius und Apulejus mit den Wundern Christi besonders den prophetischen Charakter Christi geltend gemacht. Jene seien erst angesichts des wachsenden Christentums zu Propheten des Paganismus gemacht worden. Sie haben aber auch den ethischen Gehalt betont und Scheinwunder, wie solche auch in Legenden vorkommen, als Phantasmen verurteilt.

36. Dies gilt auch gegenüber den sog. Wundern des Spiritismus und den auffallenden Erscheinungen des Hypnotismus, Magnetismus und Somnambulismus[1]. Zwar sind einzelne spiritistische Kunststücke unbestreitbar, aber wahrscheinlich aus einer besondern Affektion des Nervensystems der Medien zu erklären. Im allgemeinen sind, trotz der weiten Verbreitung, welche der Spiritismus und Okkultismus in Europa und Amerika gefunden haben, die Wunder des Spiritismus verdächtige Spektakelstücke, welche die menschliche Neugierde vielleicht befriedigen können (freies Schweben der Körper, Erscheinen der Geister, Tischrücken, Bewegung der Körper ohne Berührung), aber nach Ursprung und Zweck von der religiös-sittlichen Idee weit entfernt sind. Wer sie für die biblischen Wunder, die nichtssagende spiritistische Lehre vom Jenseits für die christliche Hoffnung eintauscht, kann, abgesehen von dämonischen Einflüssen, nicht durch Merkmale der Unterscheidung belehrt werden. Wenn freilich berühmte Empiriker verschiedener Nationen, wie Crookes, Lombroso, Papebrook, Debrio, ihren Namen für die wunderbaren Erscheinungen einsetzen und eine gelehrte Gesellschaft (Society of psychial research) diese Untersuchungen sich zur Aufgabe gesetzt hat und derartige Dinge beglaubigt, so hat man wenigstens ein Recht, den Spott eines Renan und anderer Rationalisten mit dem Hinweis auf solche „extranaturale" Wirkungen zurückzuweisen. Von der Unmöglichkeit des Wunders kann keine Rede mehr sein. Sind „extranaturale" Wirkungen tatsächlich vorhanden, so können „supernaturale" nicht a priori bestritten werden. Doch möchte ich nicht voreilig für beide eine „Umkehrung der Gesetze der Natur, der bekannten Axiome der physikalischen Wissenschaft" annehmen. Körper, welche die Schwere verlieren, sich in die Luft erheben, Flammen, welche nicht brennen, Hände ohne Körper, die schreiben, Phantome, die erscheinen und sprechen, und andere mysteriöse Dinge sind allerdings ganz

[1] Schneider, Der neuere Geisterglaube[2], 1885, 262 ff. Haas, Über Hypnotismus und Suggestion, 1894. Schütz, Der Hypnotismus, 1897. Dippel, Der neuere Spiritismus, 1897. Coconnier, L'hypnotisme français, 1897. Natur u. Offenb. 1897, 730 ff. Wundt, Phys. Psychologie II[2] 371 ff; Menschen- und Tierseele[2] 354 ff. Philos. Studien VIII (1892) 1 ff.

geeignet, die Kritik der biblischen Wunder zum Schweigen zu bringen, aber sie sind vorderhand selbst noch einer Erklärung bedürftig[1], denn an sich stehen sie mit den unveränderlichen Naturgesetzen, auf Grund deren man die Wunder bestreitet, in offenbarem Widerspruch. Doch hat man Grund, skeptisch zu sein und nicht zu schnell alles auf dämonischen Einfluß[2] zurückzuführen.

Etwas klarer liegt die Sache bei den krankhaften (hysterischen, epileptischen) Zuständen, welche zu den genannten pathologischen Erscheinungen führen. Schon die Alten kannten eine Suggestion im Schlafe. Die Mediziner erklären gleichfalls den Hypnotismus als einen Schlaf, in welchem der Mensch zu einem Automaten wird, so daß er den Eingebungen des Hypnotisators willig folgt. Die Herbeiführung des hypnotischen Schlafes und die Wirkungen auf das Nervensystem zeigen den tieferen Grund der Erscheinungen. Die Hypnose ist eine Neurose oder nervöse Krankheit von besonderer Art. Der Hypnotismus ist nahe verwandt mit dem tierischen Magnetismus. Wohl bleibt auch hier ein unlösbarer Rest, der auf eine außerweltliche Ursache schließen läßt, aber doch ist noch zu viel Dunkelheit über dieses Gebiet ausgebreitet. Krankhafte Erregbarkeit, Übung, Glauben begünstigen den Einfluß der Einwirkungen auf die Medien[3].

Bernheim in Nancy und Charcot in Paris (Salpetrière) haben diese Experimente zum besondern Gegenstand ihrer klinischen Tätigkeit gemacht und mit ihren Publikationen großes Aufsehen erregt[4]. Beide geben wunderbare Heilungen zu. „Die Tatsachen (der Wunder) existieren, aber die Erklärung ist irrtümlich." Charcot will sie neurologisch, Bernheim psychologisch erklären. Diese Erscheinungen haben also den Standpunkt der Forscher vollständig geändert. Vorher haben sie alles für Aberglauben und Humbug erklärt, jetzt anerkennen sie wohl die Tatsachen, erklären aber alles natürlich. Die Einbildung (Imagination) und Eingebung (Suggestion)

---

[1] Lescoeur, La science et les faits surnaturels contemporains, 1900. Vgl. was Tertullian (Apol. 23) von weissagenden Ziegen und Tischen berichtet.

[2] Antonelli, Lo Spiritismo, 1902. Civiltà catt. 6. Sett. 1902, 581 ff. Hélot, Le diable dans l'hypnotisme, 1899. L'Univ. cath. 1900 Févr., Mars. S. Vincent de Paul et la Réforme catholique au XVIIe siècle: Rev. cath. des Églises 1904, 365 ff.

[3] Aug., In Ioann. tr. 13, 17. Thom., Comm. in Sent. IV, d. 49, q. 1; De ver. 12, 3; 18, 3. Bernheim, De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique^{2}, 1888. Gutberlet, Apologetik II 120 ff. Stimmen aus Maria-Laach 1890, Hft 6—10.

[4] Charcot, La foi qui guérit: Rev. hebdomad. 1892, 112. Charcot et Richter, Les démoniaques dans l'art, 1887. Regnard, Maladies épidémiques de l'esprit, 1887.

ersetzen den Glauben und das Göttliche. Die schnellen Heilungen von Krämpfen und Lähmungen, selbst von „Krebs" hängen nach Charcot mit der Hysterie zusammen. Die „plötzlichen" Heilungen leugnet er. Die Heilung akuter Krankheiten kommt überhaupt weniger in Betracht. Mit der religiösen Einbildungskraft erklärt Bernheim auch die Wunder von Lourdes. Andere (Binet) zählen die dort geheilten Krankheiten zu den imaginären. Bernheim hält wenigstens alle Nervenkrankheiten für imaginär. Daß die Halluzination in diesem Gebiete eine große Rolle spielt, ist anerkannt und auch für viele Erscheinungen des Hexenwahnes zu berücksichtigen[1].

Es wird nicht zu bestreiten sein, daß auch manche Wunderheilungen, namentlich wenn sie nicht plötzlich und auf das bloße Wort eingetreten sind, in der durch das religiöse Gefühl gesteigerten nervösen Stimmung ihren Grund haben. Bei den sympathischen Kuren und bei manchen modernen Modekuren wirken ja auch Glauben und Vertrauen mit. Aber es ist unmöglich, diese Erklärung auf alle Wunder auszudehnen und auch für dieses Gebiet notwendige Gesetze nachzuweisen. Die hypnotischen Wunder beschränken sich auf einen engen Kreis, auf gewisse Personen, nach bestimmter Methode, ohne sichern Erfolg. Indem aber hier sich ein tiefgreifender Kausalitätsgegensatz offenbart, dessen außergewöhnliche Wechselwirkungen die Bedingungen des normalen Geschehens und somit den Erfolg der einzelnen Naturgesetze vielfach umzuändern im stande sind, bestätigen die Erscheinungen des Hypnotismus die natürlichen Voraussetzungen, auf welchen sich das Wunder aufbaut[2]. Doch ist dies nur eine Analogie, welche nicht zur Beseitigung der göttlichen Kausalität und des idealen Inhalts der übernatürlichen Wunder benutzt werden darf.

Wundt und Janet erklären diese Erscheinungen, welche mit dem Schlafe und Traume verwandt sind, daraus, daß nur ein Teil der während des Schlafes ruhenden Funktionen gehemmt erscheint. Schon das Schlafwandeln zeige einen den hypnotischen Zuständen verwandten Charakter. Die Ursache liege wahrscheinlich in zentralen Hemmungswirkungen an der Großhirnrinde. Bei Somnambulen und Hysterischen könne man Träume leiten und veranlassen, Halluzinationen hervorrufen. Man spreche selbst von subjektiven Verbrennungen, von suggestiven Vesikatorien, und die sonderbaren Erscheinungen der Stigmatisierten könnten eine ähnliche Ursache haben[3]. Auch die Verdoppelung des Ichs komme vor. Bei der Selbstmord-

[1] Schneider, Geisterglaube 75 ff 257 386 ff. Boissarie, Die großen Heilungen von Lourdes, 1902. Rev. Aug. 1904, 322 ff (Dr Bérillon).

[2] E. Müller, Natur u. Wunder 57 ff. Schneider a. a. O. 116 ff 468 ff.

[3] Coconnier stimmt im wesentlichen damit überein. Kappes (Natur u. Offenb. 1898, 59 f) hätte eine genauere Unterscheidung zwischen hypnotischen Blutschwitzungen

manie unterhandeln zwei Ich, im Spiritismus sprechen und schreiben die Medien zugleich, aber immer sei eine dieser Persönlichkeiten illusorisch, eine falsche Interpretation der Erscheinungen des Bewußtseins. Aber im Somnambulismus kommen in der Tat zwei gleichzeitige, getrennte Bewußtseine vor. Der Somnambule kann zu gleicher Zeit sprechen und einen Brief schreiben. Janet verteidigt deshalb die Psycho-Physiologie gegen den Vorwurf des Materialismus. Dieselbe sei weder materialistisch noch spiritualistisch (Descartes, Malebranche, Bonnet, Lotze, Helmholtz, Wundt, „das Haupt der Schule", Fechner, Weber). Man könne nur verlangen, daß man die andern Fragen offen lasse. Es gebe Krankheiten der geistigen Kräfte und des Willens.

37. Besonders ist es unmöglich, hieraus einzelne biblische Wunder zu erklären, unmöglich, das ganze Werk des Christentums nach Lehre, Sitte und Geschichte auf einen solchen Grund zurückzuführen. Hier kann man sagen: Die Lehre unterscheidet die Wunder, und die Wunder unterscheiden die Lehre[1]. „Also hat uns der Bräutigam vorsichtig gemacht", sagt Augustinus, „wenn wir uns auch durch Wunder nicht täuschen lassen dürfen. Bisweilen schreckt auch der Überläufer den Provinzialen. Halten wir also an der Einheit fest. Außer der Einheit ist einer nichts, auch wenn er Wunder wirkt." Irenäus sagt mit Justin, er würde selbst dem Herrn nicht geglaubt haben, wenn er einen andern Gott verkündigt hätte als den Urheber und Schöpfer der Welt und unsern Erhalter. Er würde den Gnostikern nicht einmal glauben, wenn sie Wunder wirkten. Es ist vergeblich, die reine Lehre aus diesem Zusammenhange loszulösen und den Kern herauszuschälen, die sittlich-religiöse Sphäre von den Wundern zu säubern. Dies ist ebenso unmöglich, als die Person Christi rein menschlich darzustellen und doch den göttlichen Ursprung festzuhalten. Das Wunder des Christentums ist so innig mit der Person, Lehre und Gesetzgebung Jesu verbunden, daß keinerlei Konzession an den Rationalismus der heiligen Sache des Christentums von Nutzen sein kann. Man kann die Anforderungen an die Erkennbarkeit der Tatsachen unterschätzen, man kann sie aber auch überschätzen. Beide Extreme sind gleich schädlich. Wenn der Traditionalismus eine tiefere Auffassung der historischen Gewißheit verlangt, so läßt er nahezu alle ideelle Gewißheit in der historischen aufgehen; wenn aber der Ontologismus die metaphysische, moralische, ideelle Gewißheit über alles stellt, so gibt er die historische Gewißheit beinahe preis. Weder die Tat-

---

und Stigmatisation gewünscht. Schütz ist gegen die sog. „blutenden Stigmata". Für Coconnier s. Hist.-pol. Bl. II (1898) Hft 6—8, gegen ihn L'Univ. cath. 1898, 161 ff.

[1] Pascal, Gedanken 2, 16, 1 (S. 260 ff). Schell, Dogmatik I 54 f 112 ff; Religion u. Offenb.[2] 283 ff 351 ff. Blondel, Histoire et Dogme, 1904, 61.

sachen allein noch die Ideen und Spekulationen allein vermögen dem religiösen und philosophischen Denken eine sichere Gewähr zu verleihen[1]. A. Filon bemerkt über die gegenwärtige Wunderscheu: „Die Atmosphäre, in welcher der Wunderglaube untergegangen ist, ist der Rationalismus." „Heutzutage verwerfen die Ignoranten ohne Beweise das Wunder, wie sie, ohne Beweise, dasselbe ehemals angenommen haben." „Der Rationalismus ist nicht das besiegte Christentum, sondern das reformierte. Mit diesen Worten gibt Lecky zu verstehen, daß der Protestantismus einen Augenblick diese Rolle gespielt hat, aber daß er sie verloren hat an dem Tag, wo er sich an dieser ungenügenden und kläglichen Lehre, daß die Wunder aufgehört hätten, festrannte."[2] Gibt man aber das Fortdauern der Wunder zu, erkennt ihnen jedoch nur eine subjektive Bedeutung zu, so gefährdet man das Wunder überhaupt. Daß aber am Wunderbegriff die katholische Wissenschaft scheitern, der „tiefe Graben zwischen Katholizismus und Wissenschaft, zwischen Kirchenglauben und Kulturfortschritt" festgebannt bleiben soll[3], kann nur behauptet werden, wenn man hier das Wunder zur Regel macht und dort das Naturgesetz für Gott als Schranke aufrichtet. Das „geistige Wunder in der Person Jesu" fordert auch eine Einwirkung auf den ganzen Menschen.

Das Vatikanum lehrt: „Wenn jemand behauptet, es können keine Wunder geschehen, und deshalb seien alle, auch die in der Heiligen Schrift enthaltenen Erzählungen darüber unter die Fabeln und Mythen zu verweisen; oder die Wunder können niemals sicher erkannt werden, noch könne durch dieselben der Ursprung der christlichen Religion sachgemäß bewiesen werden, der sei im Banne."[4]

§ 18.

Vernunft und Offenbarung.

Augustinus über die Kriterien der Offenbarung. — Die Offenbarung muß mit Sicherheit erkannt werden können. — Negative und positive Kriterien. — Der religiös-sittliche Charakter der Offenbarungsorgane. — Zeugnisse der Propheten. — Sichtbare Bestätigung der inneren Überzeugung durch äußere Zeichen. Die Ehre Gottes ist Zweck der Sendung. — Wunder als äußeres Kriterium. — Auch Jesus hat sich dieses Mittels zur Bestätigung bedient, tatsächlich, formell. — Die Betätigung des Willens beim Wunderglauben. — Der Schluß auf eine höhere Macht. Die Ohnmacht der Götzen und Götzenpriester. — Wunder nur für den Anfang notwendig. Ein allgemeines äußeres Kriterium sind die

[1] Thom., S. th. 1, q. 82, a. 1; C. Gent. 1, 7; De magistro q. 1 ad 13.
[2] Rev. des Deux M. II (1888) 60.
[3] Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 97. [4] Sess. III, cap. 3, can. 3.

Weissagungen. Volle Beweiskraft erhielten sie erst nach der Auferstehung Jesu. — Innere Kriterien. Der Inhalt der Offenbarung. — Die Lehre und das Gebot Jesu. — Die Predigt der Wahrheit bei den Heiden. — Einwirkung auf Willen und Gefühl. — Berufung der Apologeten auf die Wahrheit des Evangeliums. — Sittenlehre des Christentums. — Wirkung derselben an den Jüngern und in den apostolischen Gemeinden. — Kriterien für die spätere Zeit. Für die Juden, Christen. Apostolische Überlieferung. — Ausbreitung des Christentums in Lehre und Leben. — Die allgemeine Annahme des Christentums das größte Wunder. — Die Wunder haben aber nicht ganz aufgehört. — Wunder in der Kirche. — Luther über Wunder. — Berufung auf die früheren Wunder bei den Juden, Aposteln, Gläubigen. — Diese Wunder sind aber kein Hindernis des Glaubens. — Setzen die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift voraus. Moralische Gewißheit. Verbunden mit Weissagungen. Origenes. — Bedeutung des Weissagungsbeweises. — Wert dieser Kriterien für die Apologetik. — Wissen und Glauben, natürlicher und übernatürlicher Glaube. — Kirchliche Entscheidung gegen den Traditionalismus. Das Vatikanum.

I. Kriterien für die unmittelbare Offenbarung.

1. Der hl. Augustinus schreibt gegen den Manichäer Faustus: „Wenn also euch weder das Alter der Autorität der Schriften noch die Macht der Wunder noch die Heiligkeit der Sitten noch die Wahrheit der Vernunft eine Bestätigung verleiht, so zieht beschämt ab und kehrt mit dem Bekenntnis zurück, daß Christus selbst der Erlöser aller, die an ihn glauben, ist; Christus, dessen Namen und dessen Kirche die gegenwärtigen Zeiten so darstellen, wie es die vergangenen Zeiten vorausverkündigt haben." [1] Damit hat Augustinus nicht nur die Notwendigkeit der Vermittlung zwischen Glauben und Vernunft anerkannt, sondern auch die Kriterien genannt, durch welche die Wahrheit der Offenbarung kenntlich gemacht und die Motive des Glaubens gegeben werden. Er teilt sie ein in äußere und innere und unterscheidet bei jenen wieder zwischen Weissagungen und Wundern als Beweise für Christus und den Wirkungen in der gleichfalls vorausverkündigten Kirche Christi. Geschichtlich gehen Weissagungen und Wunder voraus, da die Offenbarung des Alten Testaments die Grundlage für das Christentum bildet und selbst durch Wunder bezeugt ist. Die geistig-sittlichen Wirkungen treten für den einzelnen schon früh, für die Gesamtheit erst später hervor.

2. Würde der Inhalt der Offenbarung der menschlichen Vernunft widersprechen, so wäre er unmöglich, weil es keine doppelte Wahrheit geben kann, wäre er der Vernunft ganz unzugänglich, so würde dem Menschen jede Möglichkeit fehlen, sich über den Ursprung und Charakter derselben

[1] C. Faust. Man. 13, 6; De Gen. ad lit. 8, 1, 1. Pascal, Gedanken 2, 16, 9 (S. 271 f). Schmid, Apologetik 167 ff 180.

ein Urteil zu bilden. Wäre alles, was Vernunft und Verstand übersteigt, eine göttliche Offenbarung, so wäre eine Untersuchung gleichfalls unmöglich. Wir haben aber gesehen, daß weder das eine noch das andere zutrifft. Die Offenbarung muß als solche mit Sicherheit erkannt werden können, sowohl von den Organen der Offenbarung als von denen, welchen sie mittelbar zukommt, sonst verfehlt sie ihren Zweck. Sie muß aber auch von andern, die Fassungskraft des Menschen übersteigenden Eingebungen unterschieden werden können. Denn es gibt Erfindungen des menschlichen Verstandes und der Phantasie, welche wegen ihrer Genialität als etwas Göttliches im weiteren Sinne erscheinen müssen; es gibt aber auch Einwirkungen auf den Willen und die Einbildungskraft des Menschen, welche übermenschlich und doch nicht göttlich, welche, wenn auch mit dem Scheine des Lichtes umgeben, doch dem Abgrunde der Finsternis entstiegen sind. Wie soll der Mensch wissen, was von Gott kommt, und was von fremder Eingebung oder eigener Einbildung herstammt? Wer wollte behaupten, daß er sein eigenes Inneres genau und zweifellos kenne?

Und doch ist eine solche Prüfung um so notwendiger, je folgenschwerer das Verhalten des Menschen gegen die Offenbarung ist. Es handelt sich nicht um eine theoretische Wahrheit, sondern um eine Lehre, welche zum Heile führt, um einen Widerspruch, welcher die Seele in die Hölle stürzt. Das ganze Leben, das ewige Wohl oder Wehe steht auf dem Spiele. Die gesamte Geschichte der Menschheit ist von der Offenbarung beeinflußt, das Judentum hat durch die Offenbarung die Welt auf Christus vorbereitet, das Christentum hat seit 1800 Jahren die segensreichen Wirkungen der Offenbarung auf der ganzen Erde vermittelt. Wer könnte so gleichgültig, wer so gewissenlos sein, daß er vornehm oder verächtlich diese gewaltige Erscheinung in der Geschichte der Menschheit ignorierte? Es genügt hier nicht, sich gegen den Autoritätsglauben auf die Freiheit der Vernunft, auf die Immanenz Gottes in der menschlichen Vernunft zu berufen, denn auch die „Gottmenschheit" des Christentums ist historisch und übernatürlich begründet.

3. Das Wort des hl. Johannes: „Unterscheidet die Geister, ob sie von Gott sind" (1 Jo 4, 1)[1], fordert die Organe der Offenbarung und die Gläubigen in gleicher Weise zur Prüfung auf. Denn neben dem Gottgesandten Moses gab es ägyptische Priester und Zauberer, neben den wahren Propheten gab es Pseudopropheten, neben Christus fehlen die Antichristen nicht[2]. Die heidnischen Religionen forderten Glauben wie die

[1] Vgl. Sir 19, 4. Apg 14, 11; 17, 11. 1 Petr 3, 16. 2 Petr 1, 19. 1 Kor 12, 10. 2 Kor 13, 5. 1 Thess 5, 20 21. [2] Dt 18, 18 ff.

altteſtamentliche Offenbarung, das Judentum macht dem Chriſtentume den Beſitz der wahren Offenbarung ſtreitig. Der wahren Kirche gehen Afterkirchen und Sekten zur Seite, von welchen jede die reine Offenbarung zu beſitzen behauptet. Wie überall dem Lichte der Schatten folgt, ſo folgt auch der Wahrheit der Irrtum, dem Glauben der Aberglaube. Der Satan kleidet ſich ſelbſt in einen Engel des Lichtes. Es iſt nicht immer leicht, Schein und Weſen, Schale und Kern zu unterſcheiden. Die Schwärmerei und Schwarmgeiſterei hat oft eine täuſchende Ähnlichkeit mit der Begeiſterung für das Gute, Wahre und Schöne. Gibt es alſo eine göttliche Offenbarung, ſo muß es auch ſichere, untrügliche Kriterien, Kennzeichen geben, an welchen dieſelbe als ſolche erkannt werden kann. Gott muß auch dafür geſorgt haben, daß ſeine Offenbarung das Heil des vernünftigen und freien Menſchen wirke[1]. Er konnte ſich nicht unbezeugt laſſen.

Schon Celſus wendet gegen den Anſpruch der Chriſten auf göttliche Offenbarung ein, daß alle Religionen ſich auf Gott berufen. Zwar meint Chryſoſtomus, wir bedürfen geiſtiger Weisheit, um das Geiſtige gewahr zu werden und das Verborgene zu ſehen. Sei aber dieſes Sache der Offenbarung, dann ſtelle ſich die Forſchung durch Vernunftſchlüſſe als überflüſſig heraus, denn wer die richtige Erkenntnis von Gott erlangt habe, werde nicht mehr zweifeln und ſagen, das iſt unmöglich, dies möglich. Wenn wir Gott in gehöriger Weiſe kennen durch den, durch welchen wir ihn kennen lernen müſſen, durch den Geiſt ſelbſt, ſo werden wir über nichts mehr zweifeln (Eph 1, 17). Allein dies ſetzt den Glauben an die Offenbarungstatſachen voraus. Ich brauche Vernunftgründe, um meine Vernunft zu unterwerfen, erwidert Rouſſeau.

Wie niemand an Gott glauben würde, wenn nicht in der natürlichen Gotteserkenntnis die Vorausſetzung des Glaubens gegeben wäre, ſo würde auch niemand der geoffenbarten Wahrheit glauben, wenn er nicht aus irgend einem Grunde einſähe, daß ſie zu glauben ſei[2]. Nicht die übernatürliche Wahrheit ſoll durch die Kriterien bewieſen werden, aber wohl die Wahrhaftigkeit deſſen, welcher die Wahrheit verkündigt, und darum iſt indirekt für die Wahrheit ſelbſt eine äußere Gewähr gegeben. Die Tatſache der jeweiligen Offenbarung muß vor allem feſtſtehen[3]. Das

---

[1] Orig., C. Cels. 3, 14; 5, 25 ff. Aug., De util. cred. 16.

[2] Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2. Vgl. Väterſtellen bei Denzinger, Rel. Erk. II 324 ff 582. Steude, Der Beweis für die Wahrheit des Chriſtentums, 1899. Braig, Über Geiſt und Weſen des Chriſtentums, 1902, 29. Über die potentia oboedientialis als angeborne Empfänglichkeit für das Übernatürliche ſ. Schmid, Apologetik 180 ff 226 ff.

[3] Pius IX., Qui pluribus, 9. Nov. 1846.

übrige ergibt sich dann leicht daraus. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden", wendet Lessing ein, aber es handelt sich hier weder um Zufall noch um den Beweis für Vernunftwahrheiten[1]. Übernatürliche Tatsachen können nicht in derselben Weise und mit derselben Evidenz nachgewiesen werden, wie natürliche Tatsachen, aber es genügt, wenn gezeigt wird, daß sie wirkliche Tatsachen der Geschichte sind, aber unmöglich natürliche, unmöglich durch eine feindliche Macht herbeigeführte Tatsachen sein können.

Man will also nicht die Tatsache der Offenbarung durch bloß vernünftige Erfahrung erheben und die Wahrheit des Christentums als bloße Vernunftwahrheit erweisen, denn dadurch würde in der Tat die übernatürliche Offenbarung gänzlich in den Kreis der natürlichen Erkenntnis hereingezogen und der Standpunkt des Rationalismus eingenommen. Die Aufgabe kann nur darin bestehen, die für die übernatürlichen Tatsachen und geoffenbarte Wahrheit sprechenden äußeren und inneren Zeichen in einer allgemein verständlichen, vernünftigen Weise darzustellen und nachzuweisen, daß die Offenbarung nicht nur nicht als unmöglich und unvernünftig zurückgewiesen werden kann, sondern für Wissen und Können vernünftiger erscheint als deren Leugnung, die einzig richtige Lösung dessen ist, was Vernunft und Wille anstreben, aber nicht erreichen können. Dadurch bereitet man dem Glauben den Boden, indem man negativ das Vorurteil beseitigt, positiv die Offenbarung der ganzen Persönlichkeit in einem anziehenden Lichte erscheinen läßt.

Es bedarf aber für die Reflexion um so mehr objektiver Gründe, als die moderne Erkenntnistheorie alles Wissen auf subjektive Vorgänge zurückführen und auch den Glauben als ein Fürwahrhalten auf solche Gründe hin darstellen will[2]. Die religiöse Erfahrung soll die Gewähr für die objektiven Heilstatsachen bieten, der Beweis des Geistes und der Kraft, in der Predigt und durch das persönliche Zeugnis geführt, soll die wissenschaftlichen Beweismittel ersetzen[3]. Nicht auf die Autorität einer Offenbarung könne sich das Erkennen berufen, vielmehr könne der Inhalt nur beurteilt und gemessen werden nach dem Ideal der Religion. Das Ergebnis dieser Untersuchung hat bereits Bayle gezeigt, indem er die Vernunftwidrigkeit des Glaubens, die Bacon einfach behauptete, theoretisch und

---

[1] Harnack, Das Christentum und die Geschichte: Reden und Aufsätze II 4 ff.

[2] Drey, Apologie I 284 306 ff. Denzinger a. a. O. I 148 192 ff; II 13 ff 579 ff. Vgl. K. Fischer, Bacon 446 f 543.

[3] Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter, 1899, 27 ff 58 ff. Dorner, Religionsphilos. 381 f. Vgl. Schell, Religion 263 ff.

praktisch nachweisen wollte. Hobbes vergleicht die göttlichen Geheimnisse mit den Pillen, welche nicht gekaut, sondern ganz hinuntergeschluckt werden müssen. Spinoza setzt Religion und Philosophie in einen unversöhnlichen Gegensatz. Alle machen die natürliche Offenbarung der Vernunft zu einem Kriterium.

4. Die Organe der Offenbarung müssen die Stimme Gottes, welche zu ihnen in ihrem Innern oder in einer äußerlichen Erscheinung (Theophanie) redet, als solche zu erkennen im stande sein, sie müssen die Visionen zu deuten wissen. Woran sollen sie diese Stimme erkennen? wodurch sie von der Stimme der Vernunft und Phantasie unterscheiden? Die Gefahr ist um so größer, je leichter der tief religiöse Mensch gewillt ist, geistig mit seinem Gotte zu verkehren, und überzeugt ist, daß ihm Gott besonders nahe ist. Wer wollte bei religiös angelegten großen Charakteren alles für Täuschung oder Betrug, wer alles für höhere Wahrheit annehmen? An religiös-gläubige Männer erging aber in der Regel die Offenbarung. Zwar sind die Offenbarungen unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit und dem amtlichen Charakter der Organe, aber es versteht sich von selbst und wird durch die Geschichte der Offenbarung bestätigt, daß Gott vorzüglich geeignete Organe auswählte. Die Patriarchen, Moses und die Propheten erscheinen nicht immer als bedeutende Geistesheroen, aber stets als vom Eifer für die Ehre Gottes begeisterte religiöse Männer. Die Ausnahme Bileams (und Jonas) für einzelne Weissagungen kann nur die Regel bestätigen, denn sie mußten gegen ihren Willen das Wort Gottes verkünden. Kaiphas und Nebukadnezar kamen nur zufällig unter die Propheten[1]. Wenn sie nun erzählen, daß sie die Stimme Gottes deutlich vernommen haben, waren sie vielleicht nur von ihrer eigenen religiösen Begeisterung getragen?

Aber gerade ihr religiöser Charakter, ihre tiefe Ehrfurcht vor Gottes Wort und Gebot mußte sie anderseits wieder vor einer solchen Selbsttäuschung bewahren. Ihre gewöhnliche religiöse Stimmung war ihnen wohl bekannt. Wenn sie also berichten, wenn sie feierlich vor allem Volke warnend, drohend, strafend (Hebr 11, 32 ff) verkünden, daß und wie der Herr ihr Gemüt ergriffen und was er zu ihnen geredet habe, so mußten sie nicht bloß persönlich überzeugt sein, sondern sie mußten auch unzweideutige Beweismittel dafür haben, daß Gott sich ihnen in außerordentlicher Weise geoffenbart habe. Woher hätten sie sonst den Mut

[1] Const. ap. 8, 2. Orig., C. Cels. 5, 42. Basil., In Is. 3 4. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquin zu Moses Maim. 77. Spinoza, Theol.-polit. Trakt. 2, 59 ff 291 f. Schell, Religion 391 ff. Leitner, Die proph. Inspir. 10 ff.

geschöpft, ihre wenig angenehme Aufgabe zu lösen, die Strafaufträge Gottes zu vollführen? Ein Gefühl der göttlichen Notwendigkeit mußte den echten Propheten tragen. „Brüllt der Löwe, wer fürchtet sich nicht? Redet der Herr, wer weissagt nicht?" Mit Bezug auf diesen mächtigen Äußerungsdrang heißt die Offenbarung eine auf den Propheten ruhende Last (Jr 23, 33. Ez 12, 10).

5. Jeremias weigert sich, den Auftrag Gottes zu übernehmen. Er spricht zu Gott: „Ach, Herr Gott! sieh, ich weiß nicht zu reden, denn ich bin ein Knabe." Der Herr aber antwortet ihm: „Sage nicht, ein Knabe bin ich! Denn zu allem, wozu ich dich sende, sollst du gehen, und alles zumal, was ich dir auftragen werde, wirst du reden. Fürchte dich nicht vor ihnen! denn ich bin mit dir, dich zu erretten, spricht der Herr" (1, 6 ff; vgl. 23, 25 ff). Jonas erhielt den Auftrag, nach Ninive zu gehen und das göttliche Strafgericht zu verkündigen. Er stand auf, um nach Tarsis vor dem Angesichte des Herrn zu fliehen. Amos rühmt sich, von der Herde weg durch den Geist Gottes auf den Schauplatz seiner Tätigkeit geführt worden zu sein, nach Bethel, wo er dem Priester ins Angesicht die Sünden des Volkes und seiner Könige rügte. Sollte hier ein Zweifel an der Möglichkeit der Unterscheidung Platz greifen? Sollte vielleicht die schwärmerische Selbsttäuschung so weit gehen können?

Dies dürfen diejenigen am wenigsten behaupten, welche gerade den reinen Monotheismus und die tiefe sittliche Auffassung der Propheten der früheren Religionsstufe gegenüberstellen. Denn eine solche kategorische Darstellung wäre selbst für den das Innere gern nach außen projizierenden Orientalen keine erlaubte Akkommodation oder symbolische Ausdrucksweise mehr, nein, sie wäre eine bewußte, absichtliche Irreführung, eine Berufung auf das göttliche Wort, den göttlichen Befehl, wo in Wirklichkeit nur der eigene Geist gesprochen, der eigene Wille geboten hätte. Selbst die schriftliche Abfassung ihrer Offenbarungen führen die Propheten auf einen direkten Befehl Gottes zurück. Wer also an ihrem guten Willen nicht zweifelt, der muß ihre Überzeugung von der göttlichen Offenbarung als richtig annehmen. Deshalb anerkennen selbst rationalistische Theologen (Reuß, Pfleiderer u. a.), daß die Propheten weder hohle Phrasen brauchten noch das Opfer einer Selbsttäuschung waren, wenn sie mit dem klaren, festen und lebendigen Bewußtsein eines höheren Auftrages vor das Volk hintraten, wenn sie sich auf den Geist Gottes beriefen, welcher sie trieb, und ihre Rede mit den überzeugungsvollen Worten begannen: „So spricht der Herr." Nicht ihre eigene Reflexion sei die produzierende Quelle ihrer Verkündigung gewesen, sondern sie fühlten sich ergriffen von einer höheren Macht, welche ihre eigene Kraft weit überragte und jeden Widerspruch

beseitigte. Sie hatten aber das Bewußtsein der momentanen Einwirkung Gottes (2 Kg 4, 27. Is 22, 11. Ez 3, 15), wenn ihnen auch die Berufung zum prophetischen Amt etwas relativ Stetiges verlieh. Wie der Mensch überhaupt die äußere Eingebung von der subjektiven Gedankenbildung zu unterscheiden weiß, so haben auch die Propheten ihre subjektiven Wünsche von den Eingebungen des Heiligen Geistes unterschieden (Hab Kap. 1 2. 2 Sm Kap. 7. Jr Kap. 20). Da sie mit falschen Propheten zu kämpfen hatten, so waren sie auf eine Reflexion, welche jede Selbsttäuschung ausschließt, angewiesen (Ez 13, 2 f. Jr 26, 16)[1]. Mit der Offenbarung war auch durch das höhere Licht das Zeugnis über den göttlichen Ursprung derselben gegeben.

6. Das äußere Moment, die sichtbare Bestätigung, das „Zeichen" der inneren Überzeugung, fehlte den Organen der Offenbarung in der Regel nicht. Schon die Art und Weise der Erweckung zum prophetischen oder apostolischen Amte war geeignet, für die innerliche Erleuchtung gleichsam ein sichtbares Unterpfand zu geben. Aber auch die übernatürliche Macht, welche Gott den Propheten (Moses, Elias, Elisäus) verlieh, mußte ihnen als Beweis für die Wahrheit der inneren Offenbarung dienen. Die Propheten des 8. Jahrhunderts legen auf das Wunder allerdings niemals ein besonderes Gewicht. Allein sie stehen bereits in einer längeren Prophetenreihe, deren gemeinsame Tradition und Bestrebungen die Sendung erkennen lassen. Besonders augenscheinlich tritt die Bezeugung bei den Aposteln zu Tage. Denn diese haben von dem Gottmenschen, dessen Lehre sie gehört und dessen Wunder sie geschaut hatten, die Sendung und den Auftrag erhalten. Sie wurden unter sichtbaren Zeichen von dem Heiligen Geiste erfüllt und in ihren Beruf eingeweiht. Der heilige Apostel Paulus wurde gleichfalls durch eine äußere Erscheinung bekehrt und zum Gefäß für die Heidenmission auserwählt. Er und die Urapostel bekräftigen ihre Predigt durch den Erweis der Kraft und des Heiligen Geistes. In der Verbindung beider Momente, der geistig-sittlichen Stärkung und der Verleihung der Macht, außerordentliche Dinge im Gebiete der geistigen und physischen Welt zu vollbringen, konnte sich kein Prophet, kein Apostel täuschen. Denn man kann mit dem Blindgebornen im Evangelium sagen: „Niemals ist es erhört worden, daß einer die Augen eines Blindgebornen geöffnet hat. Wir wissen aber, daß Gott die Sünder nicht erhört."

Wohl können Wunder gewirkt werden im Namen Jesu von Leuten, welche nicht Jünger Jesu sind, aber diese Männer müssen jedenfalls zur

---

[1] König: Neue Kirchl. Zeitschr. 1896, 124 ff; Der Offenbarungsbegriff des A. T., 1892. Leitner, Inspiration 15 ff 35 ff. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.[5] 148.

Ehre Gottes wirken, die geistige und sittliche Veredlung des Menschen anstreben. Diesen Zweck verfolgten die falschen Propheten nicht, und selbst wenn sie sich einige Zeit hierüber täuschen konnten, so mußte sie der Erfolg bald darüber belehren. Die Geschichte des Elias und der Baalspriester liefert ein lehrreiches Beispiel hierfür. Die einzelnen Antworten der Propheten, welche nicht direkt auf Gottes Eingebung zurückgeführt werden, können mit diesem Zweck nur entfernt zusammenhängen und daher durch eine eigentliche Offenbarung korrigiert werden. So erklärt Gregor die Antwort des Nathan (2 Sm 7, 1 ff) als eigene Prophetie auf Grund der großen Übung im Weissagen. Aber weil die Propheten heilig waren, haben sie sich nach der Belehrung durch den Heiligen Geist selbst getadelt[1].

Jesus selbst verteidigt sich gegen den Vorwurf, daß er ein Dämonium habe, mit den Worten: „Ich habe kein Dämonium, sondern ehre meinen Vater, und ihr beschimpfet ihn. Ich suche nicht meine Ehre, aber es ist einer, der sie suchet und richtet" (Jo 8, 49 f). „Wenn ich mich preise, so ist meine Ehre nichts. Der Vater ist es, der mich verherrlicht" (ebd. 8, 54). „Ehre von Menschen nehme ich nicht an" (ebd. 5, 41). Als zu Ephesus Exorzisten im Namen Jesu, welchen Paulus verkündigte, die bösen Geister austreiben wollten, antwortete ihnen der böse Geist: „Jesus kenne ich, und von Paulus weiß ich, wer aber seid ihr?" (Apg 19, 15.) Die Vernunft lehrt, daß die Propheten des höchsten Gottes solche sein müssen, welchen gegenüber die Festigkeit des Antisthenes, der Ernst des Krates und Diogenes als Kinderspiel erscheint. Wegen der Wahrheit und Freiheit in der Zurechtweisung sind sie gesteinigt worden (Hebr 11, 37)[2]. Betrachte das Leben eines Moses, Jeremias, Isaias, Daniel u. a. Deshalb achten wir die heidnischen Orakel für nichts, bewundern aber die Prophetien in Judäa, weil wir sehen, daß das ernste, charakterfeste Leben jener Männer des Heiligen Geistes würdig war, welcher nichts gemein hat mit den Wahrsagereien der Dämonen.

II. Kriterien für die mittelbare Offenbarung. A. Kriterien für die Zeitgenossen (äußere und innere).

7. Schon früher wurde bemerkt, daß die Offenbarung heilsgeschichtlicher Wahrheiten zum Zwecke der Mitteilung an andere einzelnen Organen zu teil wurde. Es entspricht dem theistischen Gottesbegriffe, daß sich Gott nicht unmittelbar allen Menschen innerlich offenbare, weil sonst leicht pantheistische und mystische Verirrungen entstehen könnten. Gott wirkt überall

[1] Greg. I., In Ezech. 1, 16. Thom., S. th. 2, 2, q. 171, a. 5. Riehm, Handwörterbuch II 1236. Schenkel, Bibel-Lexikon IV 607 ff.

[2] Orig., C. Cels. 1, 48 52.

durch sekundäre Ursachen und benutzt auch im Gebiete des Übernatürlichen die natürlichen Hilfsmittel zur Ausführung seiner Absichten, wo ein wunderbares Eingreifen nicht absolut notwendig ist. Auch in der Offenbarung wählt er die Werkzeuge aus, welche seine Wahrheit und Gnade dem ganzen Volke oder Geschlechte überliefern sollen. Wie in Adam dem ganzen Geschlechte die Gnade verliehen war, aber verloren ging, so ist im zweiten Adam wieder dem ganzen Geschlechte Gnade und Wahrheit verdient. Dem gewöhnlichen Menschen ist durch diese Vermittlung eine äußere Gewähr gegeben, wie sie dem sinnlich vernünftigen Wesen entspricht. Die äußeren Mittel sind aber zugleich geeignet, die Gesellschaft zu einer religiösen Gemeinschaft zusammenzuschließen und die gemeinsamen Ziele allen vor Augen zu stellen.

Je inniger die Überzeugung der Propheten von ihrer göttlichen Sendung war, desto leichter mußte es ihnen auch werden, *andere von derselben zu überzeugen*. Dieselben Mittel, welche ihre eigene Überzeugung bewirkten, mußten auch dazu beitragen, den Glauben an ihre Predigt zu unterstützen. Sie bedurften hierzu um so wirksamere Mittel, je unangenehmer in der Regel ihr Auftrag lautete, je heftiger ihnen durch falsche Propheten, welche den Gelüsten des Volkes schmeichelten, entgegengearbeitet wurde. Das Beispiel des Moses, welchem Gott die *Wunderkraft* verlieh, damit er sich vor den Juden und vor Pharao ausweisen könne, wurde bereits erwähnt. Auch im Leben der Propheten treffen wir solche Zeichen. Die Überzeugung, daß die Propheten als von Gott Gesandte auch teilhaben an der weltlenkenden und darum wunderwirkenden Macht Gottes, war in Israel selbstverständlich (Ps 94, 8—11. Hebr 3, 9). Die Opposition gegen sie hatte in der Regel nicht den Zweifel an ihrer göttlichen Sendung, sondern den Inhalt ihrer Strafpredigt zum Ziele.

Dieses *äußere Kriterium der Offenbarung durch die Wunder* ist denn auch so allgemein, daß auch alle heidnischen Religionen, selbst die Häretiker[1], sich auf Wunder berufen haben. Die Betätigung der Kraft am Materiellen und Körperlichen erscheint als ein Beweis objektiver Herrschaft über das Geschaffene und stellt sich der Schöpfertätigkeit zur Seite. Sind abstrakt betrachtet allerdings die geistigen Vorgänge, die Gnadenwirkungen höherer Art, so kehrt sich doch das Verhältnis im Beweisgange für den sinnlich vernünftigen Menschen um. Ihm gewährt die sinnenfällige Betrachtung eine größere Gewißheit und eine entschiedenere Zuversicht.

[1] Tert., De praescr. 44; Doct. ap. 11, 8 ff. (Ps.-)Iust., Confut. dogm. Aristot. (Otto III 1, 111). Denzinger, Rel. Erk. II 324 ff. Kleutgen, Theologie IV² 338 ff 444 ff.

8. Selbst Jesus mußte diesen Weg einschlagen, um seiner neuen Predigt Ansehen zu verschaffen. Denn war der Gottessohn Mensch geworden, um sichtbar unter den Menschen zu wandeln und zu lehren, so mußte er auch hier das Göttliche mit der Hülle des Menschlichen umgeben, seine Lehre durch äußere Zeichen bekräftigen. Hatte er sich in der Menschwerdung zur Gleichstellung mit der sündigen Menschheit erniedrigt, so wollte er sich auch mit der Wunderwirksamkeit zur Fassungskraft der Menschen herablassen, um sie durch das Sinnliche zum Übersinnlichen, Göttlichen zu erheben. Deshalb gibt er den schwergläubigen Juden und den feindlichen Pharisäern und Schriftgelehrten, welche ihn als Gegner des Gesetzes und Gottes verleumdeten, für seine Worte den Beweis in seinen Werken: „Wenn ihr meinen Worten nicht glauben wollet, so glaubet doch meinen Werken."[1] Sind die „Werke" auch allgemeiner zu fassen, so schließen sie doch die Wunder als wesentlichen Bestandteil ein. Er hat die Abgesandten des Täufers auf seine Wundertaten verwiesen und am Grabe des Lazarus zum Vater gebetet, nicht weil er an der Erhörung zweifelte, sondern um des Volkes willen, welches herumstand, „damit sie glauben, daß du mich gesandt hast" (Jo 11, 42). Nikodemus schließt von den übermenschlichen Werken Jesu, daß derselbe ein von Gott gesandter Lehrer sei (ebd. 3, 2). Ein großer Teil des Volkes glaubte an ihn, weil es gesehen hatte, was er getan (ebd. 11, 45)[2]. Die Juden wunderten sich über seine neue Lehre, „weil er mit Macht den unreinen Geistern befiehlt, und sie gehorchen ihm" (Mk 1, 27). Der heilige Apostel Johannes faßt die Tätigkeit Jesu vor den Juden in die Worte zusammen: „Obwohl er so viele und große Zeichen vor ihnen gewirkt hatte, glaubten sie doch nicht an ihn" (12, 37).

Den Jüngern waren die Wunder gleichfalls ein Motiv des Glaubens (ebd. 2, 11). Auch vor ihren Augen hat Jesus viele Wunder getan, um den Glauben zu wecken und zu stärken (ebd. 20, 30). Sie waren im Glauben erst ganz befestigt, als sie sich von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu vollständig überzeugt hatten (ebd. 20, 28). So hoch stellte Jesus die Bedeutung der Wunder für den Glauben und das Werk der Erlösung, daß er in den Abschiedsreden sagte: „Wenn ich nicht Werke unter ihnen vollbracht hätte, welche kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie gesehen und haben (doch) mich gehaßt und meinen Vater" (ebd. 15, 24). Diese Stelle ist namentlich im Vergleich mit Vers 22 sehr

[1] Jo 8, 28 f; 10, 37 38; 14, 11 f; 15, 24.

[2] Vgl. eine Zusammenstellung bei Denzinger a. a. O. II 328 f. Pascal, Gedanken 2, 16, 2 (S. 262 ff). Warmuth, Wissen und Glauben bei Pascal, 1903, 51. Augustinus betont dies sehr (De util. cred. 14, 32; 16, 34. Auch in der Enzyklika Providentissimus, Freiburg 1894, 12 zitiert).

belehrend: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde." Renan meint deshalb, Jesus habe müssen weniger reine Mittel anwenden, um etwas auszurichten. „Hätte er ohne Wunder die Welt bekehrt? ... Jesus, Sohn des Sirach, und Hillel haben fast ebenso (?) erhabene Aphorismen vorgetragen als Jesus. Doch wird Hillel nie für den Gründer des Christentums gelten. In der Moral wie in der Kunst ist reden nichts, handeln alles. ... Die Palme gehört dem, welcher mächtig ist in Wort und Werk."[1] Aber Wunder sind nur weniger reine Mittel, wenn man nicht daran glaubt. „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen", behauptet Strauß.

Auch formell hat Jesus in seiner Beweisführung dieser sinnlichen Auffassungsweise der Menschen, der Juden Rechnung getragen. Als die Schriftgelehrten an der Sündenvergebung, welche Jesus dem Gichtbrüchigen verheißen hatte, Anstoß nahmen, weil nur Gott Sünden vergeben könne, da sprach Jesus zu ihnen: „Was denket ihr dies in euern Herzen? Was ist leichter, zu dem Gichtbrüchigen zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: Steh auf, nimm dein Bett und gehe? Damit ihr aber sehet, daß der Menschensohn auf Erden Macht hat, Sünden zu vergeben, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus. Und er stand auf, nahm sogleich sein Bett und ging hinaus vor allen, so daß sich alle verwunderten und Gott priesen, indem sie sprachen: So haben wir es noch niemals gesehen" (Mk 2, 8 ff). Freilich hat er dem Versucher und den Pharisäern das Zeichen vom Himmel verweigert (Mt 12, 38 ff. Lk 11, 16 29 ff), aber nicht, weil er der Überzeugung war, daß er selbst nicht die Fähigkeit habe, Wunder zu tun, sondern diese dem Glauben an das Reich Gottes überließ, oder weil er den Beweis durch die Wunder niedrig taxierte, sondern weil er die frivole Versuchung zurückweisen mußte. Die kritisch verdächtige Stelle über die Zeichen des Himmels und der Zeiten (Mt 16, 2 3) deutet den Zweck richtig an (vgl. Jo 6, 30 ff). Der Streit über die Teufelaustreibung mit Beelzebub läßt den bösen Willen der Pharisäer deutlich erkennen. Solche Leute hätten auch nicht geglaubt, ja haben nicht geglaubt, wenn einer von den Toten auferstand (Lk 16, 31). Auch der hl. Paulus anerkennt die Forderung des Beweises, indem er seine Tätigkeit also verteidigt: „Denn ich bin nichts hinter den übergroßen Aposteln zurückgeblieben, wenn ich auch

[1] Vie de Jésus-Christ, 1863, 61 f. Strauß, Leben Jesu, 1864, 18 f. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 51 f.

nichts bin. Die Zeichen des Apostels sind doch in eurer Mitte verwirklicht worden mit Dulden aller Art, sowie mit Zeichen, Wundern und Krafttaten. Worin seid ihr denn hinter den andern Gemeinden in Nachteil gekommen als darin, daß ich euch nicht zur Last geworden bin?" (2 Kor 12, 11 f; vgl. Röm 15, 19. Gal 3, 5. 1 Thess 1, 5. Hebr 2, 4.)

9. Dieses Verhalten der Juden beweist aber, daß auch für die Hörer und Zuschauer das Kriterium aus den Wundern nicht ganz unabhängig vom Willen ist. Das Wunder ist nicht nur ein sinnenfälliges Zeichen, sondern auch eine übernatürliche Tatsache. Wendet es sich als Zeichen an Vernunft und Willen des Zuschauers, so nimmt es als übernatürliche Tatsache den Glauben in Anspruch. Der Glaube ist aber ein Werk der göttlichen Gnade und des freien Willens. Niemand kommt zu Jesus, wenn der Vater ihn nicht zieht. Die Erkenntnis, daß diese Tatsachen wirkliche Wunder seien, ist ein freiwilliges Fürwahrhalten, eine persönliche Überzeugung. Daher scheinen diese apologetischen Beweise nur überzeugende Gründe, keine Demonstrationen zu sein[1]. Wir scheinen uns in einem Zirkel, wenn auch nicht in einem fehlerhaften Zirkel zu bewegen, weil der letzte Grund dieser Erkenntnis wie aller Glaubensgrund unbegreiflich, ein Werk der Gnade ist[2]. Der Anfang des Glaubens ist der absolute Anfang der Geburt in das neue gottselige Leben, der Wiedergeburt des Menschen aus Gott.

Es scheint aber nur so. In Wahrheit liegt die Sache namentlich bei den Wundern doch anders. Man kann in der Tat mit der späteren Theologie zwischen einem menschlichen und göttlichen Glauben unterscheiden. Der Glaube an die Wunder ist ein anderer als der religiöse Glaube. Er stützt sich auf das Zeugnis der Augenzeugen. Wenigstens der Natur der Sache nach, wenn auch nicht regelmäßig der Zeit nach, geht die apologetische Begründung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens diesem selber voraus. Bei den meisten Gläubigen vollzieht sich dies unbewußt, bei jenen aber, welche erst in reiferen Jahren zum Glauben kommen, geschieht es mit Bewußtsein. Das Leben vieler Kirchenväter dient hierfür zum Beweise. „Ohne diese Wunder hätten weder Jesus noch die Apostel Glauben gefunden und das Christentum gestiftet und verbreitet."[3] Augustinus

[1] Vgl. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1860, 293 313 f; Einleitung 226 f. Dagegen Schmid, Wissensch. Richt. 55 ff 251 ff; Apologetik 99 ff 117 f. Diese Frage spielt im Loisyismus eine große Rolle.

[2] Gegen die „Zirkeltheorie" s. Gutberlet, Apologie II 299 ff (mit Lugo). Dagegen Gloßner: Jahrb. f. Phil. 1894, 292 ff, mit Berufung auf das Tridentinum über den Glauben bei der Rechtfertigung.

[3] Orig., C. Cels. 1, 46 52; 3, 25 39. Aug., De util. cred. 1, 14, 32. Vgl. auch Scheeben, Dogmatik III 698 ff; I 315 ff.

beweist aus dem Johannesevangelium, daß Jesus so viele Wunder wirkte, um den Glauben zu begründen. „Durch Wunder verschaffte er sich Autorität, durch Autorität verdiente er Glauben, durch den Glauben zog er die Menge an sich, durch die Menge erwarb er das Alter, durch das Alter befestigte er die Religion." „Eine gewisse Betrachtungsweise der göttlichen Dinge, welche einmal in einem Volke oder in einer Masse von Völkern vollkommen Leben gewonnen hat, fesselt den Menschen mit solcher Kraft, daß sich jede wesentliche Veränderung zum Besseren, d. h. der Übergang von der Lüge zur Wahrheit, ohne höhere, äußere Dazwischenkunft als unmöglich darstellt. Hätte Christus nichts Wunderbares gewirkt, wäre die Tätigkeit der Apostel nicht von Zeichen begleitet gewesen, hätte sich die göttliche Kraft, dergleichen zu verrichten, nicht auf ihre Schüler vererbt, nie hätte das Evangelium das römisch-griechische Heidentum verdrängt. Der Irrtum war in die Rechte eingetreten, die nur der Wahrheit zustehen, und der Mensch, der durch sein ganzes Wesen genötigt ist, den Kult des sozialen Lebens, in das er versetzt ist, für den treuen Ausdruck, für das entsprechende Bild der religiösen Wahrheit, wie sie an sich ist, hinzunehmen, bedurfte außerordentlicher, äußerer Beweise für die neue Ordnung der Dinge, und zwar so lange, bis sich dieselbe in einem großen Gesamtleben befestigt hatte." [1]

10. Wohl sind diejenigen selig, welche nicht sehen und dennoch glauben, ist der Glaube wegen des Wortes Jesu höher anzuschlagen als der wegen der Wunder (Jo 4, 39 ff) [2], aber man muß den Menschen nehmen, wie er einmal von Natur begabt und durch Geschichte und Erziehung geworden ist. Der wahre, volle Glaube an den Messias war nicht ein Produkt menschlichen Nachdenkens und äußerer Bezeugung, sondern das Werk der göttlichen Gnade und Offenbarung (Mt 16, 17), aber auch diese Gnadenwirksamkeit knüpfte an die Erziehung zum Glauben an. Auch die Apostel gelangten erst allmählich auf die Höhe des Glaubens. Für sie und die Gläubigen war die wunderbare Sendung des Heiligen Geistes am ersten Pfingstfeste zugleich ein Beweis des Glaubens. Die Gnadengaben bestätigten auch in der Folge ihre Predigt. „Sie aber gingen hinaus und predigten überall, indem der Herr mitwirkte und das Wort bekräftigte durch die nachfolgenden Zeichen" (Mk 16, 20).

Der Schluß von einem Wunder auf eine höhere Macht und auf die Wahrhaftigkeit des Wundertäters ist ebenso berechtigt als der Schluß von der sichtbaren Welt auf den

---

[1] Möhler, Symbolik 343. Vgl. Thom., C. Gent. 1, 9.

[2] Vgl. Jo 20, 9. 1 Petr 1, 7 f. 2 Petr 1, 19. Hebr 11, 1. 1 Kor 1, 22. Denzinger, Rel. Erk. II 320 ff. Harnack, Wesen 19. Schell, Christus 100.

unsichtbaren Schöpfer. Ja er ist noch viel zwingender, weil die Beweisführung von einer außerordentlichen, übernatürlichen Tatsache ausgeht[1]. „Wie der Mensch durch den Zug der natürlichen Vernunft mittelst der natürlichen Wirkungen zu einiger Kenntnis Gottes gelangen kann, so wird er durch einige übernatürliche Wirkungen, welche Wunder genannt werden, zu einiger übernatürlichen Erkenntnis des zu Glaubenden geführt." [2]

In der Hauptsache waren denn auch die Israeliten, wenn ihnen Zeichen gegeben wurden, über dieses Kriterium nicht im Zweifel (Dt 4, 32). Ihr Glaube an falsche Propheten entsprang vielmehr dem schlechten Willen und Gewissen. Die einschmeichelnde Rede der falschen Propheten fand in die sinnlichen Herzen leichter Eingang als die ernsten, mahnenden, strafenden Worte der von Gott gesandten Propheten. Selbst vor Pharao wies sich Moses dadurch als Gottgesandten aus, wenn auch die Freude an der Herrschaft und der Herrscherstolz den Gehorsam gegen den Befehl Gottes verhinderten. Die Schrift drückt dies mit den Worten aus, Gott habe das Herz Pharaos verhärtet. Dieselbe Erklärung geben die Propheten für den Ungehorsam des Volkes, die Evangelisten für den halsstarrigen Unglauben, welchem Jesus in Judäa begegnete. Diese historischen Tatsachen könnten Zweifel daran erwecken, ob überhaupt die Wunder das waren, als was sie erzählt werden, oder wenigstens, ob sie die Bedeutung als Kriterium der Offenbarung haben, welche wir ihnen beilegen, wenn man nicht die Macht der Gewohnheit und die Tiefe der menschlichen Bosheit kennen würde. Lehrt doch die tägliche Erfahrung, daß außerordentliche Fügungen und harte Schicksalsschläge ebenso den Menschen bis ins Innerste ergreifen und rühren, als gefühllos machen und verhärten können. Was den einen erbaut, ärgert den andern (Mt 11, 18 f). Wie sollte man sich also wundern, daß die Wunderwirksamkeit oft denselben Hindernissen begegnete?[3] Die Juden haben dem Herrn den Vorwurf gemacht, er treibe mit Beelzebub die Teufel aus, und die Apologeten berichten, daß die Juden Jesus für einen Zauberer verschrieen hätten[4].

[1] Thom., 3 Sent. d. 24, a. 2 ad 4; Quaest. disp. de fide art. 10; C. Gent. 1, 6 9; S. th. 2, 2, q. 2, a. 9. Schmid, Wissensch. Richt. 250 ff. Denzinger a. a. O. I 139; II 319 f 487 ff. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, 1903, 143 ff.

[2] Thom., S. th. 2, 2, q. 178, a. 1. Ottiger, Theol. fund. 255 ff.

[3] Schäfer, Das Reich Gottes, 1897, 123 ff. Schell, Rel. 292 364 ff.

[4] Orig., C. Cels. 3, 1. Tert., Apol. 21. Cypr., De idol. van. 13. Clem., Recogn. 1, 42 58. Arnob., Adv. gent. 1, 2 53. Lact., Inst. 4, 13; 5, 3. Aug., De cons. ev. 1, 9. Prud., De steph. 10, 868 ff. Evang. Nicodemi 1 2 28.

Die Unmöglichkeit der Wunderwirksamkeit der Götzen und Götzenpriester wird von der Heiligen Schrift als der schlagendste Beweis für die Falschheit des Götzendienstes, für den Lug und Trug des Heidentums angeführt. Die Wunder unterscheiden zwischen Juden und Heiden, Juden und Christen, Katholiken und Häretikern. So geschah es zwischen Abel und Kain, Moses und den Zauberern Pharaos, Elias und den Propheten, Jesus und den Pharisäern, Jesus und Johannes (Jo 10, 41), Paulus und Barjesus, den Aposteln und Exorzisten, den Christen und Ungläubigen. Und so wird es auch geschehen zwischen Elias, Henoch und dem Antichrist[1]. Die Berufung der Heiden auf die Wunder nötigt uns nur dazu, den Wunderbegriff strenger zu analysieren, an sich ist sie ein Beweis für das Kriterium. Buddha legte sich und seinen Jüngern Wunderkräfte bei. Mohammed macht keinen Anspruch auf die Wunderkraft, aber im Islam ist die Entwicklung über die Lehre des Stifters hinausgegangen.

Eine theoretische Reflexionsreligion würde nirgends Boden gefunden haben. Die Religion, welche sich in den meisten Fällen durchsetzt, ist eine Volksreligion, und keine Volksreligion ist ohne Wunder[2]. Eine andere Religion aber als für das Volk gibt es nicht, denn man muß Religion und Theologie unterscheiden, und auch die Theologie hat ohne den Glauben keinen Halt. Die Macht des Glaubens hat in den ersten Zeiten der Jugend des Islam nur deshalb die Wunder nicht ebenso notwendig gemacht wie in der Folgezeit, weil Mohammed nicht eine neue Religion stiften, sondern die vorhandenen zusammenfassen wollte. Er mußte durch seine Persönlichkeit wirken, weil er keine Wunder wirken konnte. Freilich leuchtet „das Licht nur, wenn es unmittelbar inmitten der Finsternis gestellt ist; die Sterne leuchten nur, wenn sich die Sonne vom Firmament zurückgezogen hat“[3], aber die Wundertätigkeit wäre gewiß auch ein Leuchten des Lichtes gewesen. Mohammed mußte sich gegen den Vorwurf, keine Wunder zu verrichten, verteidigen und hat sich auf seinen Verkehr mit dem Engel Gabriel und auf die Verzückung in den Himmel berufen.

11. Doch sind die Wunder wie die äußeren Beweise überhaupt nur für den Anfang absolut notwendig, zumal wenn die neue Offenbarung mit den hergebrachten, eingewurzelten Vorstellungen und Kultusformen in wirklichem oder scheinbarem Widerspruche steht. Dies war bei den Offenbarungen des Alten Bundes nicht der Fall. Denn nicht nur war der offenbarende Gott stets Gegenstand des Glaubens und der An-

[1] Pascal, Gedanken 2, 16, 5 (S. 265).
[2] Teichmüller, Religionsphilosophie 169. Hardy, Buddha 62 ff.
[3] Rev. de l'hist. des rel. II (1880) 268.

betung, sondern die folgende Offenbarung erschien auch durchaus als eine naturgemäße Fortsetzung, Erweiterung, Vertiefung der bisherigen Offenbarung. Das Volk wußte es als auserwähltes Volk nicht anders, als daß sein Gott ihm nahe sei und sich seinen Propheten offenbare. Anders mußte aber dieses den Heiden, anders den Juden zur Zeit Christi erscheinen. Beides erklärt sich aus demselben gemeinsamen Grunde. Die Heiden hatten die wahre Gotteserkenntnis verloren, die Juden hatten zwar den alten Glauben dem Buchstaben nach bewahrt, aber die praktische Auffassung und Anwendung hatte den Geist und das Ziel der Offenbarung verleugnet. Ihre Schriftgelehrten hatten den Schlüssel zum Verständnisse des Alten Testamentes verloren und konnten deshalb auch andern nicht öffnen. So kam es, daß ihnen die Offenbarung in Christus, dem lange ersehnten Messias, doch neu und unbegreiflich vorkam. Suchten sie nun vor allem *Zeichen* und die Heiden *Weisheit*, so reichten doch tatsächlich für sie die Zeichen allein ebensowenig aus als für die Heiden die Weisheit. Beiden mußte erst die Verbindung dieser zwei Kriterien, des *äußeren* und *inneren*, den Weg zum Glauben bahnen. Ein Hauptmittel hierfür war bei den Juden und Proselyten die Verweisung auf die *Prophetie*.

Dieses Kriterium war natürlich bei der ersten Offenbarung nicht möglich und im Alten Testament überhaupt nur in beschränktem Maß anwendbar, insofern die Propheten neben den messianischen Weissagungen auch solche über bevorstehende Schicksale des jüdischen Volkes verkündigten. Das Eintreffen dieser irdische Dinge betreffenden Weissagungen mußte dem Volke nicht nur ein Unterpfand für die Erfüllung der übrigen Prophetien sein, sondern auch den Glauben an die gesamte Offenbarung der Propheten befestigen[1]. Wenn Jesus zu den Jüngern sagt: „Und nun habe ich es euch gesagt, ehe es geschieht, damit ihr glaubet, wenn es geschehen sein wird" (Jo 14, 29), so hat er die Prophetie zu einem Motiv des Glaubens an das in der Erfüllung Geoffenbarte gemacht. Gilt dies von der Prophetie Christi, so noch mehr von der Weissagung über Christus. Denn auf ihn war die gesamte prophetische Tätigkeit für die Zukunft hingeordnet; in ihm mußte sich alles erfüllen, was die Propheten vorausgesagt hatten, in ihm sollten sich alle die zerstreuten Strahlen des prophetischen Lichtes wie in einem Brennpunkte sammeln. Deshalb hat Jesus selbst auf Moses und die Propheten verwiesen, um seine messianischen Ansprüche zu rechtfertigen; deshalb hat er die Jünger des Johannes auf die messianischen Werke, welche er verrichtete, hingewiesen, die Juden zum Glauben an Moses

[1] Is 41, 23; 42, 9; 43, 9—13; 44, 6—8; 46, 9. Jr 28, 9. Theodor v. Mops. bei *Kihn* 97.

ermahnt, dem reichen Prasser Moses und die Propheten für ausreichende Lehrer und Zeugen erklären lassen. Er hat seinen Jüngern die Schrift erklärt, von Moses angefangen[1].

Vor allem tat er dies *nach seiner Auferstehung*, denn erst nach seinem Tod und seiner Auferstehung konnte die Berufung ganz überzeugend wirken. Deshalb hat Jesus stets das Wunder als Bestätigung seiner Lehre in den Vordergrund gestellt. Die *Apostel* aber konnten die volle Anwendung von diesem Kriterium machen. Die Evangelisten und der hl. Paulus berufen sich auf das Alte Testament für die gesamte Erscheinung wie für die einzelnen Schicksale und Handlungen des Messias (Apg 2, 25 ff; 3, 18 ff; 10, 43; 14, 11; 17, 10. 2 Petr 1, 18. 1 Kor 15, 3 4). Aus letzterer Stelle läßt sich sogar folgern, daß Paulus den Schriftbeweis von den Uraposteln empfangen habe. Auf diese Weise wurde die Prophetie eine Begründung für die erfüllte Tatsache selbst, jedenfalls ein Kriterium ihres übernatürlichen Charakters. „Denn was unglaublich war und den Menschen unmöglich schien", sagt Justin, „das hat Gott durch den prophetischen Geist vorausverkündigt, daß, wenn es eingetreten wäre, ihm der Glaube nicht verweigert würde, sondern dasselbe, weil es vorausgesagt wurde, geglaubt würde."[2]

Auch den *Proselyten* und den *Heiden*, welche mit dem Alten Testament und mit den Hoffnungen der Juden vertraut geworden waren, mußte nichts mehr einleuchten als die Erfüllung der vor 1000 und mehr Jahren verkündigten Weissagungen. Nicht nur ihr Glaube an die Person Jesu, an die in Christus gewordene Offenbarung der göttlichen Wahrheit, an die Predigt der Apostel mußte dadurch befestigt werden, auch der Glaube an die Offenbarung im Alten Testament erhielt eine wesentliche Stütze und Förderung. Denn neben dem Wunder ist nichts so sehr geeignet, die menschliche Bewunderung zu erregen, als eine genaue Voraussage der Zukunft. Nur Gott kommt das Vermögen zu, die Zukunft zu kennen, nur Gottes Organe können dieselbe den Menschen mit Sicherheit enthüllen. Daher berichten auch die Apologeten, daß bei den Heiden kein Beweis einen tieferen Eindruck gemacht habe als diese wunderbare Erfüllung längst gegebener Prophetien. „Die Erfüllung der Weissagungen ist der größte und wahrste Beweis des Christentums, den es geben kann."[3] Die Weissagungen wurden so hoch geschätzt, daß sie als vollständige Offenbarung galten, deren Erfüllung das Neue Testament sei, weil man das Alte

[1] Lk 24, 25 ff. Jo 5, 39 45 f. Mt 11, 5. Leo XIII., Provident., 1893, 1 ff.

[2] Apol. I 33. Aug., C. Faust. Man. 12, 2 ff. Weiß, Apologie V² 103.

[3] Iust., Apol. I 31 33; Dial. 7. Tat., Or. 29. Denzinger, Rel. Erk. II 357 ff. Harnack, Mission 204 ff.

Testament ganz unter dem Spiegel des Neuen Testaments betrachtete. Alles ist geschehen, damit erfüllt wurde das Wort des Propheten. Die Juden selbst mußten unfreiwillige Zeugen der Erfüllung werden; denn wie die Erfüllung, so war auch der Unglaube der Juden vorausgesagt. Durch dieses Verhalten wurden sie unzweideutige Zeugen für das Vorhandensein der Prophetie[1]. Daraus und aus der Furcht vor der heidnischen Magie erklärt es sich, daß die ältesten Apologeten (Justin, Tertullian) die Wunder nur mit Zurückhaltung verwendeten. Erst Origenes gegen Celsus machte derselben ein Ende.

12. Es war aber noch ein anderes, man könnte sagen *idealeres*, *Moment* in der Offenbarung, welches ihr Glauben verschaffte und als Kriterium derselben gelten muß. Die *inneren Kriterien* sind von den äußeren vorausgesetzt und stets mit denselben zu verbinden. Diese inneren Kriterien können wieder in negative und positive eingeteilt, die letzteren in logische, moralische und teleologische zerlegt werden. Für sich beweisen aber alle nur die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit des Offenbarungscharakters. Denn stellt auch die Offenbarung die „natürliche Religion" in so reiner Form dar, daß schon dieser Umstand für jeden, welcher die Predigt hörte, hinreichen mußte, sich von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen, so ist doch die „natürliche Religion" selbst etwas zweifelhaft. Zum Vernunftmäßigen muß das Übermenschliche kommen. Es ist in der Gegenwart nicht bloß bei den Gegnern der Offenbarung, welche alle religiöse Wahrheit als Produkt der menschlichen Geisteskräfte darstellen wollen, sondern auch bei Freunden der Offenbarung üblich geworden, die inneren Kriterien den äußeren voranzustellen. Das Selbstzeugnis und die historischen Mittel gelten als unzureichend, der Inhalt der Religion, der ethische Charakter der Gottesidee sollen entscheiden. Auch die Apologeten begünstigen diese Methode, weil sie dem modernen Denken, welches die Persönlichkeit betont und vom Subjekt zum Objekt geht, besser entspricht. Am besten wird es sein, wenn man das geschichtliche und psychologische Element zu verbinden sucht[2].

Der *Inhalt* der Offenbarung selbst mußte sich dem menschlichen Geist als eine Weisheit vom Himmel, ein Ausfluß der Heiligkeit darbieten. Wir haben früher wiederholt Gelegenheit gehabt, den Unterschied zwischen der

---

[1] *Pascal*, Gedanken 2, 12, 1 ff (S. 235 ff). *Aug.*, Ep. 232. *Turmel*, Histoire de la théol. pos. 9 ff.

[2] Vgl. Apologie I[3] 14 ff; Neue Versuche der Apologetik 102 ff. *Schell*, Die neue Zeit u. der alte Glaube, 1898, 62; Religion XVII 263 ff 295 ff. *Lingens*, Die innere Schönheit d. Christentums[2], 1902. *Hogan*, Clerical Studies, 1898, 87. *Blondel*, Histoire et Dogme, 1904, 47 ff. *Bachelet*, L'Apologétique traditionelle et l'Apologétique moderne, 1898. Annales de phil. II (1897) 552 ff.

Wahrheit der Offenbarung und den Lehren der heidnischen Religionen und Philosophenschulen hervorzuheben[1]. Der reine Monotheismus Israels mitten unter den polytheistischen Religionen ist natürlich unerklärlich. Die Juden selbst waren so sehr von der alles überragenden Weisheit ihrer Offenbarung überzeugt, daß sie mit Mitleid oder Verachtung auf den törichten Götterglauben und die sittlichen Verirrungen der ringsum wohnenden Heiden herabsahen. In der Tat waren gerade die Kulte der benachbarten Völker, der Tierkult der Ägypter und der ausschweifende Astralkult der Semiten ganz besonders geeignet, den Gegensatz grell zu beleuchten. Die erhabene Lehre von der Schöpfung, dem Sündenfall, der göttlichen Leitung des Volkes, die Herrlichkeit des Kultus ließen dem Juden seine Religion als das höchste Kleinod erscheinen, um dessentwillen ihn alle Völker beneiden sollten. Auch sein Gesetz, so einfach es im Dekalog lautet, war doch eine meisterhafte Zusammenfassung dessen, was Gott in des Menschen Herz geschrieben hat, wie es nur mit dem Griffel der von Gott geleiteten Hand eingegraben werden kann. Der griechische Skeptizismus machte freilich auch vor dem Alten Testament nicht Halt. Philo berichtet, daß manche, denen die väterlichen Gesetze mißfielen, aus den Wundererzählungen Anlaß nahmen, der Heiligen Schrift Fabeln aufzubürden und dem Atheismus sich zu ergeben. Aber Philo und Josephus haben die Verteidigung übernommen.

13. Wie erhaben lautet erst die *Lehre Jesu*, wie einfach und natürlich in den Worten und Gleichnissen, und doch wie tief und unergründlich in den Geheimnissen![2] Wie edel und rein sind seine *sittlichen Forderungen*, wie gewinnend ist sein Beispiel! Wo in aller Welt war diese bewunderungswürdige Lehre zu finden, wo diese alles überwältigende Kraft zu entdecken? Diese Harmonie in Lehre und Leben, in Wort und Tat, mußte sie nicht für sich selbst den klarsten und überzeugendsten Beweis für die göttliche Lehre Jesu und der Apostel bilden? Jesus lehrte wie einer, der Macht hat. Die Wahrheit war ihm auf die Stirne geschrieben, die Macht im Gesichte zu lesen. Alle konnte er bannen, alle Einwände und Versuchungen konnte er ebenso einfach als schlagend zurückweisen. Die pharisäischen Wächter des Gesetzes wie die vornehmen sadduzäischen Vertreter des mit der Zeit fortschreitenden reichen Adels und Priestertums, die in scharfsinniger Buchstabenexegese und geistreicher Streitkunst geübten Schriftgelehrten machte Jesus in gleicher Weise durch seine schlichte, natürliche Wahrheit und Beredsamkeit zu Schanden. „Und keiner

---

[1] Vgl. auch *Kleutgen*, Theologie d. Vorzeit III 395 ff. *Schultz*, Alttestam. Theologie 23.

[2] *Leo* XIII., Provid. 15. *Weiß*, Leben Jesu I 487 ff 494 ff.

konnte ihm ein Wort antworten, und von jenem Tage an wagte es niemand mehr, ihn zu fragen" (Mt 22, 46). Wer guten Willen hatte, mußte erkennen, daß diese Lehre nicht Menschenlehre, sondern Gotteslehre war. Wer damit im Leben den Versuch machte, mußte erfahren, daß er die lebenspendende Wahrheit in sich aufgenommen hatte. „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben erkannt, daß du bist der Heilige Gottes", antwortete der hl. Petrus in einer entscheidenden Stunde.

Wir haben eben die Wunder als Kriterium auch für die Jünger betrachtet. Der Anfang und das Ende ihres Glaubens sind aber noch von den höheren Motiven bedingt. Der hl. Johannes berichtet allein von dem Übergange der Johannesjünger zu Jesus. Dieser wurde zwar durch das Zeugnis des Täufers veranlaßt, aber durch die Unterredung mit dem Herrn vollendet (1, 35 ff). Und am Ende der schönen Abschiedsreden sagen die von dem prophetischen Hauche des redenden Meisters berührten Jünger tief gerührt: „Nun wissen wir, daß du alles weißt und nicht nötig hast, daß dich jemand frage; deshalb glauben wir, daß du von Gott gekommen bist" (ebd. 16, 30). Fichte lobt deshalb den Johannes, mit dem allein die Philosophie zusammengehen könne; denn dieser allein habe Achtung für die Vernunft und berufe sich auf den Beweis, den die Philosophie einzig gelten lasse: „So jemand will den Willen dessen tun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre von Gott sei" (Jo 7, 16)[1]. Ritschl stimmt ihm gegen Kant bei.

14. Wer kann aber den Eindruck beschreiben, welchen die Predigt dieser Wahrheit auf Geist und Gemüt der heidnischen Zuhörer der Apostel machte? Wohl sagt der Apostel, er sei nicht gekommen, in Weisheit zu predigen, damit nicht das Kreuz Christi entleert werde; denn das Wort des Kreuzes sei denen, welche verloren gehen, eine Torheit, denen aber, welche gerettet werden, eine Kraft Gottes. Wohl mustert er die kleine Gemeinde in Korinth und findet darin keine Weisen, keine Schriftgelehrten, keine Streitkünstler dieser Welt. Gott hat die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht. Aber diese Torheit und dieses Ärgernis sind für die Berufenen Gottes Kraft und Weisheit, denn das Törichte, das von Gott kommt, ist weiser als die Menschen, und das Schwache, das von Gott kommt, ist stärker als die Menschen. Es galt also nur, den Sinn des Geistes zu öffnen, um Juden und Heiden erkennen zu lassen,

[1] Anweisung zum seligen Leben 155, bei Denzinger, Rel. Erk. I 208 296. Kreyher, Die myst. Erscheinungen d. Seelenlebens u. die bibl. Wunder I 44 f. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III³ 20 ff. Schmid, Apologetik 220 233.

daß ihre bisherige Weisheit töricht, ihr bisheriger Glaube unnütz, ja frevelhaft war, und alsbald mußten sie, vom Geiste Gottes erleuchtet, die Wahrheit und Weisheit der apostolischen Predigt in sich erfahren.

Der Apostel verließ sich nicht auf menschliche Weisheit, sondern auf den Erweis von Geist und Kraft, aber Weisheit redete er mit den Vollkommenen, nicht die Weisheit dieser Welt, sondern Gottes Weisheit im Geheimnisse, die verborgene, welche Gott verordnet hat vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit, die kein Auge gesehen. Uns aber hat es Gott enthüllt durch den Geist, denn der Geist erforscht alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit (1 Kor Kap. 2). Er ist allen alles geworden, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, um alle für Christus zu gewinnen (ebd. 9, 19 f). Die Wahrheit wird euch frei machen, hat einst Jesus den Gläubigen versprochen (Jo 8, 32), und die Wahrheit hat Juden und Heiden frei gemacht, frei von dem Joche des Gesetzes, von der Last der Satzungen, von der Knechtschaft der Sünde, der Leidenschaft, des Todes, der Dämonen, des Teufels. Diese Wahrheit hat nicht nur die Fesseln gesprengt, in welchen der größere Teil der damaligen Gesellschaft ein des Menschen unwürdiges Leben führen mußte, sie hat auch befreiend, belebend auf die Kräfte der Vernunft, des Willens, des Gemütes eingewirkt. Und siehe, alles war neu! Vgl. 1 Tim 4, 16.

15. Strauß behauptet, niemals sei eine Religion durch geschichtliche oder philosophische Beweise ausgebreitet worden. Auch das Christentum sei schon durch Christus und die Apostel nicht auf Beweise, sondern auf einen unmittelbaren Beifall des Gefühls, eine plötzliche Erleuchtung durch den Heiligen Geist gegründet. Daher ließen sich diejenigen am ehesten einführen, welche an ihrer bisherigen Religion in unmittelbarer Weise hingen; schwerer diejenigen, welche durch Netze verständiger Reflexion in dieselbe verstrickt waren. Jene fanden eine Befriedigung des unmittelbaren Bewußtseins, diese suchten eine Befriedigung für den Verstand, welche die neue Religion noch nicht leisten konnte (Mt 11, 25. 1 Kor 1, 17 19 ff; 2, 4 f 13). Alle, welche in frühere Bildungs- und Glaubensweise verstrickt waren, hießen Seelische, im Unterschied zu den Geistigen. Ähnlich drücken sich auch die Missionäre über die Umwandlung bei den Neubekehrten aus. Auch sie machen die Erfahrung, daß wenige Mächtige und Weise die Predigt des Evangeliums annehmen[1].

Die Reformatoren haben im Mißtrauen auf die Vernunft und im unbedingten Vertrauen auf die Gewißheit des Heiles in Christus die subjektive Gewißheit zum höchsten Kriterium der Wahrheit gemacht. Die

[1] Strauß, Glaubenslehre I 293 ff. Annalen des Glaubens Nr 357 (1888), 82.

lebendige Heilserfahrung der Rechtfertigung durch den Glauben und der Lesung der Heiligen Schrift galt als Kriterium. Luther hat sich auf Gal 1, 8 berufen, ohne zu bedenken, daß sich Paulus, dem der Heiland selbst erschienen und dem ganz außerordentliche Offenbarungen zu teil geworden waren, in einer andern Lage befand als ein gewöhnlicher Christ. Zwingli bezeichnet als Merkmal der wahren Religion die Salbung und das Zeugnis des Heiligen Geistes. Der Glaube sei keine Wissenschaft, da gerade die Wissenden oft am meisten dem Irrtume preisgegeben seien. Deshalb unterliege auch der Glaube keiner Untersuchung und sei über allen Streit erhaben [1].

Allein so gewiß es ist, daß objektiv das Zeugnis des Heiligen Geistes der sicherste Gewißheitsgrund ist, so unsicher ist subjektiv die innere Erfahrung dieses Zeugnisses. Wohl ist der Glaube, zu dem der Mensch durch die Gnade gelangt (Gal 1, 15), das Erkenntnisprinzip für die übernatürlichen Wahrheiten, aber es ist unrichtig, daß nur das Gefühl und der Glaube diese Wahrheiten verbürgen. Christus und die Apostel haben den Glauben verlangt, aber sie haben sich doch dafür auf die Werke und auf die Lehre selbst berufen. Das Leben nach der Lehre sollte ein Beweis dafür sein, daß sie aus Gott sei. Der Apostel zeigt mehr als die Propheten aus der Natur und Geschichte, aus der Vernunft und aus dem Leben, daß Judentum und Heidentum nicht zu der wahren Gerechtigkeit führen konnten, so daß die Lehre von der Erlösung in Christus, welcher das Ziel des Gesetzes ist, erst die Bedürfnisse des menschlichen Geistes und Herzens befriedigen konnte. Naturgemäß mußte das Wort von der Erlösung in Verbindung mit den Wundern die Armen und Elenden zuerst begeistern, aber die Reflexion folgte nach, und viele Philosophen haben durch sie die Wahrheit des Christentums erkannt. Das Zeugnis des Heiligen Geistes (Röm 8, 16. 1 Kor 2, 1 ff. Gal 3, 1 ff. 1 Jo 2, 20 27; 3, 24; 5, 6) ist nicht unvermittelt, denn es ergeht an diejenigen, welche, vom Apostel bekehrt und belehrt, Mitglieder der Gemeinden waren. Die Gnade der Erlösung in den Heilmitteln (Sakramenten) des Christentums befähigte ebenso zum weltüberwindenden Glauben wie zur höchsten Sittlichkeit und Heiligkeit. Auch wenn man die Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes an das Schriftwort bindet, um den falschen Mystizismus zu bekämpfen, bleibt das Zeugnis für die Schrift und ihre Auslegung subjektiv und unsicher.

---

[1] Möhler, Symbolik 417 f. Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten, herausg. von Schanz[5], 1900, 433 ff. Weiß, Leben Jesu I 10. Schmid, Apologetik 176 ff 210 ff; Untersuchungen über den letzten Gewißh. 111 ff. Samtleben, Der Kampf gegen das christliche Dogma: Beweis des Glaubens 1903, 21 ff.

16. Die Apologeten machten von dieser Bedeutung der christlichen Lehre für Geist und Gemüt einen ausgiebigen Gebrauch, wenn ihnen vorgeworfen wurde, das Christentum habe keine Weisheit, sondern nur blinden Glauben. Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele und der ewigen Vergeltung boten dem heilsbedürftigen Geist eine bisher vergebens gesuchte feste Stütze, die Metaphysik des Evangeliums[1]. Die Geheimnisse des Christentums verliehen dem religiösen Glauben einen mystischen, die Vernunfterkenntnis ergänzenden Charakter. Hätte Paulus, wenn er keine Kenntnis der Weisheit gehabt hätte, solche Versprechungen machen können? Oder hat er vielleicht seine Versprechungen nicht eingelöst? Wer dieses behauptet, der mag, meint Origenes, die Briefe des Apostels lesen und in den Sinn der einzelnen Aussprüche eindringen, in den Briefen z. B. an die Epheser, an die Kolosser, an die Thessalonicher, an die Philipper, an die Römer. Er mag beides zeigen, daß er die Reden des Paulus verstanden und einige als törichte und nichtige erfunden habe. Wenn er sie mit aufmerksamem Geiste liest, so wird er sicher das Genie eines Mannes bewundern, welcher Großes mit gewöhnlichen Worten auszudrücken versteht. Oder wenn er nicht zur Bewunderung fortgerissen wird, so wird er lächerlich erscheinen, sei es, daß er, wenn er den Gedanken des Mannes erfaßt hat, ihn darstelle, sei es, daß er das zu widerlegen und zu bekämpfen suche, was er erkannt zu haben glaubte[2]. Und noch, sagt Origenes weiter, habe er nicht einmal gesprochen von den schönen Erzählungen der Evangelien. Origenes aber war, wie wenige Männer des Altertums, zu diesem Urteile kompetent. Er hat zuerst den Versuch gemacht, einen vollständigen Beweis für diese Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums zu geben. Wie der erste systematische Dogmatiker, so ist er auch der erste systematische Apologetiker.

Justin findet, daß die christliche Lehre weit erhaben sei über jede andere, über jede andere Philosophie. Klemens von Alexandrien preist das Glück des wahren Gnostikers, der in die Geheimnisse Gottes eingeweiht worden ist. Gregor der Wundertäter erzählt, das heilige Wort habe ihn als 14jährigen Knaben angezogen, er wisse nicht wie. Es wohne demselben eine gewisse Anziehungskraft ein, weil in ihm auch die allgemeine Vernunft der Menschheit zum vollen Ausdruck komme. Das Christentum sei göttliche Offenbarung, aber zugleich die reine Vernunft, die wahre Philosophie. Und Augustinus versichert, wenn Plato heute lebte, so müßte er

---

[1] Schell, Rel. 278 ff. Theol. Quartalschr. 1862, 16 ff.

[2] C. Cels. 3, 20; 1, 9 13. Aug., De doctr. christ. 4, 6 ff; Conf. 6, 5; 7, 20. Theodor., De fide S. 1 5.

sagen, daß eine solche Lehre über das religiöse Leben der Seele nur durch Gottes Kraft und Weisheit gegeben und mit solcher Festigkeit und Majestät für das Menschengeschlecht zur Bekehrung wirken konnte[1]. Tertullian hat sein extremes „ich glaube, weil es absurd ist" über den Tod und die Auferstehung des Gottessohnes aus Haß gegen die feindliche Wissenschaft ausgesprochen. Die Demut des Glaubens sollte den Stolz der Wissenschaft besiegen. Es bleibt wahr, daß die christlichen Dogmen, welche sich nicht erklären, alles erklären, welche nicht begriffen werden, alles begreifen lassen.

17. Theorie und Praxis sind eng verbunden, Wahrheit und Weisheit müssen auf das praktische Leben angewandt werden. Dies gilt ganz besonders vom Christentume, welches, eine Tat des lebendigen liebenden Gottes, aus dem Leben geboren ist, Leben schafft und wirkt. Wendet sich die Religion, der Glaube, überhaupt zunächst an den Willen, so nimmt das Christentum mit Macht den Willen des Menschen, den ganzen Menschen für sich in Anspruch. Die Sittenlehre des Christentums trägt aber nicht weniger das Gepräge des göttlichen Geistes an sich und wirkt auf die gewöhnlichen Leute mächtiger ein. Die Hoffnung auf das ewige Leben für die Übung der Tugend auf Erden, die Reinheit der Gesinnung, die Keuschheit des Wandels, die Liebe des Nächsten, die Verachtung des Irdischen, Zeitlichen, die Selbstverleugnung und Verdemütigung — dies waren Forderungen, welche kaum für jüdische Ohren annehmbar klangen, für heidnische aber geradezu töricht erscheinen mußten.

Aber diese Forderungen standen in Verbindung mit jener ungestillten Sehnsucht, welche im tiefsten Grunde der Seele schlummerte; sie schlugen eine Saite an, welche längst nicht mehr rein erklungen war, aber, ausgespannt im menschlichen Herzen, nur des Meisters harrte, welcher sie stimmen und stählen konnte. Und siehe, das Wunder geschah! Was man für unmöglich gehalten hatte, trug sich vor aller Augen zu. Leute, auch von Fleisch und Blut, der Versuchung und Gefahr ausgesetzt wie andere, Leute, welche vor ihrer Bekehrung in Sünde und Laster versunken waren, Leute aus den verachteten Klassen der damaligen Gesellschaft, Frauen und

[1] Iust., Apol. I, 14 ff 39; II, 10; Dial. 35 58. Clem. Alex., Strom. 2, 4. Arnob., Adv. Gent. 1, 55 58; 2, 9 ff. Eus., H. E. 4, 7. Ambr., In Luc. 1, 4. Aug., De util. cred. 3, 3; De vera rel. 3 ff. Athan., De inc. 27 ff 46 ff. Thomassin., Dogm. III 91 ff; V 34 ff. Harnack, Mission 167 188 ff. Schmid, Apol. 173 ff. Schultze, Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I 164 248. Steinthal, Die Bibel und die Religionsphilosophie, 1890. Über den Stil urteilten die Väter weniger günstig. Vgl. Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Augustin, 1892, 12. R. Simon, Hist. crit. du N. T. 305 ff.

Sklaven, Arme und Elende, sie befolgten diese Lehren und wurden glücklich, zufrieden, selig. Hatte schon der Israelit in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes eine große Befriedigung und innere Beruhigung, welche der Psalmist oft mit beredten Worten schildert, so wurde die Erfüllung des christlichen Sittengesetzes den wahren Christen zur inneren Seligkeit, und denen, welche draußen standen, zu einem Beweise für die Wahrheit des Christentums.

Es war nicht der Friede dieser Welt, welcher kein Friede ist, in die Herzen der Jünger eingekehrt, sondern jener Friede, welchen die Welt nicht geben kann, der Friede des göttlichen Heilandes. Die Jünger traten freudig vor das Synedrium und vor heidnische Gerichte, um wegen des Namens Jesu Schmach zu erleiden. Die Gläubigen empfanden nicht weniger diese veredelnde Wirkung des göttlichen Wortes. Die Schilderungen der Apostelgeschichte von dem einmütigen Verharren der Gemeinde zu Jerusalem im Brotbrechen und Gebet, von der selbstlosen Nächstenliebe, welche auf das Eigene verzichtete, um allen alles zu werden und zu geben, zeigen die Kraft der Lehre und des Vorbildes Jesu. Wie Jesus die Apostel aufgefordert hatte, dessen eingedenk zu sein, daß sie das Salz der Erde, das Licht der Welt seien und deshalb ihr Licht vor den Menschen leuchten lassen sollen, damit sie ihre guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist (Mt 5, 13 ff), so haben auch die Apostel ihrerseits wieder die Gläubigen ermahnt, einen ehrbaren Wandel zu führen, damit diejenigen, welche draußen stehen, es sehen und Gott loben (1 Petr 2, 12 15. Tit 2, 7 8).

Zwar wurde es damals und später den Christen zum Vorwurfe gemacht, daß nur der Auswurf der Gesellschaft ihren Lehren anhange. Aber das Evangelium mußte den Armen gepredigt werden. Und wenn diese von der vornehmen Gesellschaft verachteten und zum Tier herabgewürdigten Menschenklassen trotz alles Elends und aller Schwierigkeiten zu einem sittlichen Leben wiedergeboren wurden, so sind sie der beste Beweis für die Kraft des Christentums. Die Rationalisten werden am wenigsten hiergegen einzuwenden haben, da sie mit Lessing und Kant nur ein Kriterium anerkennen, das sittliche Handeln[1].

18. „Nicht in der Übung von Worten, sondern im Erweis und in der Lehre von Taten beruht unsere Sache", ruft Athenagoras den Heiden zu. „Ein Beweis für die Lehre ist die Disziplin", bemerkt Tertullian den Gnostikern gegenüber, welche sogar bereit waren, an Christus zu glauben, um die sittlichen Kräfte, die in den christlichen Gemeinden wirksam waren,

[1] Kant, Religion 117 f. K. Fischer, Gesch. d. neueren Philos. IV 368. Lessing, Werke VI 224 f.

sich anzueignen[1]. Das neue Leben war für die apostolischen Gemeinden ein Zeugnis dafür, daß sie im Besitze der Wahrheit waren; es bildete aber auch für die Ungläubigen in ihrer Umgebung einen stärkeren Beweis als eine gelehrte Darstellung; denn Worte belehren, Beispiele ziehen an. „Der Mensch glaubt dem Auge lieber als dem Ohr, der Weg durch die Gebote ist lang, der durch das Beispiel kurz und wirksam", bemerkt Seneca. Das Beispiel Christi, der Apostel, der Gläubigen hat die Verbreitung des Christentums am meisten gefördert. Das Siegel meines Apostolats seid ihr im Herrn, schreibt der Apostel an die Korinther (1, 9, 2), eines weiteren Empfehlungsschreibens bedurfte er nicht. Hatte doch der Herr selbst gesagt, daß, wer seine Lehre tue, inne werde, ob sie von Gott sei, daß man den Baum an seinen Früchten erkenne. Im einzelnen wird man mit diesem Kriterium vorsichtig verfahren müssen, denn der Wille des Menschen ist leider so geartet, daß auch das Beste mißbraucht wird. Die Verderbnis des Besten ist aber die schlechteste. Einreden und Gegenreden, Klagen und Widerklagen wechseln miteinander ab. Schon der Apostel hatte in Korinth unliebsame Erfahrungen gemacht. In den Pastoralbriefen und in den katholischen Briefen fehlt es nicht an Klagen.

Doch beziehen sich diese Klagen mehr auf das Einzelne, Persönliche, nicht auf das Allgemeine, das Christentum, die Kirche. Augustinus warnt davor, einzelne Vorkommnisse bei den Donatisten auszubeuten, weil auch in der Kirche nach der Voraussage Christi Unkraut unter dem Weizen sei. Die Heiden beuteten deshalb die Laster einzelner Christen gegen das Christentum aus. Aber Augustinus ist weit entfernt, auf den allgemeinen Beweis zu verzichten. Im Gegenteil klagt er mit Chrysostomus und andern Vätern bitter darüber, daß die Christen kein gutes Beispiel mehr geben. „Es gäbe keinen Heiden mehr, wenn wir wahrhafte Christen wären." Der eine Paulus habe viele gewonnen. „Wenn wir alle so wären, welche Welten hätten wir an uns gerissen!" Wie soll man nun die Heiden bekehren? „Durch Hinweis auf die Wunder? Die geschehen nicht mehr. Durch das Vorbild unseres Wandels? Der ist durch und durch verderbt. Durch Liebe? Davon ist nirgends eine Spur zu entdecken."[2] Damit ist die Bedeutung

[1] Athen., Suppl. 33. Tert., De praescr. 43. Ps.-Aug., Quaest. ex utroque Testam. 114: Nos vero, qui stulti a paganis dicimur, Deo nostro non credidissemus, nisi nobis satisfecisset etiam testimoniis virtutum; nec legem eius suscepissemus, si non illam puram et ipsa professione dignam cognovissemus. Harnack, Dogm. I² 198 ff.

[2] Chrys. In I. ep. ad Tim. H. 10, 3. Aug., De civ. Dei 18, 51. Cypr., De un. 16; De laps. 6. Salvian., De gubern. 4, 17 ff. Greg. Nyss., De or. 3. Hefele: Theol. Quartalschr. 1845, 219 ff. Reuter, Aug. Stud. 391 f.

dieses Kriteriums anerkannt. Das Christentum kann nicht die Sünde aus der Welt schaffen, weil der Wille des Menschen frei ist, aber es hat die Menschheit im Prinzip und im allgemeinen auf eine höhere Stufe der Bildung und Gesittung erhoben. Den Grund zur ganzen Zivilisation hat Christus mit seiner Lehre vom Willen des Vaters, der im Himmel ist, gelegt. Die Apologeten und Väter sind voll Begeisterung hierfür[1].

Dieselben Wahrnehmungen können auch heutzutage gemacht werden. Das Beispiel der Glaubensboten und Christen wird auf die Heiden stets einen größeren Eindruck machen als die schönsten Predigten. Die Hindus und Japaner, ja sogar die Neger erheben dieselben Vorwürfe wie die alten Heiden gegen die Christen. Auf der allgemeinen Missionskonferenz in London 1888 sagte ein Missionär, der Chinese sei nicht halb so schlecht als der Londoner. Obwohl er 13 chinesische Provinzen besucht habe, kenne er keine Stadt in China, die so unreinlich und so voller Sünde sei als London[2]. Insbesondere gibt er als Hindernisse der Missionsarbeit an: den Opiumhandel in China, den Branntweinhandel mit heidnischen Völkern, die Regulierung des Lasters (Hurenhäuser) in Indien. Auf dem religionsgeschichtlichen Kongreß zu Basel (1904) wurde zwar der niedrige Stand des buddhistischen Mönchtums stark betont, aber der mongolische und chinesische Charakter von Kennern verteidigt.

B. Kriterien für die späteren Generationen (innere und äußere).

19. Hiermit ist bereits angedeutet, wie sich die Kriterien der Offenbarung für diejenigen gestalten, welche nicht Zeitgenossen der Organe der Offenbarung waren. Bei den Juden war bis zum Exil die Reihe der Gottesmänner eine fast ununterbrochene. Die Tradition füllte die kleineren Lücken aus. Nach dem Exil hatte zwar der prophetische Geist zu wirken aufgehört, aber das in der Schule des Leidens geprüfte Volk war im Glauben an Jahve und in der Wertschätzung des Gesetzes und der heiligen Geschichte so befestigt, daß keinerlei Versuchung oder Gewalttat die Masse des Volkes zum Abfalle bewegen konnte. Anders verhält es sich aber mit dem Christentume. Mit Christus ist die Geschichte der Offenbarung abgeschlossen, mit dem Ableben der Apostel sind diejenigen Organe verschwunden, welche als unmittelbare und unfehlbare Prediger seiner Offenbarung unter Wundern und Zeichen das Evangelium verkündigten.

Welche Kriterien boten nun die kirchlichen Lehrer der nachapostolischen Zeit für die Wahrheit ihrer Lehre? Man könnte vermuten, daß sie das

[1] Tatian., Coh. 11. Tert., Ad ux. 2, 8; Apol. 43. M. Felix, Oct. 35. Athan., De inc. 31 48 51.

[2] Allgem. Miss.-Ztg. 1888, 535. Kath. Missionen 1897, 140.

schriftliche Wort der Apostel als das teuerste Kleinod und die sicherste Gewähr dargereicht haben. „Ein besonderes Mittel, den Gegner einer derartigen Wahrheit zu überführen, ist in der Autorität der Schrift gegeben, welche durch die Wunder göttlich bestätigt ist", sagt der hl. Thomas[1]. Allein die heiligen Schriften des Neuen Testaments waren noch viel zu wenig verbreitet, als daß man von denselben schon diesen Gebrauch hätte machen können. In den Schriften der apostolischen Väter werden dieselben nicht genannt, wenn auch häufig benutzt und verwertet. Vielmehr war es vor allem die Erinnerung an die dahingegangenen Apostel, welche die Gewähr für die Kontinuität des Glaubens und des Lebens bildete. Der apostolische Ursprung der Gemeinde, die lebendige apostolische Überlieferung galt als Beweis für den Besitz der christlichen Wahrheit. Diejenigen Kirchen, welche nicht das Glück hatten, von Aposteln gegründet zu sein, konnten keinen überzeugenderen Beweis für die Richtigkeit ihres Glaubens finden, als wenn sie sich in Übereinstimmung mit den apostolischen Kirchen wußten. Die apostolischen Kirchen aber mußten in ihrer Übereinstimmung unter sich wieder ein Unterpfand für die unverfälschte Bewahrung der apostolischen Hinterlage erkennen. Die Christen waren in das ununterbrochene Gnadenleben der Kirche als lebendige Glieder hineingestellt, so selig durch dasselbe, daß sie in sich den besten Beweis für die Wahrheit der apostolischen Predigt fanden und miteinander in der Übung der Tugend, in der Nächstenliebe, Keuschheit, Weltverachtung wetteiferten[2].

20. Dieses Leben der Christen war aber auch ihre beste Verteidigung gegen ihre Feinde, der Beweis für die Göttlichkeit ihrer Lehre. Die Standhaftigkeit der Bekenner des christlichen Glaubens erregte die Bewunderung der Heiden. Das Blut der Märtyrer wurde der Same neuer Christen[3]. „Siehst du nicht, daß sie sich, je mehr sie bestraft werden, desto mehr vermehren? Dies kann kein Menschenwerk sein, das ist eine Kraft Gottes, das ist ein Beweis seiner Erscheinung." Zur Zeit der Pest im Jahre 252 haben die Christen allein die Pflicht der Nächstenliebe gegen alle, auch gegen die von ihren Angehörigen verlassenen heidnischen Kranken erfüllt. Die Heiden sahen sich dadurch zur Annahme des Glaubens ge-

---

[1] C. Gent. 1, 9.

[2] Iust., Apol. I, 14 29. Iren., Adv. haer. 2, 23, 4. Tert., Apol. 3 39. Orig., C. Cels. 2, 48. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1860, 311 ff. Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten[5], herausg. von Schanz, 1900, 452 ff. Blondel, Histoire et Dogme, 1904, 47 ff.

[3] Tert., Apol. 50. M. Felix, Oct. 20; Ep. ad Diogn. 6 7. Iust., Dial. 110. Lact., Inst. 5, 13. Ambr., Ep. 18. Prud., Ad Symm. 2, 700 ff. Aug., De civ. Dei 22, 6, 1. Möhler, Ges. Schr. I 26 ff. Harnack, Mission 266.

nötigt[1]. Die Todesverachtung der Christen zwang auch den rohen Heiden Anerkennung ab. Athanasius findet in dieser Todesverachtung, selbst bei Kindern und Mädchen, den besten Beweis für das Christentum[2].

Die Griechen bezeichneten die Philosophie als die Kunst, welche zu sterben lehrt. Deshalb mag der aus der altkatholischen Kirche übernommene Gedanke der griechischen Väter, dem alles untergeordnet sei, daß das Christentum die Religion sei, welche von der Vergänglichkeit und dem Tode befreie, sich als eine spezifische Verengung der urchristlichen Hoffnungen unter dem Einfluß der antiken Anschauungen darstellen[3], der erhabene und erschütternde Ausdruck, welchen ihm die griechischen Väter zu verleihen verstanden haben, zeigt doch eine höhere Kraft. Die Menschwerdung, nicht die Philosophie, hat es bewirkt. Den schönsten Ausdruck hat die griechisch-kirchliche Frömmigkeit in der Lebensbeschreibung der Schwester Makrina von Gregor von Nyssa erhalten. Das Sterbegebet schildert die Hoffnungen und den Trost des griechischen Christentums in unübertrefflicher Weise, ohne doch den eigentlichen Schwung der Empfindung, der zum Wesen dieses Christentums gehört, vermissen zu lassen.

Angesichts dieses tatsächlichen, augenscheinlichen, gleichsam greifbaren Beweises für die Wahrheit der christlichen Offenbarung begreift man es, wenn Origenes in der Vorrede zu seiner Apologie gegen Celsus schreibt, er stehe nicht an, zu behaupten, daß durch die wissenschaftliche Verteidigung, welche Ambrosius von ihm verlange, jene Verteidigung, welche durch die Tatsachen, durch das Leben der Christen geführt werde, und jene Kraft Jesu, welche sich den gerade nicht zu Stumpfsinnigen aufdränge, geschwächt werde[4]. Alles habe sich gegen das Christentum verschworen, so daß es hätte unterdrückt werden müssen, wenn es nicht durch göttliche Kraft nicht nur entkommen, sondern auch den ganzen Erdkreis erobert hätte. Das innere, geistig-sittliche Leben und das äußere Bekenntnis in Wort und Tat trugen vereint zur intensiven und extensiven Ausbreitung des Christentums bei. Keine physische oder moralische Macht war im stande, dieser neuen sittlichen, göttlichen Potenz mit bleibendem Erfolg entgegenzutreten. Die Christen mehrten sich von Tag zu Tag, sie füllten die Städte des römischen Reiches an und drangen hinaus auf das Land. Bald mußte man anerkennen, daß der heidnische Erdkreis christlich geworden war.

---

[1] Peters, Der hl. Cyprian, 1877, 318 ff. Über ähnliche Erscheinungen in China s. Beweis des Glaubens 1903, 84 f.

[2] De inc. 26 ff. Möhler, Athanasius I 179. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, 1894, 162 ff.

[3] Harnack, Dogmengesch. II² 59 A. 1.

[4] Praef. 3; vgl. 1, 9 67; 3, 30 al.; De princ. 4, 1 ff; Exhort. mart. 5.

Nun konnten sich die Christen mit vollem Rechte auf diese wunderbare Wirkung des Christentums berufen; denn, entblößt von aller irdischen Macht, verfolgt von allen weltlichen Gewalthabern, konnte das Christentum eine derartige Machtentfaltung nur bewirken, wenn ihm eine höhere Kraft einwohnte. Eine solche Umwandlung des ganzen heidnischen Lebens in Gesinnung und Sitte war nur durch die Wahrheit und die Kraft von oben möglich. Die Apologeten, namentlich Tertullian und Origenes, weisen bereits auf diese Tatsache hin, Chrysostomus, Augustinus, Theodoret, Gregor der Große u. a. reden von der vollendeten Tatsache als von einem unwiderleglichen Beweise auch für die „Kleinen“ [1]. Was Gamaliel einst im Synedrium als Prüfstein der Wahrheit angegeben hatte, das war zum Beweise derselben geworden: „Ist dieser Plan oder dieses Werk von Menschen, so wird es zerfallen; wenn es aber von Gott ist, so könnt ihr es nicht auflösen; ihr möchtet sonst als Kämpfer gegen Gott erfunden werden“ (Apg 5, 38 39). Die Juden und Heiden wurden in der Tat als Gottes Widersacher erfunden. Sie konnten aber das Werk Gottes nicht hindern. Herrlicher als zuvor stand es da. Das Christentum hat die Welt überwunden, und die Welt muß anerkennen, daß Gottes Hand hier wirksam ist.

21. Die jetzt erfolgte, von Christus vorausgesagte allgemeine Annahme des Christentums ist das größte aller Wunder [2]. Waren die Wunder, die physischen und geistigen bei den Aposteln, die Mittel zur Bekehrung der Welt, so ist für die Späteren diese Bekehrung der Welt, die Ausbreitung des Christentums, ein Ersatz für die Wunder, aber auch zugleich der sicherste Beweis für die früheren Wunder, welche nun nicht mehr notwendig sind [3]. „Die Jünger Jesu Christi haben die Wunder gesehen und an die Kirche geglaubt; wir sehen die Kirche und müssen an

---

[1] Tert., Adv. Iud. 7 12. Cypr., Ad Dem. 17. Eus., Praep. 1, 3. Athan., C. Gent. 1; Vita Ant. 78. Cyr. Hier., Cat. 13, 1 40. Chrys., H. 21 ad Ant. Aug., De civ. Dei 27, 5; De util. cred. 17; De ver. rel. 3; Ps. 98, 14. Greg. I., Hom. in ev. 29, 4. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts, 1895, 265 ff. Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit I (1896) 17 ff. Hartung, J. Chrysostomus und die Heidenmission: Allg. Miss.-Zeitschr. 1894, 310 ff.

[2] Hier., Ep. 107. Iunil. Afric. bei Kihn, Theod. von Mopf. 328 f. Orig., In Ezech. H. 4, 1. Aug., De fide rerum quae non videntur 4 7; De ep. fundam. 4, 5; Ep. 137, 4; 232, 4; De vera rel. 3 ff. Theodor., Graec. aff. cur. S. 9. Thom., Opusc. 7 (6), 1. Lerch, Die Kirche Christi in ihrem Wesen, ihren Eigenschaften und Beziehungen. Eine Apologie des Christentums, wie sie sein soll, 1877.

[3] Thom., C. Gent. 1, 6; Opusc. 3 (2), 7. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit III 397 415.

die Wunder glauben, welche sie gegründet haben", schließt Augustinus. „Wollte man an das Wunder der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, welches die Apostel predigen, nicht glauben, so würde uns das eine große Wunder genügen, daß der ganze Erdkreis ohne alle Wunder daran glaubte." Die Kirche war zu einer Achtung gebietenden Macht herangewachsen. „Die festgeschlossene Hierarchie, die deutliche Ordnung des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens, der internationale Charakter, die auch in den dogmatischen Kämpfen nicht zerbrochene Einheitlichkeit ließen die Kirche als das weltlich-geistliche Abbild des römischen Staatstums erscheinen." „Ihre Herrschaft war fester als die des Staates, ihre Disziplin vorzüglicher, ihr äußeres Auftreten humaner. Das Verhältnis des Staatsoberhauptes zu seinen Untertanen war das des Herrn zu den Knechten, die Kirche aber gebärdete sich wie eine Mutter zu den Kindern, wenigstens wollte sie so sein und ist es auch in weitem Umfange gewesen. Stark und mild zugleich — das war ihr Ideal. Ihre hervorragendsten Persönlichkeiten in dieser Zeit, wie Ambrosius im Abendland und Basilius im Orient, haben es verwirklicht." [1]

Wie hat sich doch das kleine, unscheinbare Senfkorn zum mächtigen Baum entwickelt, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels Schutz suchen! Die Heiden waren von dieser moralischen Macht auch bald so eingeschüchtert, daß sie nur mehr Schonung verlangten und als Lobredner der alten Zeit, nicht der religiösen Überzeugung für das Heidentum eintraten (Symmachus, Libanius, Ammianus Marcellinus). Das heidnische Volk hatte kein Verständnis für die große Frage der Zeit. Schon Justin weist darauf hin, daß kein Anhänger des Sokrates um seines Glaubens willen den Tod erlitt. Augustinus kann mit Genugtuung die Glaubensfreudigkeit und Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer mit der Haltung der Heiden vergleichen: „Wer unter ihnen hat, wenn er bei dem gesetzlichen Opfer ertappt wurde, nicht geleugnet? Wer unter ihnen hat, wenn er bei Anbetung eines Idols ergriffen wurde, nicht mit lauter Stimme gerufen: Ich habe es nicht getan! und ist bange gewesen, daß man ihn überführen möchte? Solche Jünger hat der Teufel gehabt" (Ps 140). „Ein Christ gibt für seinen Glauben eher das Leben als ein Heide für alle Götter ein Stück seines Mantels", spottet Origenes. Die Märtyrer[2] der Heiden können auch später nicht zahlreich gewesen sein.

---

[1] Schultze, Geschichte d. Unt. I 323 f 432. Steude, Der Beweis für die Wahrheit des Christentums, 1899, 107 ff; Beweis des Glaubens 1903, 82 ff. In anderem Sinne (Ablösung der Wunder) Kant, Rel. 180 ff. Lessing, Werke VI 235 ff.

[2] Friedländer, Röm. Sittengesch. III[6] 652 ff.

22. Es wäre indes verfehlt, wollte man im Erweise des Geistes und der Kraft, aus der Weissagung und dem Wunder, mit dem Ableben der Apostel eine gänzliche Änderung annehmen. „Die Wunder haben zur Gründung der Kirche gedient und werden der Fortdauer der Kirche dienen bis zum Antichrist.“[1] Die Wundertätigkeit kann so wenig als die Schöpfertätigkeit je ganz aufhören, wenn auch beide, nachdem das Hauptwerk vollendet ist, sich mehr als Fortsetzungen der ersten Tätigkeit erweisen. Gott ist immer wunderbar in seinen Werken, nicht nur indem er die Wunder des Geistes als Ersatz für die Wunder der Natur bietet, sondern auch indem er, wenn und wo es nötig ist, seine Allmacht aufs neue kundtut. Die Erzählungen früherer Wunder würden gar nicht den tiefen Eindruck auf die späteren Generationen machen, wenn, wie der Protestantismus behauptet, mit den Aposteln alle Wundertätigkeit aufgehört hätte. Erst durch die fortdauernde lebendige Kraft erhalten sie selbst wieder neues Leben. Hat zur Zeit der Apostel das innere Zeugnis des Heiligen Geistes nicht ausgereicht, so wird es jetzt nicht anders sein.

Die Kirchenväter verweisen wohl auf die veränderten Verhältnisse, welche die Wunder unnötig machen, ja sie sagen mitunter geradezu, es sei keine Spur von den Zeichen mehr übrig[2]; dennoch sind sie aber der vollen Überzeugung, daß die Wundertätigkeit nicht ausgestorben und daß sie auch für die Kirche notwendig sei; und sie bezeugen, daß sie selbst Wunder gesehen haben. An vielen Stellen berichtet Origenes[3] von Spuren der Wunder, auch von solchen, die er selbst mitangesehen hatte. Augustinus bezeugt von sich dasselbe und erklärt die Wunder für notwendig, damit die Welt glaube. Wer jetzt solche nicht wolle, der sei selbst ein Wunderzeichen, weil er nicht glaube, obwohl die Welt glaube. Theodoret erzählt, zu Nicäa seien auch Bischöfe gewesen, welche durch apostolische Charismen ausgezeichnet waren. Besonders häufig berufen sich die Väter auf die Macht

---

[1] Pascal, Gedanken 2, 16, 6 (S. 266). Orig., C. Cels. 1, 2; 2, 48.

[2] Chrys., De sac. 4, 3, 398; In I. ep. ad Tim. H. 10, 3. Orig., In Pent. H. 1, 4. Aug., De vera rel. 25, 47; De util. cred. 16, 34. Vgl. Specht, Aug. 293 ff. Kreyher, Die myst. Erschein. I 36 ff.

[3] C. Cels. 1, 2 46 67; 2, 8; 3, 24 28; In Ioann. 2, 28; De princ. 4, 2. Aug., De civ. Dei 22, 8; De un. eccl. 19, 50; Retr. 1, 13, 7; 14, 5. Vgl. Iust., Dial. 35. Iren., Adv. haer. 2, 32, 4; 31, 2 3; 5, 6, 1. Tert., De an. 47 51; Apol. 23; De praescr. 29. Cypr., De laps. 23 ff; Ad Dem. 15; De idol. van. 7. Ambr., Ep. 22, 2. Eus., H. E. 6, 9. Athan., Vita Ant. 54 57. Greg. Naz., Or. 34; Const. ap. 8, 1. Ioh. Dam., De fide 1, 3. Hier., Vita Hil. 39. Zum Liber de miraculis des hl. Bernhard s. Hüffer: Hist. Jahrb. 1889, 748 ff.

des Namens Jesu zur Austreibung der Dämonen[1] und verwenden das Bekenntnis derselben als Beweis gegen den Götzendienst.

23. Je mehr aber die äußere Verbreitung des Christentums und die innere Überwindung des Heidentums Fortschritte machte, desto weniger war ein solcher äußerer Beweis notwendig. Denn nun galt ganz: die Wunder sind nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen[2]. Nur so lange, glaubte man, sollen die Wunder noch fortdauern, als es Ungläubige gebe. Ja selbst für die Ungläubigen waren sie weniger notwendig, seitdem andere äußere Beweismittel vorlagen. Ganz überflüssig werden aber dadurch die Wunder doch nicht. Es gab wohl nie eine Zeit der christlichen Kirche, aus welcher gar keine Wunder zu verzeichnen wären. Sie apriori zu bestreiten, ist nicht einmal vom exklusiven Schriftstandpunkt aus möglich, denn nicht bloß die Apostel, sondern auch viele Gläubige hatten in der apostolischen Zeit außerordentliche Gnadengaben. Wie der Heilige Geist in der Kirche bis zum Ende der Zeiten fortwirken muß, so kann nicht bloß die Erleuchtung in der Wahrheit, sondern auch die Bestätigung derselben als seine Wirkung betrachtet werden. Der Einwand, daß mit den Aposteln die Offenbarung abgeschlossen sei, würde der in der evangelischen Kirche „durch stillschweigende Übereinkunft" herrschend gewordenen Maxime, daß überall Aberglauben vorauszusetzen sei, „wo neue Wunder als zur Bekräftigung des Christentums geschehen dargestellt und geglaubt werden" (Schleiermacher), nur einen Schein von Recht geben, wenn die Wunder lediglich als Offenbarung, nicht als Kriterien der Offenbarung zu betrachten wären. Wenn Jesus selbst von den zukünftigen falschen Propheten Wundertaten voraussagt, sollte er seiner Kirche die Wunderkraft versagt haben? Man ist auch protestantischerseits zum Teil davon abgekommen, die „behäbige Wundererklärung von anno dazumal und das allerhöchste Protektorat des gesunden Menschenverstandes" anzurufen, sondern nimmt die neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Seelenlebens zu Hilfe[3]. Der Standpunkt des Luthertums, welcher alle Wundergeschichten des Neuen Testaments für wahr hält, alle späteren verwirft, gilt als unhaltbar.

---

[1] Iren., Adv. haer. 2, 5. Tert., Apol. 24. Orig., C. Cels. 1, 6; 3, 36; 7, 4. Athan., De inc. 31 32 48. Vgl. Leistle, Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Väter, 1887. Bonniot, Wunder 398 ff.

[2] Edersheim, Leben Jesu II[2] 169. Vosen, Das Christentum[5] 774 ff. Scheeben, Dogmatik I 472 ff. Drey, Apologie I 379 f. Aug., In Ioann. tr. 6, 10; De bapt. 3, 16. Greg. I., In ev. H. 29, 4; Praef. in dial. Chrys., Pentec. or. 1: Analecta Bollandiana XVI (1897) 52 ff. Über ein Wunder in Belgien s. Stimmen aus Maria-Laach I (1900) 113 ff.

[3] Schleiermacher, Glaubensl. II (1835) 126 f. Ficker: Theol. Lit.-Ztg. 1901, 105. Harnack, Wesen 81 ff. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 1903, 59.

Die richtige Konsequenz wäre die Behauptung Renans und anderer Rationalisten, daß man wie den Wundern des 19., 18. Jahrhunderts usw. auch den biblischen Wundern, die der Kontrolle noch ferner stehen, den Glauben versagen müsse. Selbst Kant, welcher die Wunder im Alten Bund und für die Gründung des Neuen Bundes nur als Notbehelfe, die in der christlichen Kirche durch Vernunftgründe ersetzt werden müssen, gelten lassen will, rügt die Inkonsequenz, wenn man frühere Wunder annehme und die späteren leugne. Der vernünftige Mensch nehme gewöhnlich in der Theorie Wunder an, aber nicht in praxi. Lavater hatte recht, wenn er den Wunderglauben auf alle Zeiten ausdehnte. Eckermann bemerkt, in der poetischen Region lasse man sich alles gefallen und sei kein Wunder zu unerhört, „hier aber, in diesem hellen Lichte des wirklichen Tages, macht uns das Geringste stutzen, was nur ein Weniges vom gewöhnlichen Gange der Dinge abweicht; und von tausend Wundern umgeben, an die wir gewohnt sind, ist uns ein einziges unbequem, das uns bis jetzt neu war. Auch fällt es dem Menschen durchaus nicht schwer, an Wunder einer früheren Zeit zu glauben; allein einem Wunder, das heute geschieht, eine Art von Realität zu geben und es, neben dem sichtbar Wirklichen, als eine höhere Wirklichkeit zu verehren, dies scheint nicht mehr im Menschen zu liegen oder, wenn es in ihm liegt, durch Erziehung ausgetrieben zu werden. Unser Jahrhundert wird daher auch immer prosaischer werden, und es wird mit der Abnahme des Verkehrs und Glaubens an das Übersinnliche alle Poesie auch immer mehr verschwinden."

24. Luther sagt, Karlstadt tue „unberufen sein Ding", oder er müßte, wenn sein Vorgehen „aus innerlichem Rufen Gottes" geschehe, dies „mit Wunderzeichen beweisen". „Denn Gott bricht seine alte Ordnung nicht mit einer neuen, er tue denn große Zeichen dabei. Darum kann man niemand glauben, der auf seinen Geist und sein inwendig Fühlen sich beruft und auswendig wider gewöhnliche Ordnung Gottes tobet, er tue denn Wunderzeichen dabei."[1] Die Kirche tobt nun allerdings nicht gegen die Ordnung. Sie ist vielmehr mit ihrer 1800jährigen Geschichte ein Beweis für die göttliche Ordnung und ein sichtbares unter den Völkern aufgerichtetes Zeichen, aber sie hat den Kampf gegen alle Mächte der Welt und des Satans zu bestehen. Deshalb muß sie auch mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet sein.

---

[1] Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II 378. Renan, Leben Jesu XXXIII; Ap. 33 ff. Lessing, Strauß u. a. Kant, Rel. 118. K. Fischer, Gesch. der neueren Philos. IV 325. Teichmüller, Religionsphilos. 186 ff. Eckermann, Gespräche mit Goethe II² 214.

Manche katholische Apologeten gehen zu weit, wenn sie in der Fortdauer der Charismen den Hauptbeweis für die Wahrheit und Heiligkeit der katholischen Kirche finden wollen, aber ohne diese Fortdauer wäre der lebendige Zusammenhang mit der apostolischen Kirche unterbrochen und dem Beweis aus der Bibel die volle Überzeugungskraft geraubt. Nur das Gegenwärtige macht einen nachhaltigen Eindruck. Es ist eine Übertreibung, wenn Teichmüller mit andern behauptet, „das Christentum würde heutzutage keinen Schuß Pulver wert sein, wenn seine Macht bloß auf Verwandeln von Wasser in Wein, auf Totenauferweckungen, Himmelfahrten und Auferstehungen gestützt werden könnte, denn die Religion ist keine Antiquität, sondern eine lebendige Macht", aber ein Korn von Wahrheit liegt gewiß darin. Könnte man nicht an das Wort des M. Felix und anderer Apologeten über die heidnischen Wunder erinnern: „Wären diese Wunder geschehen, so würden sie noch geschehen; weil sie nicht geschehen können, so sind sie nicht geschehen"? Aber im Zusammenhang mit der lebendigen Kraft des christlichen Geistes bilden auch die alten Wunder einen überzeugenden Beweis.

25. Die Berufung auf die früheren Wunder diente schon den Israeliten zur Verteidigung der Offenbarung. Wie ihr Gott der Schöpfer von Anfang an war, so war er als Bundesgott der allmächtige, wundertätige Gott des auserwählten Volkes. Seine Wunderwerke werden überall im Alten Testamente gerühmt. Was Jahve durch Moses vollbracht hatte, war in aller Mund. „Was tust du für ein Zeichen", sagten die Juden zu Jesus, „damit wir schauen und dir glauben, was wirkst du? Unsere Väter haben das Manna gegessen" (Jo 6, 30 f). „Bist du etwa größer als unser Vater Abraham, welcher gestorben ist, und die Propheten, welche gestorben sind?" (Ebd. 6, 53.) Die Juden stellten also die historischen Wunder mit den gegenwärtigen auf die gleiche Stufe. Jene waren ihnen ein so sicheres Kriterium, daß sie nur durch gleiche oder größere Zeichen überboten werden konnten.

Auch die Apostel beriefen sich auf die alte Geschichte und auf frühere Wunder. Die Autorität Christi, welcher als Gottmensch sichtbar vor den Jüngern und Juden gewirkt hatte, mußte auch den Bestand seiner Stiftung garantieren. Die Apostel selbst, welche ihren Glauben felsenfest auf Christus gegründet hatten, konnten auch für ihre Predigt kein anderes Fundament des Glaubens legen. Sie mußten sich auf seine Autorität, seine Person, sein Leben und Wirken berufen. So sehr der hl. Paulus, geistig und geistlich zugleich alles unterscheidend, davon überzeugt war, daß die geistige Wiedergeburt die Hauptsache, die geistige Auferstehung wichtiger als die leibliche Auferstehung sei, so wenig konnte und wollte er doch auf

die äußeren Beweismittel verzichten. Die Tatsache der Auferstehung Christi ist ihm der Beweis des Glaubens und das Unterpfand der Hoffnung. Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergebens, unsere Hoffnung eitel. Ist Christus nicht auferstanden, so werden auch wir nicht auferstehen. Nun ist aber Christus auferstanden, der Erstling der Entschlafenen, wovon Petrus, die Elfe, Jakobus, die Apostel, mehr als 500 Jünger, Paulus selbst Zeugen sind, also wie wollen einige sagen, daß es keine Auferstehung gebe? Die Apostel werden geradezu als Zeugen der Auferstehung bestellt (Apg 1, 7 21 f).

Der hl. Petrus bezeugt in der ersten Pfingstpredigt Jesus als einen Mann von Gott, ausgewiesen durch gewaltige Taten, Wunder und Zeichen (ebd. 2, 22). In seinem zweiten Briefe schreibt Petrus den besorgten Christen: „Ich werde euch aber auch dafür sorgen, daß ihr jederzeit nach meinem Hingange euch daran zu erinnern Gelegenheit habt. Denn wir haben uns nicht an wohl ausgesonnene Fabeln gehalten, da wir euch die Kraft und Ankunft unseres Herrn Jesu Christi zu erkennen gaben, sondern daran, daß wir Augenzeugen seiner großen Herrlichkeit waren. Wie er denn von Gott dem Vater Ehre und Ruhm empfangen hat, da von der hocherhabenen Herrlichkeit die Stimme an ihn gelangte: Du bist mein Sohn, an welchem ich Wohlgefallen gefunden habe. Und diese Stimme haben wir vom Himmel kommen hören, da wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge, und steht uns das prophetische Wort um so fester" (1, 15 ff).

26. Immerhin hatten die Zuhörer der Apostel in der unmittelbaren Kraft der Apostel selbst wieder einen mittelbaren Beweis für die Wahrheit dessen, was sie als Augenzeugen und von Gott belehrte und erleuchtete Gesandte über Christus predigten. Ebenso konnten die Apostel für das Alte Testament ein wirksames Zeugnis ablegen, weil Christus selbst es anerkannt und die Erfüllung der Weissagungen es bestätigt hatte. Hatten schon die Juden für die alte Geschichte in den späteren Propheten, in der ganzen wunderbaren Führung des Volkes eine feste Stütze für ihren Glauben, so konnten die Apostel dafür noch die Autorität des Herrn einsetzen.

Später mußte sich aber der Beweis etwas anders gestalten. Die älteren Apologeten hatten auf die heidnische Magie Rücksicht zu nehmen. Die späteren Väter seit Origenes verweisen häufig auf die Wunder, welche Jesus gewirkt, um seine Abkunft vom Vater darzutun (Jo 20, 30)[1]. Das Geheimnis der Inkarnation läßt sich nach dem hl. Athanasius aus den Wundern beweisen, weil nur ein Gottmensch aus eigener Machtvollkommen-

[1] Denzinger, Rel. Erk. II 324 ff.

heit, wie Jesus, Wunder wirken konnte[1]. Christus braucht keine andern Zeugen, sagten zur Zeit des Origenes viele[2], da er sich Glauben verschafft sowohl aus den heilsamen Lehren, welche er verkündigte, als auch aus den außerordentlichen, wunderbaren Werken. Für Augustinus ist zwar der innere Gehalt der Offenbarung durchaus nicht gleichgültig, aber die äußere Beglaubigung ist ihm die Hauptsache. Autorität und Glauben gehören zusammen. Aber das größte Wunder ist ihm die von den Propheten vorausgesagte Bekehrung der Welt zum Gekreuzigten. Dadurch ist der übernatürliche Ursprung Jesu und seiner Wunder beglaubigt. Auch der hl. Thomas sagt, den Ungläubigen gegenüber sei namentlich der Beweis aus den in der Heiligen Schrift bestätigten Wundern am Platze. Andere Gründe können wohl den Gläubigen Trost bieten, aber nicht die Ungläubigen überführen, und schwächen daher den Beweis.

Es ist aber klar, daß hier der Glaube noch weit mehr in Anspruch genommen wird als von den Aposteln. Dies braucht nicht im Sinne des Rationalismus gedeutet zu werden, welcher den ganzen Wert der Wunder darin erblickt, daß sie geglaubt werden, und nur ein moralisches Christentum anerkennt. Gewiß hatten die Wunder damals den Zweck, den sie heute noch erfüllen, Zeichen zu sein, aber sollen sie Zeichen sein, so müssen sie vor allem Wunder sein. Faßt man sie als natürliche Erzeugnisse, welche ihre Bedeutung in ihrer Wirkung auf den Gemütszustand haben, so macht man auch den Glauben an sie für die Augenzeugen wie für die Späteren zu einer Illusion. Dadurch wird ihre Beweiskraft überhaupt zweifelhaft. „Griechen, Inder, Israeliten, Christen" haben sich nicht nur jahrhundertelang ihrer alten Wunder bedient, weil vom Standpunkte der Beredsamkeit aus dieses Mittel brauchbar und erfolgreich war, sondern sie haben auch wirklich an die Realität derselben geglaubt. Jedenfalls gilt dies für die Israeliten und Christen. Glaubt man daher, heutzutage sei es vergeblich, das Christentum darauf zu stützen, so gibt man den übernatürlichen Charakter des Christentums preis.

27. Soll weniger Glauben erforderlich sein, ohne die Hilfe von Wundern an Christus zu glauben als mit deren Hilfe, weil dieselben nicht mehr das größte aller seiner Zeichen und Wunder — ihn selbst — verdunkeln (M. Müller), so ist der Begriff des Wunders auch in der Person Christi aufgegeben. Wäre es nur ein „verdorbenes Geschlecht", welches nach andern Wundern sucht, so hätte Jesus überhaupt keine Wunder wirken dürfen.

[1] Adv. Gent. 1; De inc. 30. Greg. Nyss., Or. cat. 30 31. Cyrill. Alex., In Ioann., Luc. al.

[2] In Ioann. 2, 28. Thom., C. Gent. 1, 9. Zu Augustinus s. Reuter, Aug. Stud. 350 ff.

Wohl steht der Glaube ohne Zeichen und Wunder höher (Jo 14, 11), aber der andere Glaube wird doch vom Herrn selbst als berechtigt anerkannt (Jo 5, 36; 14, 11 ff. Mt 11, 4 ff) und von den Aposteln bezeugt (Jo 2, 11; 20, 30 f). Die Väter und Missionäre bestätigen nicht, was M. Müller bemerkt: „Ich bin überzeugt, nichts hat so viel Geistesqual, so viele intellektuelle Unehrlichkeit, so viel Skeptizismus, so viel Unglauben hervorgebracht als das wunderbare Element, welches seit den frühesten Zeiten dem Christentum aufgezwungen worden ist. Nichts ist der Missionstätigkeit so hinderlich gewesen als der Versuch, die Leute zuerst zu überreden, daß sie nicht an ihre eigenen Wunder glauben sollten, und dann den Glauben an andere Wunder zur Bedingung ihrer Aufnahme in die christliche Gemeinde zu machen.“ [1] Wären die Anfänge des Christentums nicht wunderbar gewesen, so wäre es gar nicht als eine neue Erlösungslehre aufgenommen worden. Es zeugt nicht von tiefer religiöser Erkenntnis, wenn Rousseau sagt: „Nehmet das Wunder aus den Evangelien weg, und die ganze Erde ist zu den Füßen Christi.“ Die, welche an Christus „trotz der Wunder“ glauben, geben die Gottheit Christi von vornherein preis [2].

Sicher ist die Religion eine lebendige Macht, welche auf gegenwärtigen Kräften ruhen, sich in der inneren Erfahrung offenbaren muß. Gewiß haben sich die großen Redner und die Propheten auf gegenwärtige Ereignisse berufen und das Alte nur als Bestätigung erwähnt. Es hängt die Schlußfolgerung der apologetischen Beweisführung mit ihrem unendlichen Gewicht nicht an den „Spinnfäden historischer Einzelberichte“, „an einem Strohhalm von Beweis“. Aber was tun wir denn anders, wenn wir die Wunder Christi und der Apostel als Kriterium für die Offenbarung anführen? Wir stützen das Christentum nicht darauf, wir halten dasselbe vielmehr für eine durch und durch lebendige und lebenskräftige Macht. Ist es aber nicht geeignet, die Überzeugung zu bestärken, wenn man neben den geistlich-sittlichen Schöpfungen der Gegenwart auch die in der Vergangenheit betrachtet? Das Christentum ist eine historische Religion, hat seinen Anfang und seine Kraft von Christus. Es wäre ohne übernatürlichen Ursprung überhaupt nicht zu erklären, weder inhaltlich noch geschichtlich.

---

[1] M. Müller, Anthrop. Rel. XIX. Sabatier, Religionsphil. 35 ff 50 ff. Eucken, Kampf 294 ff. Paulsen, Ethik I 403 ff. Vgl. Schell, Rel. 364 ff. Hogan, Cleric. Stud. 86 ff.

[2] Böhme, Ist der Glaube an die Gottheit Christi grundlegend für das Christentum? 1903, 16 ff. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? Eine biblische Widerlegung kirchlichen Aberglaubens, 1903, 10 98 ff. Dagegen Ballard, Die Wunder des Unglaubens, übers. von König, 1903.

Dieser Einwand des Rationalismus beruht auf der Leugnung des Wunders, auf der Verwerfung des Übernatürlichen und des Geheimnisses. Renan sagt in der Vorrede zu seinem Leben Jesu[1]: „Wenn das Wunder irgend eine Realität besitzt, dann ist mein Buch nichts anderes als ein Gewebe von Irrtümern." Ähnlich hatte schon Spinoza bemerkt, wenn er sich von der Auferweckung des Lazarus überzeugen könnte, so hätte er sein ganzes System in Scherben zerbrochen und ohne Widerstand den gewöhnlichen Glauben der Christen umfaßt[2]. Haben die alten Apologeten fast ausschließlich die äußeren Kriterien, die neueren Apologeten die inneren verwendet, so sind beide vielmehr zu verbinden.

28. Es kommt aber hier noch ein weiteres Moment in Betracht, welches, vom Wunderbegriffe ganz abgesehen, den Beweis etwas schwächt und den Glauben in Anspruch nimmt. Die in der Heiligen Schrift erzählten Wunder setzen vor allem die unzweifelhafte Echtheit der Heiligen Schrift selbst voraus. Die Gewißheit stützt sich also auf die Geschichte und übersteigt die natürliche moralische Gewißheit nicht. Rousseau spottet über diese menschlichen Zeugen, welche berichten, was andere ihnen berichtet haben. „Wenn eure Wunder gewirkt, um eure Lehre zu beweisen, selbst des Beweises bedürfen, wozu sollen sie dann gut sein?" Die Traditionalisten haben diesen Beweis bekämpft, weil die Annahme, daß die Berichterstatter nicht irrten, selbst ein Wunder sei[3]. Allein auch dieser Einwand würde nur zutreffen, wenn man eine demonstrative Beweisbarkeit behauptete. Zwischen dieser und der gänzlichen Verwerfung liegt aber noch vieles in der Mitte. Insbesondere ist für den Wunderbeweis die Verbindung mit dem Beweise aus den Weissagungen eine wesentliche Verstärkung. Wir haben bereits gesehen, daß Jesus selbst beide miteinander verbunden hat. Wir wissen, daß die Apostel hinsichtlich der wunderbaren Ereignisse aus dem Leben Jesu dasselbe taten. Der hl. Petrus tat es in seiner Pfingstrede vor den versammelten Juden, der hl. Paulus vor Juden und Heiden.

---

[1] 13. Aufl. 1867, VI IX. Vgl. Pawlicki, Entstehung des Christentums 160. Leo XIII., Provident. 49. Loisy: Rev. du Clergé fr. 1900, 142.

[2] Steinmeyer, Wunder 32 A. 28.

[3] Vgl. Denzinger, Rel. Erk. I 143 ff. Gegen den Wunderbeweis Kreyher, Die myst. Erschein. I 39 ff. Hillen, Apologetik des Christentums, dargelegt vom Standpunkt des Opfers, 1863. Denis verteidigt in einer Artikelserie (Annal. de phil. chrét. 1898—1900) Lamennais und die Traditionalisten. Sie haben durch die neue Entwicklung, welche die alten Formeln zerbrach, recht bekommen. Psychologie und Religionsgeschichte führen zu neuen Theorien, welche fähig seien, die christliche Beweisführung zu verlegen und zu befestigen. Die religiöse Tatsache, der religiöse Glaube werden mehr in Evidenz gesetzt (1900, 225 ff).

Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß den Schriften, er ist am dritten Tage auferstanden gemäß den Schriften (1 Kor 15, 3 4).

Die Väter haben dieses Beispiel nachgeahmt. Justin fügt zu den Wundern die Lehre und Weissagungen und bezeichnet den Beweis aus den Weissagungen als den größten und wahrsten. Er wurde mit Klemens von Alexandrien hierin den Vätern zum Vorbild. Er, Tatian und Theophilus erklären, daß sie zum Teil durch die messianischen Beweise für die neue Lehre gewonnen worden seien. Das Alte Testament war damals weit verbreitet und viel gelesen. Tertullian sagt, wäre Christus plötzlich, unangemeldet, als Verkündiger eines neuen, den Menschen bis dahin unbekannten Gottes erschienen, niemand hätte ihm, dem Unbezeugten, geglaubt noch glauben dürfen. Da er nun selbst die Weissagungen auf sich bezogen und in seinem Leben und Leiden erfüllt habe, so müsse er auch als der anerkannt werden, von dem die Propheten geweissagt, und als der Sohn Gottes, von dem sie gesandt waren.

Origenes macht sich selbst Einwürfe gegen diesen Beweis, um diejenigen zu überführen, welche die prophetische Beweisführung nicht anerkennen wollten, weil Moses und die Propheten auch nicht andere prophetische Zeugnisse zur Seite hatten und doch Glauben fanden[1]. Er hält aber zunächst dafür, daß ja dieser weitere Beweis für das Christentum willkommen sein müsse, da es immer gut sei, wenn verschiedene Gründe zum Glauben einladen. Auch die Apostel haben den Erweis des Geistes durch die Prophetien und den Erweis der Kraft durch die Wunder geführt. Dieselbe Gewalt haben auch die Christen jetzt noch. Manche, die von dem einen Erweis (durch die Wunder) nicht erschüttert werden, können von einem andern überzeugt werden. Es sei ja offen zu sehen, daß manche infolge der prophetischen Weissagungen zur Bewunderung Christi geführt werden, indem sie von der Stimme so vieler Propheten, welche vor Christus gelebt haben, ergriffen werden, wenn sie den Ort der Geburt, des Aufenthaltes, der Kraft der Lehre selbst, der Wundertätigkeit, des menschlichen Leidens, der Auferstehung vorausgesagt sehen. Dabei sei nicht außer acht zu lassen, daß die außerordentlichen Krafterweisungen wohl die Zeitgenossen Christi zum Glauben veranlassen konnten, aber nicht die gleich starke Beweiskraft für die spätere Zeit bewahrt haben, da sie sogar auch als Fabeln betrachtet werden. Mehr als die Krafterweise und Wunder jener Zeit vermag zur Überredung der Erweis des Geistes, die Prophetie, welche jetzt mit den Wundern zusammengestellt und geprüft wird, indem sie verhindert, daß man jenen Wundern den Glauben verweigert. Indem Origenes noch

[1] So die Gnostiker. Siehe Denzinger a. a. O. I 305; II 421 ff.

auf die theologische Bedeutung der Prophetie hinweist, welche in der Lehre Jesu ihre Erfüllung und Bestätigung gefunden hat, zeigt er in seiner tiefsinnigen Art, daß stets die äußeren mit den inneren Kriterien zu verbinden sind[1].

So wenig die Wunder des Neuen Testaments trotz einzelner Anklänge nach der Mythenhypothese aus den Prophetien des Alten Testaments konstruiert werden konnten, so gewiß sind dieselben, nach der Erfüllung dem Verständnisse ganz geöffnet, ein von den Berichten selbst unabhängiger Beweis für die christliche Offenbarung, für das Leben Jesu. Ja umgekehrt folgt aus dieser Übereinstimmung wieder ein neuer Grund für die Offenbarung des gesamten Alten Testaments. In der ältesten Gemeinde wurde das Alte Testament gerade unter diesem Gesichtspunkte gelesen und studiert. „Denn es wurden die vorausgehenden Weissagungen der Propheten gelesen, es wirkten mit denselben die Erweise der Kräfte, und es erhielt die neue Wahrheit eine Überzeugungskraft für eine Gewohnheit, die nicht im Widerspruch mit der Vernunft ist, bis der Erdkreis, welcher sie in der Wut verfolgte, ihr im Glauben folgte", bemerkt Augustinus[2]. Die jüdischen Schriftgelehrten schlossen aus Ex 19, 9: „Damit das Volk höre, wenn ich mit dir rede, und auch dir auf immer glaube", daß, da Zeichen und Wunder nie ein untrügliches Unterpfand für die Wahrheit einer Lehre oder die Sendung eines Propheten seien, Moses „auf immer" dafür Zeugnis geben müsse, damit aus dem Munde zweier, der Zeichen und der Zustimmung Moses', die Wahrheit bestätigt werde (vgl. Jo 5, 45).

29. Daher kann man wohl sagen, daß die Wunder Christi, der Apostel und der Heiligen in der ersten Zeit notwendig waren, weil die Weissagungen teilweise noch nicht erfüllt waren[3]. Jetzt sind sie nicht mehr notwendig zum Beweise, weil die erfüllten Prophetien ein bleibendes Wunder sind, oder sagen wir besser, weil die durch die Weissagungen bestätigten Wunder ein ausreichendes Kriterium der Offenbarung bilden. Will man von dem Wunder sagen[4], es sei nur für den Anfang der Religion not-

---

[1] Orig., C. Cels. 1, 2; 7, 10. Clem., Hom. 15, 5. Aug., C. Faust. Man. 12, 45; Quaest. ex utroque Test. 114. Iust., Dial. 7. Ähnlich Athanasius; s. Möhler, Athanasius I 179 ff.

[2] De civ. Dei 20, 30, 5; 22, 7; De fide rer. quae non vid. 4; De un. eccl. 19, 50; Serm. 200 ff. Schegg, Archäologie, 1887, 399 f. Rufin., De symb. 17. Cyr. Hier., Cat. 13, 7 ff.

[3] Pascal, Gedanken 2, 16, 4 (S. 262). Hogan (Klerik. Stud. 86 f) wünscht, daß man mit Pascal und Newman auf die Weissagungen einen größeren Wert lege. Dagegen seien die Wunder für viele eher ein Hindernis. Vgl. Theol. Quartalschrift 1890, 436 ff. Schmid, Apologetik 323 ff.

[4] Kant, Rel. 180 ff. Rothe, Zur Dogmatik 80 ff. Dagegen Steinmeyer, Die Wundertaten des Herrn 15 ff. Weiß, Leben Jesu I 192 ff.

wendig als Mittel zur Anerkennung, so darf man dies nicht auf die Tatsachen der Wunder ausdehnen, als ob diese den „Vernunftgründen" weichen müßten. Haben vernünftige Leute den Glauben daran in der Theorie, so müssen sie dieselben wenigstens für den Anfang zugeben. Haben „weise Regierungen" eingeräumt, daß vor alters Wunder geschehen seien, neue aber nicht erlaubt, so ist wenigstens das Geständnis gemacht, daß man ohne Wunder das Christentum nicht begreifen kann.

Wir sind also wieder auf die Verbindung der Wunder mit den Weissagungen zurückgekommen. Die Weissagungen unterliegen jener Unterscheidung nicht, bleiben für alle Zeiten gleich wirkungsvoll. Origenes erwiderte dem Celsus, welcher die Berufung der Christen auf die Erfüllung der Prophetien im Leben Jesu abweisen und nur die Prüfung dieses Lebens nach der wahren Idee Gottes zugeben wollte, es gehe daraus hervor, daß Celsus die große Bedeutung der Weissagungen über Jesus zur Überzeugung der Zuhörer gefühlt, sie aber mit den Worten zu beseitigen gesucht habe: „Es ist also nicht darauf zu sehen, ob es die Propheten vorausgesagt haben oder nicht." Wollte er redlich zu Werke gehen, so mußte er sagen, es lasse sich nicht beweisen, daß jene Dinge vorausgesagt seien, oder was vom Messias vorausgesagt sei, habe in Jesus seine Erfüllung nicht gefunden. Andernfalls seien die Weissagungen in der Tat ein entscheidender Beweis für Jesus[1].

Ähnliches ließe sich gegen Schleiermacher sagen, welcher dieses Bestreben, Christus aus den Weissagungen zu beweisen, niemals für ein freudiges Werk erklären konnte. Freilich beruft man sich auch nicht auf Platos Gerechten oder den Messias des Lao-tse, aber aus dem einfachen Grunde, weil Plato nicht das Kommen eines solchen vorausgesagt, sondern nur jede andere Möglichkeit einer sittlichen Besserung abgelehnt hat. In letzterem Sinne haben wir uns oben selbst auf Plato berufen. Die Manichäer ließen den Beweis aus den Propheten nicht gelten, außer für diejenigen, welche sich aus dem Judentume zum Christentume bekehrten. Denn wolle man aus der Autorität der Propheten Christum beweisen, so müsse man wieder einen haben, der lehre, den Propheten zu glauben[2]. Dies wäre aber nur notwendig, wenn die Propheten nicht nach dem Zeugnisse der Juden selbst lange vor Christus gelebt und bloß einzelne dunkle Andeu-

[1] C. Cels. 7, 14.

[2] Aug., C. Faust. Man. 13, 1. Jentsch (Hellenentum und Christentum, 1903, 148) zeigt, „daß die Erklärung der Weissagungen der einzige objektiv gültige, aber auch der hinreichende Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums ist. Wenn er heute auf wenige wirkt, so kommt das daher, daß nur sehr wenige Gebildete die Bibel kennen und noch weniger sie fleißig lesen".

tungen gegeben hätten. Glaubt Sokrates, unter allen Wohltaten, welche die Sorge der Götter um uns bekunden, nehmen die Orakel und Wunder den ersten Platz ein, so brauchen die Christen auf diesen Beweis nicht zu verzichten. Soll es nach M. Müller für viele der ehrlichsten Schüler Christi ein wahrer Tag von Damaskus sein, wenn das Wort „Wunder" selbst aus dem Wörterbuch der christlichen Theologie ausgestrichen sein wird, so darf der Rationalismus noch lange warten.

III. Bedeutung der Kriterien.

30. Es gibt also Kriterien der Offenbarung, innere und äußere, für die Organe der Offenbarung, wie für die Gläubigen aller Zeiten. Diese Kriterien sind nicht nur negativ, indem sie den Vorwurf der Widervernünftigkeit widerlegen, sondern sie sind auch positiv, wenn sie auch nur eine moralische Gewißheit oder Evidenz bewirken. Sie geben nicht die Einsicht in die Wahrheit der Glaubenssätze (evidentia intrinseca) noch auch einen strengen Schluß (evidentia extrinseca), da sie nur die Glaubwürdigkeit (credibilitas) und Glaubenspflicht (credenditas) mit Evidenz dartun, nicht aber die Tatsache der Offenbarung selbst, beweisen nicht den Glaubensinhalt an sich, sondern die Wahrhaftigkeit dessen, der denselben verkündigt. Andernfalls ginge das Verdienst des Glaubens verloren. „Ein Glaube an übervernünftige Wahrheiten auf diesen alleinigen Grund hin, weil man sich etwa mit Nötigung und unwiderstehlicher Evidenz von der Offenbarung derselben durch Gott aus den sie begleitenden Wundern überzeugt hat, wäre nur ein natürlicher, unter Umständen ein abgenötigter Akt, bei welchem die Seele sich über die natürliche Norm ihres Denkens noch nicht erhebt." [1] Dagegen wird der Glaube an die geoffenbarte Wahrheit mit der Evidenz des Bezeugenden für vereinbar gehalten (Cajetan, Vasquez).

Seit dem 16. Jahrhundert haben die Theologen viele Versuche gemacht, das Verhältnis des Glaubensaktes zum vorausgehenden Wissen zu bestimmen. Gegenwärtig kommen, soweit man an der Thomistischen Definition des Glaubensaktes festhält, nur noch Suarez und Lugo in Betracht. Und auch hier dreht sich der Streit um Worte. Dasselbe Wissen gilt entweder nur als die Bedingung des Glaubens (Suarez, Heinrich) oder wird durch die Gnade in das Motiv des Glaubens aufgenommen (Lugo, Franzelin, Nienhaus, Fr. Schmid) oder ist die notwendige Vorbedingung, welche die praktische,

---

[1] Thom., S. th. 2, 2, q. 5, a. 1 2. Caietan., Comm. ad 1; vgl. q. 1, a. 5 ad 2. Tert., Apol. 20. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1860, 203 f 313 f. Über die Väter s. Möhler, Einheit 138 ff. Schäzler, Neue Untersuch. 513 ff. Scheeben: Kirchenlexikon V² 659 ff.

sittliche Gewißheit erzeugt (Wieser, Pesch, Bautz). Psychologisch wird aber der Glaube mehr durch das Gefühl und den Willen bestimmt. Dem unmittelbaren Glauben folgt die Reflexion zur Bestätigung nach. Glauben und Wissen, Vernunft und Wille sind zu unterscheiden. Darin besteht der Vorzug der neueren Apologetik, ohne daß die „alte Methode" als überflüssig beiseite zu schieben wäre[1].

Geschichtliche und ethische Gründe wirken schneller auf das Gemüt und auf den Willen. Der historische Christus ist der Mittelpunkt des Evangeliums. Diese geschichtliche Tatsache hat stets auf die Zuhörer und Leser den mächtigsten Eindruck gemacht. Das Leben Jesu bleibt das stärkste Motiv des Christentums, des christlichen Glaubens. „Es wollten nämlich Jesus und seine Jünger, daß diejenigen, welche zum Glauben kommen, nicht so sehr seiner Gottheit und seinen Wundern Glauben schenken, als ob er die menschliche Natur nicht mit sich geeinigt hätte . . . denn sie wußten, daß es zum Heile der Gläubigen diene, wenn sie, wie an die göttlichen Dinge, so auch daran glauben, daß sich die Kraft zur menschlichen Natur und dem menschlichen Elende herabgelassen und eine Seele und einen menschlichen Leib angenommen habe. Daraus lernen sie, daß mit ihm die Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen angefangen hat, auf daß die menschliche Natur durch Gemeinschaft mit dem Göttlichen göttlich werde, nicht bloß in Jesu allein, sondern auch in allen, welche mit dem Glauben das Leben umfassen, welches Jesus gelehrt, und welches zur Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott führt, und welche ihre Sitten nach den Geboten Jesu ordnen."[2] Reflexionsmäßig werden die sichtbaren Zeichen als Zeugnisse zur Beglaubigung des Wortes Gottes erscheinen, aber immer ist zu beachten, daß dieselben Teile eines komplizierten Beweisverfahrens sind.

Die äußere Glaubwürdigkeit in Verbindung mit der inneren hat eine Evidenz für die Tatsachen, aber nicht für die innere Glaubwürdigkeit der Dogmen selbst. Auch wenn man sie nicht bloß mit Lugo aus den Zeichen als motiva s. argumenta credibilitatis, sondern mit andern als documenta divina ableitet, wird die Göttlichkeit der christlichen

[1] Mausbach: Katholik I (1900) 401 ff. Hogan, Klerik. Studien 86 ff. Schanz, Versuche 102 f.

[2] Orig., C. Cels. 3, 28. Vgl. zum geschichtlichen Teil Schmid, Wissensch. Richt. 250 ff; Der letzte Gewißheitsgrund 167 ff 310 ff; Apologetik 226 ff 319 f. Denzinger, Rel. Erk. I 124 ff 159 ff 318 ff; II 33 ff 319 ff 487 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III 352 ff; er ist in der ersten Auflage für Lugo, in der zweiten wieder unschlüssig. Schmitt, Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt, 1903. Labeyrie, La science de la foi, 1903.

Religion und die Wahrheit ihres Inhalts wohl als evidenter credibilis, aber nicht als evidenter vera beweisen. Diese Glaubwürdigkeit ist geeignet, durch Nachweis des Göttlichen im Menschlichen vom Menschlichen zum Göttlichen hinzuführen, kann aber nicht den Glauben an das Göttliche ersetzen. „Der Glaube ist der Grund dessen, was man hofft, die Überzeugung von dem, was man nicht sieht" (Hebr 11, 1). Die Vernunft beginnt, der Glaube vollendet. Der Glaube bleibt aber, obgleich er vernünftig und lichtvoll ist, doch transzendent und dunkel, weil der göttliche Ursprung der Offenbarung nicht direkt erscheint, sondern durch einen gläubigen Aufschwung des Geistes, durch einen Akt des Willens erfaßt werden muß. Wie schon in der rein menschlichen Sphäre der Vernunftmensch, in einen Autoritätsmenschen umgekehrt, auf den Glauben verwiesen wird, so wird er, durch die Motive des Glaubens vernunftmäßig überzeugt, vermittelst des theologischen Glaubens ein höherer Gnadenmensch. Im ersten Falle geht das Glauben vom Wissen, im andern das Wissen vom Glauben aus. Je nachdem die Väter und Scholastiker das eine oder andere Moment in den Vordergrund stellen wollen, betonen sie die Motive des Glaubens oder das credo, ut intellegam, stets sind sie aber der Ansicht, daß der Gläubige in Weisheit und Heiligkeit zunehmen und der Vollendung in der Wahrheit und Vollkommenheit zustreben soll.

31. Wie man die intrikate allgemeine Frage über die Kriterien der Wahrheit beurteilen mag, wer nicht auf alle Erkenntnis verzichten will, muß irgendwelche Kriterien annehmen; wer überhaupt den Glauben an den wahrhaftigen Gott gerettet hat, wird nie zugeben, daß die Lüge alle Kennzeichen der Wahrheit je an sich tragen könne. Aber auch dies muß anerkannt werden, daß der größte Teil der menschlichen Wissenschaften nicht auf strengem Wissen beruht. Deshalb darf man sich auch nicht wundern, wenn sich bei den Kriterien der Offenbarung Wissen und Glauben, natürlicher und übernatürlicher Glaube vielfach umschlingen. Wegen des Skeptizismus ist Augustinus zu der Autorität der katholischen Kirche geflohen. In ihr fand er Gewißheit für seinen Geist, Ruhe für sein Herz. Die Apologeten haben allerdings manchmal scheinbar einen zwingenden Vernunftbeweis, aber sie haben doch nie den Glauben für überflüssig gehalten. An der „Rationalität des Glaubens" haben auch Spätere trotz der Einwendungen der Heiden und Manichäer festgehalten, aber nicht am strengen Vernunftbeweis. Dieser gestaltet sich ohnehin je nach den verschiedenen Bedürfnissen und Fähigkeiten der Menschen verschieden. Suarez, Viva u. a. waren der Ansicht, daß weder von ungebildeten noch von gebildeten Gläubigen der wahre Glaube und das Glaubwürdigkeitsurteil ohne alle und jede Schuld widerrufen oder verloren werden können, Tanner, Platel u. a. gaben

dies für Ungebildete unter besondern Umständen zu, das Vatikanum hat zwar entschieden, daß die Lage der Irrenden und der Abgefallenen keine gleiche sei, wollte aber, wie die Verhandlungen zeigen, nur die Lehre von Hermes und Vigil, nicht die Meinung von Tanner, Platel u. a. treffen. Der objektiv unberechtigte Rücktritt vom wahren Glauben kann also subjektiv berechtigt sein[1].

Scheeben führt für das Kredibilitätsurteil das viel nachgeahmte „klassische" Wort des Richard von St Victor[2] an: „Werden wir nicht mit allem Vertrauen zu Gott sagen können: Herr, wenn es ein Irrtum ist, so sind wir durch dich selbst getäuscht worden, denn diese Wahrheiten sind durch so große Zeichen und Wunder in uns bestätigt worden und durch solche, welche durch niemand als durch dich geschehen konnten." Eine einfache moralische oder praktische Gewißheit, mit der man sich zwar für die Bedürfnisse und Ansprüche des Lebens und Handelns begnügen kann und muß, reicht für den Glauben nicht aus. Gott, der die Nachahmung seiner Siegel verhindern kann und überdies manche vollends unnachahmbare Siegel besitzt, flößt uns kraft seiner Heiligkeit und kraft seiner Stellung als Vorsorger der vernünftigen Kreatur das Vertrauen ein, er könne und werde wenigstens keinen solchen Schein der Verpflichtung in seinem Namen entstehen lassen, wie er namentlich durch die konstante und dazu ausschließliche Verbindung der wunderbaren Tatsachen mit der Vorlage einer bestimmten Offenbarung erzeugt wird. Auch so behält das iudicium credibilitatis insofern den Charakter einer moralischen Gewißheit, als es mit einem moralischen Faktor rechnet und auf diesen seine Gewißheit stützt. Aber Gewißheit, nicht bloß Wahrscheinlichkeit muß vorhanden sein.

Man kann die äußeren Motive zu mechanisch fassen und von dem inneren Vernunft- und Glaubensleben loslösen, man kann sie aber auch zu gering werten und das, wie Erfahrung und Geschichte zeigen, immer etwas unsichere innere Zeugnis von den objektiven Beweggründen trennen oder diese nach seiner ganzen Weltanschauung einseitig deuten. Der Rationalismus verkennt hierbei nicht nur das übernatürliche Licht und die Kraft der göttlichen Gnade für das ganze religiöse Leben, sondern auch die große Bedeutung der äußeren Einwirkung auf das menschliche Erkennen und Wollen. Wohl muß sich vor dem Forum der Überzeugung und des Gewissens selbst das rechtfertigen, was als überlegene Autorität gelten will, aber die Einzel-

[1] Vatic., De fide 3, 6, can. 6. Denzinger, Enchir. 1642 1662. Collectio Lac. VII 87 181. Granderath, Constitutiones dogmaticae s. oec. concilii Vaticani, 1892, 61 ff.

[2] De trin. 1, 2. Leo XIII., Satis cognitum, 29. Iuni 1896.

vernunft kann irren. Der Protestantismus schwankt zwischen beiden Extremen hin und her, wenn er als Beweise für die Wahrheit des Christentums die Wunder Jesu, die Auferstehung, das durch Wunder bekräftigte Zeugnis der Apostel, das Zeugnis der heiligen Märtyrer und Bekenner und der ganzen Kirche aller Zeiten und das fort und fort sich erneuernde Geisteswunder der Wiedergeburt gelten läßt, aber dies doch nicht als letzten Grund unseres Glaubens anerkennt, ja selbst nicht die Schrift, sondern allein die erlösende Gnadenoffenbarung, sich kundgebend in innerer Erfahrung, im religiösen Gewissen; denn so sehr die Notwendigkeit der Gnade zu betonen ist, so gefährlich ist es, seine innere Erfahrung zum einzigen Kriterium zu machen[1]. Man kann wohl mit den Samaritern sagen, wir glauben nun nicht mehr um deiner Rede willen, wir haben selber gehört und erkannt, daß dieser ist Christus (Jo 4, 42), aber man darf nicht vergessen, daß diese Jesus äußerlich geschaut hatten.

32. Die moderne Wissenschaft, welche dem Subjektivismus und dem Evolutionismus huldigt, stellt auch an die Religion das Verlangen, sich nach den Forderungen des neuen Geistes und der fortgeschrittenen Kultur weiter zu bilden. Will damit nur gesagt sein, daß die Religion auch die wirklichen Wahrheitsmomente der vernünftigen Weltbetrachtung in sich aufnehmen, ihre Erkenntnis und Ethik vertiefen soll, um dem heutigen Denken und Wollen näher zu stehen, so ist damit einem Wunsche Ausdruck gegeben, welchem das Christentum in seiner langen Entwicklung stets gerecht zu werden suchte und wußte. Soll aber damit ein Verzicht auf die Grunddogmen ausgesprochen werden, so wäre die ganze Kraft und Bedeutung der christlichen Religion in Frage gestellt. Denn diese muß bei aller Anpassung an die Verhältnisse eine unerschütterliche und unveränderliche Grundlage bewahren, die wechselnden Meinungen des Rationalismus, Naturalismus und Mechanismus sind nicht derartig überzeugend, daß ein unlösbarer Konflikt zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft entstände. Der größeren Kraftentfaltung steht aber das Christentum nicht entgegen.

Um diesen verderblichen Bestrebungen der Neuzeit entgegenzutreten, haben sich Pius IX. und Leo XIII. in verschiedenen Enzykliken über das Verhältnis von Glauben und Wissen ausgesprochen und hat das Vatikanum

[1] Vgl. Harnack, Mission 353. Das Werk des Porphyrius sei vielleicht die reichste und gründlichste Schrift, die jemals gegen das Christentum geschrieben worden sei. Sie sei auch heute nicht widerlegt und nur zu widerlegen, wenn man ihm zunächst recht gebe und das Christentum auf seinen Kern zurückführe. Er wollte: 1. die christlichen Mythen zerstören, 2. die messianischen Weissagungen bestreiten, 3. Paulus kritisieren und 4. Schöpfungslehre, Menschwerdung und Auferstehung bekämpfen.

Normen darüber aufgestellt. In der Enzyklika vom 9. November 1846 gibt Pius IX. als Motive an: die Kraft des katholischen Glaubens für das sittliche Leben, Geburt, Leben, Tod, Auferstehung, Weisheit, Wunder, Weissagungen des göttlichen Stifters; erhabene Lehre, prophetische Weissagungen, Wunder, Märtyrer, Heilige, Gesetzgebung, äußere und innere Ausbreitung. Gegen den Traditionalismus (Bautain) wurde die These vom Heiligen Stuhle erlassen: „Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben voraus und führt den Menschen mit Hilfe der Offenbarung und der Gnade zu ihm. Die Vernunft ist im stande, die Authentizität der den Juden durch Moses und den Christen durch Jesus Christus zu teil gewordenen Offenbarung mit Sicherheit zu beweisen." Das Vatikanum lehrt: „Damit nichtsdestoweniger der Gehorsam unseres Glaubens der Vernunft angemessen sei, wollte Gott, daß mit der inneren Unterstützung des Heiligen Geistes äußere Beweise (argumenta) seiner Offenbarung verbunden werden, nämlich göttliche Taten, und besonders Wunder und Prophetien, welche, da sie Gottes Allmacht und unendliches Wissen klar beweisen, ganz sichere und der Erkenntniskraft aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung sind. Deshalb haben sowohl Moses und die Propheten, als auch ganz besonders Christus der Herr viele und ganz offenbare Wunder und Weissagungen kundgegeben." Und von den Aposteln lesen wir: „Sie aber gingen weg und predigten überall, indem Gott mitwirkte und die Predigten bekräftigte durch nachfolgende Zeichen" (Mk 16, 20). Wiederum steht geschrieben: „Wir haben ein festeres prophetisches Wort, an dem zu halten ihr gut tut, als an einer Leuchte, die scheint an dunklem Orte" (2 Petr 1, 19). „Wenn jemand behauptet, die göttliche Offenbarung könne durch äußere Zeichen nicht glaubwürdig gemacht werden, und deshalb werden die Menschen nur durch die innere Erfahrung eines jeden oder durch private Einsprechung zum Glauben bewegt, der sei im Banne." „Wenn jemand behauptet, die Zustimmung des christlichen Glaubens sei nicht frei, sondern werde durch die Vernunftgründe notwendig hervorgebracht, oder nur zum lebendigen Glauben, welcher durch die Liebe tätig ist, sei die Gnade Gottes notwendig, der sei im Banne."[1]

Diese Glaubwürdigkeitsmotive sind aber vollständig nur in der katholischen Kirche zu finden. Denn „um es uns zu ermöglichen, der Pflicht, den wahren Glauben zu umfassen und in demselben standhaft zu verharren, genugzutun, hat Gott durch seinen eingebornen Sohn die Kirche gestiftet

[1] Denzinger, Enchir. 1038 1489—1493 1499 1500 1507 1562 1639 1642 1659 1661. Vatic. Sess. III, c. 3, can. 3 5. Coll. Lac. VII 87 165 ff 528 ff 577. Granderath-Kirch, Geschichte des vatik. Konzils II (1903) 446 ff. Gegen die Überschätzung der Vernunft s. Pius IX., 9. Dez. 1854. Denz. a. a. O. 1503 ff.

und mit offenbaren Merkmalen ihrer Stiftung ausgerüstet, damit sie als Bewahrerin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes von allen anerkannt werden könne. Denn der katholischen Kirche allein gehört alles das, was so zahlreich und wunderbar von Gott zur evidenten Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens angeordnet worden ist. Ja die Kirche ist für sich selbst, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, wegen ihrer ausgezeichneten Heiligkeit und ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allen Gütern, wegen ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Festigkeit eine Art großen und fortdauernden Motivs der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung. Daher steht sie wie ein erhobenes Zeichen unter den Völkern da (Is 11, 12) und ladet diejenigen ein, welche noch nicht geglaubt haben, und gibt ihren Kindern die Gewißheit, daß sich der Glaube, den sie bekennen, auf das festeste Fundament stützt." Dadurch ist der lebendige Zusammenhang mit den die ursprüngliche Offenbarung begleitenden Tatsachen hergestellt[1].

§ 19.

Die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift.

Kanon des Alten und des Neuen Testaments. — Äußere und innere Gründe der Glaubwürdigkeit. — Einteilung des alttestamentlichen Kanons. Proto- und deuterokanonische Schriften. — Die jüdische Schrift und Tradition über die Bildung des Kanons. — Jesus und die Apostel über den Kanon des Alten Testaments. Text und Kanon des Neuen Testaments. Gebrauch der LXX im Neuen Testament und bei den Vätern. Das Tridentinum. — Der Text des Alten Testaments. — Peschitta, Itala, Vulgata. — Codex Claromontanus. Muratorisches Fragment. Alexandrinische Kirche. — Die paulinischen Briefe. Der Hebräerbrief. Die katholischen Briefe. Die Apokalypse. — Die Apostelgeschichte. Evangelien. — Der neutestamentliche Kanon um das Jahr 200. — Abfassungszeit der Evangelien. — Vorsichtsmaßregeln gegen Fälschungen, in den heiligen Schriften selbst, in den Gemeinden. — Keine unterschobene Schrift konnte kanonisches Ansehen erlangen. Einzelne kanonische Schriften wurden beanstandet. — Nur apostolische Schriften kanonisch. — Die Apostolizität ist Prinzip der Bildung des neutestamentlichen Kanons. — Innere Gründe für das Alte Testament. — Für das Neue Testament.

1. Die Juden verehrten die Schriften, in welchen nach ihrer Tradition Moses, die Propheten, der Psalmist, Salomon und andere von Gott

[1] Scheeben, Dogmatik I 312 ff. Vgl. dazu Schmid, Gewißheitsgrund 228 ff; ebd. 200 ff über die protestantische Theologie. Vgl. auch Köstlin: Stud. u. Krit. 1888, 1 ff. Dreyer, Zur undogmatischen Glaubenslehre, 1901. Vischer, Ist die Wahrheit des Christentums zu beweisen? 1902. Eucken, Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart, Gesammelte Aufsätze, 1903, 155 ff; Beiträge zur Weiterentwicklung der christl. Religion, 1905, 240 ff.

erleuchtete Männer den Inhalt der göttlichen Offenbarung und Weisheit niedergelegt hatten, als heilige, von Gott eingegebene Schriften, als Gottes Wort. Jesus und die Apostel fanden den jüdischen Kanon vor und bedienten sich desselben als Beweismittel für die göttliche Stiftung des Christentums, für die Sendung des Messias. Die messianischen Weissagungen waren es insbesondere, welche die im Alten Testament enthaltene Offenbarung Gottes auch für den Neuen Bund überaus wichtig und bedeutungsvoll machten. Die Apostel selbst und ihre Schüler haben je nach den Bedürfnissen gleichfalls Schriften verfaßt, welche im Laufe der Zeit dem Alten Testament als Neues Testament an die Seite gestellt wurden und in Verbindung mit jenem die „Heilige Schrift" bilden.

Vom Alten Testamente zählte man zu Ende der vorchristlichen Zeit 30 Bücher (LXX), im 1. Jahrhundert Christi 22 (Josephus), später in Babylon 24. Letztere Zählung haben die Juden bis auf den heutigen Tag beibehalten. In der christlichen Kirche wurde zuerst der Kanon der LXX, deren Text im Neuen Testament fast überall benutzt ist, zu Grunde gelegt, dann, namentlich im Kampfe mit den Juden, vor allem der hebräische Kanon mit seinen 22 Büchern berücksichtigt, endlich aber wurden im Abendlande nach der Einteilung der Vulgata 46 alttestamentliche Bücher gezählt[1]. Kirchlicherseits wurden auf einer römischen Synode unter Damasus (382), auf Synoden zu Hippo (393) und Karthago (397, 419) Bestimmungen über den Kanon der Heiligen Schrift erlassen. Augustinus ist denselben beigetreten, und Innozenz I. hat diesen Kanon gutgeheißen[2]. Die Rezension im Dekrete des Gelasius ist nur eine Erweiterung der unter Damasus getroffenen Satzung. Pelagius nimmt in seinem Glaubensbekenntnisse das Alte und Neue Testament in der Zahl der Bücher an, welche die Autorität der heiligen katholischen Kirche überliefert. Allgemein verbindlich hat den Kanon aber erst das Konzil von Trient festgestellt. Dasselbe führt in seiner vierten Sitzung folgende Bücher des Alten Testaments an: Fünf Bücher Mosis, nämlich Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium; das Buch Josua, der Richter, Ruth; vier Bücher der Könige, zwei Bücher Paralipomena, das erste Buch Esdras und das zweite, welches Nehemias genannt wird, Tobias, Judith, Esther, Job, das Davidische Psalterium von 150 Psalmen, Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Weisheit, Ekklesiastikus, Isaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel,

[1] Kaulen, Einleitung I² (1884) 153. König, Einleitung, 1893, 470 ff. Realenzyklopädie IX³ 741 ff 768 ff.

[2] Aug., De doctr. christ. 2, 8. Innoc. I., Ad Exsup. 6, 13. Zahn, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 1901, 68 ff 382. Hefele, Konziliengeschichte II² 618 ff.

zwölf kleine Propheten, nämlich: Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, zwei Bücher der Makkabäer.

Die Schriften des Neuen Testaments wurden zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten geschrieben. Der Kanon konnte daher nur allmählich gesammelt und abgeschlossen werden. Die Kirche hat auf den schon genannten Synoden 27 Bücher des Neuen Testaments für kanonisch erklärt. Die endgültige Entscheidung hat auch hierüber das Tridentinum getroffen. Es zählt folgende Bücher desselben auf: Vier Evangelien, nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes; die Taten der Apostel, von dem Evangelisten Lukas geschrieben; 14 Briefe des Apostels Paulus, an die Römer, zwei an die Korinther, an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, zwei an die Thessalonicher, zwei an Timotheus, an Titus, Philemon, die Hebräer; zwei Briefe des Apostels Petrus, drei des Apostels Johannes, einen des Apostels Jakobus, einen des Apostels Judas und die Apokalypse des Apostels Johannes. Die lutherischen Bekenntnisse schweigen über den Umfang des Kanons, dagegen zählen mehrere reformierte Hauptsymbole die Schriften desselben auf.

2. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments bildet das gemeinsame Gut aller christlichen Konfessionen, und zwar als *Heilige Schrift*, d. h. als solche, welche göttliche Offenbarung enthält und überliefert, welche Glauben für ihren Inhalt in Anspruch nimmt und als Norm des Lebens gelten will. Diese auf dem Glauben an die Offenbarung und die Autorität beruhende Wertschätzung hat ihre natürlichen Voraussetzungen in der Geschichte und Tradition. Es läßt sich zeigen, daß die Gründe dieses Glaubens von solcher Sicherheit und allgemeiner Gültigkeit sind, um dem Glauben des Einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft eine Gewißheit zu gewähren. Diese *Glaubwürdigkeit* der Heiligen Schrift wird durch *äußere* und *innere Gründe* dargetan. Doch kann durch die doppelte Beweisführung nicht positiv der Inhalt als *Gottes Wort* erwiesen werden. Nur negativ werden die Einwände beseitigt und die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit des göttlichen Ursprungs gezeigt. Diesen selbst können wir nur von Gott unmittelbar erfahren.

Die historische Entstehung des Kanons und die vielfachen Berührungen der heiligen Schriften mit der Profangeschichte machen es notwendig, daß zuerst die *äußeren Verhältnisse* in Betracht gezogen werden. Eine Kritik, welche alle traditionellen Voraussetzungen leugnet, entzieht sich selbst das Fundament. Denn wie will man eine Schrift beurteilen, wenn man die geschichtlichen Verhältnisse nicht kennt, unter welchen sie entstanden ist? Der Zweifel an der Echtheit ist nur berechtigt, wenn ein Widerspruch mit

der Zeit der Entstehung oder mit andern unzweifelhaft echten Schriften vorliegt. Beides ist aber unmöglich zu beweisen, wenn nicht bereits gewisse geschichtliche Daten gegeben sind. So sehr man von seiten der Kritik das Selbstzeugnis der Schriften über ihren Ursprung bevorzugen mag, so darf man doch die äußeren Zeugnisse nicht aus dem Auge verlieren. So ermahnt sogar ein Vertreter der Tendenzkritik[1]. Erst an jene kann sich die innere Kritik anschließen, welche der Natur der Sache entsprechend positiv nie auf allgemein gültige Ergebnisse rechnen kann. Diese Grundsätze sind durch das Rundschreiben Leos XIII. über das Studium der Heiligen Schrift den katholischen Gelehrten aufs neue eingeschärft worden.

3. In Betreff des Alten Testaments haben wir bereits im § 10 das Nötige gesagt. Denn die Graf-Wellhausensche Hypothese hat so ziemlich alle Einwendungen zusammengefaßt, welche man gegen die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments vorzubringen pflegte. Sie hat auch den Versuch einer positiven Rekonstruktion unternommen. Der Babel-Bibel-streit hat die Aufmerksamkeit wieder mehr auf die religionsgeschichtliche Seite gelenkt, aber die historische und literarkritische Frage hängen zusammen. Ist es uns gelungen, wenigstens die Unsicherheit dieser Hypothesen darzutun, so haben wir ein Recht, hier mit der positiven Darstellung zu beginnen. Denn es hat dann jedenfalls die traditionell-historische Erklärung der Entstehung die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Diese bezieht sich aber nicht auf die Verfasser aller einzelnen Bücher und ebensowenig auf die Abfassungszeit und Deutung des Inhaltes. Denn es ist bekannt, daß von verschiedenen alttestamentlichen Büchern der Verfasser nicht angegeben ist. Bei andern sind wohl Andeutungen vorhanden, welche auf den Verfasser schließen lassen, aber sie sind nicht über jeden Zweifel erhaben oder geradezu Fiktionen. Die Überschriften gehören, wie bei vielen Psalmen, erst der späteren Zeit an. Durch die Schriften selbst wird man hierin um so weniger sich bestimmen lassen können, als auch im Neuen Testamente die Evangelien nach jüdischer Gewohnheit keinen Aufschluß über ihren Verfasser geben und selbst die Johannesbriefe und der Hebräerbrief den Namen ihres Verfassers verschweigen. Für einzelne Schriften des Alten Testaments vermag auch die jüdische Tradition keinen Verfasser mit einiger Sicherheit anzugeben. Eine allmähliche Sammlung (Sprichwörter) und spätere Redaktion ist nicht unwahrscheinlich. Authentizität und Glaubwürdigkeit sind also nicht identisch[2].

[1] Ritschl: Theol. Jahrb. 1851, 536. Leo XIII., Providentissimus, 18. Nov. 1893; 8. Sept. 1899.

[2] Vgl. Hoberg, Hummelauer, Happel in den „Biblischen Studien" 1901 1904 (VI 1 2; IX 4).

Die Juden teilten die Sammlung des Kanons in drei Klassen: *Gesetz*, *Propheten* und *Schriften*. Vom Gesetze abgesehen, sind die Bücher in den beiden Texten verschieden geordnet. Die Vulgata folgt den LXX, nur sind die kleinen Propheten an das Ende gestellt. Wegen ihres vielfach geschichtlichen Inhalts kann man die Thora (Gesetz) mit den geschichtlichen Büchern zusammenstellen und die prophetischen und poetischen Bücher folgen lassen. Der *christliche* alttestamentliche Kanon unterscheidet sich wesentlich von dem jüdischen durch die sog. *deuterokanonischen* Bücher, welche bloß in griechischer Sprache vorhanden sind. Sie werden von den Protestanten gleichfalls als minderwertige, als apokryphe Schriften angesehen. Es sind: Tobias, Judith, Weisheit, Ekklesiastikus (Sirach, das hebräische Original aufgefunden), Baruch mit dem Briefe Jeremiä, die Makkabäerbücher, Est 10, 4 bis 16, 24. Dn 3, 24—90; 13, 14. Diese Unterscheidung hat natürlich nur für den Gläubigen eine besondere Bedeutung, weil dadurch der inspirierte Charakter berührt wird. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit kann aber doch für sich aufgeworfen werden. Und dies um so mehr, als alle Schriften zusammen sich bereits im Kanon der LXX finden. Sie haben also schon eine vorchristliche Anerkennung gefunden, sind in einem bedeutenden Teile des damaligen Judentums (Alexandrien) den protokanonischen Schriften als gleichwertig an die Seite gestellt worden.

4. Über die *Bildung des alttestamentlichen Kanons* wissen wir nichts Sicheres. Nach der traditionellen Darstellung wie nach der modernen Kritik ist der Pentateuch der Grundstock und Hauptteil desselben. Seine Autorität konnte nur durch die Tradition verbürgt werden. Josua fügte dem Gesetzbuche des Herrn eine neue Urkunde (das Buch Josua?) hinzu (24, 26). Die weiteren Geschichtsbücher wurden diesen angereiht (1 Sm 10, 25)[1]. Die Bezeichnung „die Bücher von den Königen und Propheten und die Davids“ (2 Makk 2, 13) deutet an, daß die prophetischen Bücher und die Psalmen mit den historischen Büchern zu einem Ganzen vereinigt waren, das man als die Schrift, die heiligen Schriften, die Bücher, die heiligen Bücher bezeichnete. Das Neue Testament kennt „das Gesetz und die Propheten“ (Mt 5, 17. Apg 28, 23), „das Gesetz, die Propheten und die Psalmen“ (Lk 24, 44) und „das Gesetz“ zur Bezeichnung des Alten Testaments. Die einzelnen Schriften waren aber nicht dem Zufalle überlassen, sondern denjenigen übergeben, welchen die Leitung des Volkes anvertraut war (Dt 17, 18; 31, 9). Später war hierfür der Tradition zufolge (Spr 25, 1) von Ezechias eine eigene Behörde eingerichtet,

[1] Vgl. aber oben S. 260.

welche bis ins 5. Jahrhundert bestanden habe[1]. Die ersten Sammlungen haben wahrscheinlich erst zur Königszeit stattgefunden, als im Tempel für die Aufbewahrung der heiligen Bücher unter der Obhut der Priester gesorgt werden konnte (2 Kg 22, 8). Die Psalmen und Propheten kamen hinzu, nachdem sie gesammelt waren (2 Chr 29, 30) und unter sich, wie z. B. die kleinen Propheten, eine Unterabteilung gebildet hatten (Sir 49, 12. Apg 7, 42). Man fügte den Salomonischen Sprüchen neue bei (Spr 25, 1). Ursprünglich wurde jedes Buch auf eine eigene Rolle geschrieben. Erst seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. wurden mehrere Bücher in einen Band vereinigt.

Im zweiten Tempel soll Nehemia eine eigene Bibliothek errichtet haben, in welcher die Schriften über die Könige und Propheten (d. h. die beiden Teile der zweiten Abteilung des Kanons) und des David und die Briefe der Könige über die Weihgeschenke aufbewahrt wurden (2 Makk 2, 13). Die Juden betrachten mit dieser Zeit (Esra) den Kanon für abgeschlossen. Einen Beweis können sie dafür nicht führen. Denn Esra ist nur der Wiederhersteller des Gesetzes, nicht der zweite Moses, welcher die durch Nebukadnezar bei der Zerstörung Jerusalems zu Grunde gegangenen heiligen Schriften wieder verfaßt hätte, wie die Kirchenväter wahrscheinlich nach 4 Esr Kap. 14 annehmen[2]. Die redaktionelle Tätigkeit war nur eine formelle, ohne den Stoff und seine Gruppierung wesentlich zu beeinflussen. Der Kanon wäre bloß insofern fixiert worden, als er durch die Schriften des Exils, Ezechiel und Daniel, erweitert worden wäre. Wenn aber Esra diese neuen Teile aufnahm, anerkannte er, daß der Kanon noch nicht abgeschlossen sei. Eine gegenteilige Nachricht hat uns das Altertum nicht überliefert. Erst Elias Levita († 1549) brachte die Meinung auf, daß der Kanon das Werk der „großen Synagoge" sei. Aber diese selbst wird neuestens als ein Phantasiegebilde aus der Volksversammlung Neh Kap. 8 bis 10 erklärt (Kuenen). 2 Makk 2, 14 f wird im Anschlusse an die Kanonsammlung des Nehemias geschrieben: „Gleicherweise hat aber auch Judas das, was im Kriege vorgefallen war, welcher uns betroffen hat, alles gesammelt, und wir haben dieses. Wenn ihr also dieses wünschet, so sendet Leute, die es euch überbringen." Daraus geht hervor, daß in Palästina wie in Ägypten die Meinung herrschte, der Kanon sei noch nicht abgeschlossen, sondern werde durch gleichwertige Schriften fortgesetzt und erweitert. Nun finden wir aber in den LXX sämtliche Schriften des

[1] Kaulen, Einleitung 17. Buhl, Kanon des A. T., 1891, 37 f. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 200 ff.

[2] Schürer, Geschichte des israelit. Volkes III³ 244. R. Simon, Histoire critique du vieux Test., 1685, 4 f 16. Realenzyklopädie IX³ 743.

Vulgata-Kanons vor. Daher müssen zu jener Zeit die Juden in Ägypten, Palästina und in der Diaspora denselben erweiterten Kanon tatsächlich besessen, wenn auch nicht in gleicher Weise anerkannt haben. Von einem Abschlusse erfahren wir auch jetzt nichts. Im Prolog des Übersetzers des Jesus Sirach gelten nur die ersten Teile, Gesetz und Propheten, für abgeschlossen.

Anderseits wissen wir, daß das nach dem Exile gebildete Schriftgelehrtentum sich um so enger in die Bande des Buchstabens und der kasuistischen Exegese verstrickte, je trostloser die politischen Verhältnisse des Volkes sich gestalteten. Es wurde nun geradezu der Grundsatz aufgestellt, daß nur diejenigen Schriften als kanonische anzusehen seien, welche mit dem mosaischen Gesetze völlig übereinstimmen, ein hohes Alter aufweisen und auf palästinensischem Boden entstanden seien[1]. Wohl entsprachen diesen Forderungen auch manche Teile des hebräischen Kanons nicht ganz, aber man suchte den Widerspruch durch allegorische Interpretationen zu lösen. Dagegen entfernte man die deuterokanonischen Bücher und einzelne Teile aus Daniel und Esther ganz aus dem Kanon. Diese Purifikation wurde zwar nicht gleich allgemein angenommen, aber fand bei den Juden doch immer mehr Beifall. Als mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Theokratie vernichtet war, bildete diese hebräische Bibel den einzigen Schatz des gläubigen Judentums. Seit der Synode von Jabne (100 n. Chr.) war die Sammlung abgeschlossen. Josephus zählt 22 Bücher: 5 mosaische, 13 prophetische (von Moses bis Artaxerxes), 4 liturgische und aszetische. Die Schriften, welche seitdem entstanden seien, fänden nicht denselben Glauben, weil die Reihenfolge der Propheten erloschen sei[2].

Mag man auch wegen Mt 15, 2; Apg 7, 51 noch so mißtrauisch gegen die synagogale Tradition sein[3], so hat man doch in ihr ein unanfechtbares Zeugnis für die Tatsache, daß der hebräisch-jüdische Kanon lange Zeit großen Zweifeln und Schwankungen ausgesetzt gewesen ist. Diesen Zweifeln ist aber nicht etwa durch eine prophetische Autorität ein Ende gemacht worden, sondern die Reflexion des synagogalen Judentums suchte in der Gesetzesidee der nachexilischen Synagoge und im prophetischen Cha-

---

[1] Kaulen, Einleitung 19. Cornely, Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros I (1885) 37 ff. Weber, Altsynagogale palästinensische Theologie, 1888, 81. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I (1888) 116. Pörtner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinensischen und hellenistischen Judentums, 1893.

[2] Contra Apion. 1, 8, 3. Vgl. 1 Makk 4, 46; 9, 27; 14, 41. Iust., Dial. 87. Zahn a. a. O. II 334 ff.

[3] König: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 373 ff.

rakter eine Norm. Der faktisch vorliegende Umfang des hebräischen Alten Testaments ist daher kein „überwältigendes Moment" des Beweises dafür, daß die Apokryphen aus dem Kanon der maßgebenden Synagoge ausgeschlossen waren. Eine spätere Rückbildung könnte nur als ungeschichtlich bezeichnet werden, wenn eine frühere, abschließende Feststellung des Kanons geschichtlich nachweisbar wäre. Die Gegenbeweise im Siraziden, in der Benutzung der griechischen Übersetzung der Hellenisten, im Buche des Josephus gegen Apion, in der Wertung der Apokryphen im Talmud und Midrasch und in dem Verständnis des Kanons durch die des Hebräischen unkundigen Hellenisten stellen in Verbindung mit der ganzen Geschichte des Kanons wenigstens eine große geschichtliche Wahrscheinlichkeit her.

5. Jesus und die Apostel haben den jüdischen Kanon angetroffen und benutzt. Dadurch haben sie im allgemeinen sowohl als in der Form der Berufung das Alte Testament als die Heilige Schrift der Juden anerkannt. Aus Lk 11, 51 kann man folgern, daß Moses bis Chronik den anerkannten Bestand bildeten. Nach der Gewohnheit der Juden, aus dem Gedächtnisse zu zitieren, wurde auch von den neutestamentlichen Schriftstellern das Alte Testament etwas frei gebraucht, so daß es im einzelnen nicht immer leicht ist, den genauen Beweis zu führen. Aber in den Briefen sind doch durchgehends die LXX zu Grunde gelegt, nur in den Evangelien, besonders im Matthäusevangelium, ist auch der Urtext berücksichtigt. Aus der Beschaffenheit der Zitate wollte man sogar den Beweis führen, daß Jesus und die Apostel eine syrische Volksbibel benutzt haben[1]. Was die einzelnen Schriften anbelangt, so begreift es sich, daß kein deuterokanonisches Buch zitiert wird, da sämtliche Verfasser, mit Ausnahme des Paulusschülers Lukas, aus dem Judentume hervorgegangen waren. Dagegen sind Spuren deuterokanonischer Schriften im Neuen Testament vorhanden. Besonders wurden die Bücher Weisheit und Sirach verwendet und das zweite Makkabäerbuch berücksichtigt[2]. Ebensowenig findet sich eine Andeutung von Ruth, Esra, Nehemias, Abdias, Nahum, Sophonias, dem Prediger, dem Hohen Lied. Auch bei Philo fehlen Prediger, Hohes Lied, Esther, Ruth, Ezechiel, Daniel, Threni.

In der christlichen Kirche nötigte schon die Unkenntnis des Hebräischen zum Gebrauche der LXX. Diese wurde ihrem ganzen Umfange nach die christliche Bibel, wenn auch später, seit dem 3. Jahrhundert, als der Unterschied erkannt worden war, namentlich im Kampfe gegen die Juden, der

[1] Vgl. Kommentar zu Matthäus 21.

[2] Röm 1, 20—32. Weish Kap. 13—15. 1 Kor 6, 13. Sir 36, 20. Hebr 1, 3. Weish 7, 26. Jak 1, 9. Sir 4, 29. Jak 5, 11. 1 Petr 1, 6 7. Weish 3, 3—7. Wildeboer, Entstehung des alttestamentl. Kanons, 1891, 48.

jüdiſche Kanon von einzelnen höher geſchätzt, von den meiſten bis zum 5. Jahrhundert formell angenommen wurde. Tatſächlich benutzte man doch das ganze Alte Teſtament der LXX. Selbſt die ſyriſchen Väter haben nicht nur die deuterokanoniſchen Bücher benutzt, ſondern dieſelben auch in derſelben Form wie die protokanoniſchen zitiert. Sogar einzelne Apokryphen (Buch Henoch, Pſalmen Salomons) wurden hoch gewertet. Melito von Sardes iſt nach Paläſtina gereiſt, um den jüdiſchen Kanon kennen zu lernen. Origenes zählt 22 Bücher. Die Synode von Laodicea übergeht mit andern Griechen die Bücher Judith, Tobias, Weisheit, Jeſus Sirach und Makkabäer (Kan. 60). Athanaſius zählt 22 Bücher, erweitert aber die Zahl im Anhang zu ſeinem Oſterbrief (39). Hieronymus hat die Unterſcheidung zwiſchen kanoniſchen und nichtkanoniſchen, ja apokryphen Büchern des Alten Teſtaments der Nachwelt überliefert. Auguſtinus verwirft die Apokryphen, welche Falſches mit Wahrem vermiſchen (Henoch uſw.), verteidigt aber die in der Kirche vorgeleſenen Schriften (Weisheit). Junilius beruft ſich auf den Kanon der Juden, Hieronymus u. a., indem er Job, Hoheslied, Chronik, Esra und die deuterokanoniſchen Bücher ausſchließt, aber mit Unrecht. Vielmehr iſt es nur der Kanon des Theodor von Mopſueſtia, den er zu Grunde legt[1]. Doch verwirft er dieſelben nicht ganz, ſondern zählt ſie zu den Schriften mittlerer Autorität. Dieſe Unterſcheidung des Hieronymus hat ſich bis zur Zeit des Tridentinums erhalten, doch hat ſie mehr eine theoretiſche als praktiſche Bedeutung gehabt. Man machte von beiden Kategorien faſt unterſchiedsloſen Gebrauch. Dieſer Praxis hat das Tridentinum durch die formelle Gleichſtellung die Approbation erteilt.

6. Der Text des Alten Teſtaments liegt für die protokanoniſchen Bücher in der heiligen hebräiſchen Sprache, für alle Bücher in der griechiſchen Sprache der LXX vor. Der hebräiſche Originaltext hat bei der Freiheit, welche ſich die Israeliten geſtatteten, und durch die Ungunſt der Zeiten manchen Wechſel erfahren. Die älteſten Handſchriften, welche wohl ſämtlich auf ein Normalexemplar des 1. oder 2. Jahrhunderts zurückgehen, ſtammen erſt aus dem 9. und 10. Jahrhundert[2]. Sie bieten bereits den einheitlichen Text der Maſorah (6. u. 7. Jahrhundert). Für die frühere Zeit waren die Vorkehrungen der Reinerhaltung des heiligen Textes nicht ebenſo günſtig. Sind auch die Klagen der Kirchenväter über die Korruption des

[1] Kihn, Theodor von Mopſueſtia 360. Sanders, Études sur S. Jérôme, 1903, 388. Über Ephräm vgl. Lamy, L'Exégèse en Orient au IVe siècle: Revue biblique, 1893, 9 f.

[2] Kaulen, Einleitung 63 f. Driver, Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an introduction on Hebrew Palaeography and the ancient Versions, 1890. Realenzyklopädie II^3 715 ff 725 ff.

hebräischen Textes durch die Juden häufig durch Mißverständnisse veranlaßt worden, so läßt sich doch schon durch Vergleichung mit dem samaritanischen Pentateuch eine Verschlechterung des masorethischen Textes nachweisen, über die bis heute große Klage geführt wird. Vgl. Dt 29, 28.

Die talmudischen Juden waren gegen jede schriftliche Übersetzung, weil sie fürchteten, sie möchte gleiche Autorität mit der Schrift erhalten, deshalb wurde auch die Mischna lange mündlich überliefert. Die Übersetzung der LXX, welche kurz nach dem Jahre 300 v. Chr. in Alexandrien mit dem Pentateuch begonnen und in geringen Zwischenräumen vollendet wurde, reicht handschriftlich in das 4. Jahrhundert hinauf. Doch ist sie keine wörtliche Übersetzung, weshalb Aquila und Theodotion eine bessere Akkommodation an den Urtext herzustellen suchten. Hesychius und Lucian emendierten den Text der LXX. Origenes suchte durch seine Hexapla den echten Text wiederherzustellen.

7. Außerdem wurde das Alte wie das Neue Testament in verschiedene andere Sprachen übersetzt. Die wichtigsten sind die syrische (Peschitta) und lateinische Übersetzung (Itala, Vulgata). Die Peschitta, d. h. die Verbreitete (vulgata), von den Syrern nur die Einfache genannt, ist mehr wort- und sinngetreu (kombinierend) als buchstäblich nach dem griechischen Text gefertigt.

Die Übersetzung in das Lateinische war für die römischen Völker bald ein Bedürfnis, jedoch früher in jenen Gegenden, in welchen, wie in Afrika, die griechische Sprache geringen Einfluß ausgeübt hatte. Denn konnte auch Tertullian griechisch schreiben und verstand Augustinus mehr Griechisch, als er selbst zugibt, so war diese Sprache doch auf einen engen Kreis beschränkt. In Italien, wo die gebildeten Kreise zu jener Zeit fast allgemein Griechisch verstanden, konnte die griechische Weltsprache als Vermittlerin dienen. Der hl. Paulus hat seinen Brief an die Römer, der hl. Markus sein für die Römer bestimmtes Evangelium, der hl. Ignatius sein Schreiben an die Römer griechisch geschrieben. Griechisch schrieb auch noch um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts der römische Bischof Klemens. Griechisch ist, was wir von kirchlicher Literatur noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts finden. Erst das Muratorische Fragment und M. Felix eröffnen die lateinische christliche Literatur. Aber bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts ist dieselbe sehr dürftig. Novatian ist der erste römische Theolog, der in lateinischer Sprache eine Reihe von Werken verfaßte[1]. In Afrika, Gallien und Spanien lagen die Verhältnisse allerdings anders.

---

[1] Langen, Römische Kirche I (1881) 277 f, nach Caspari, Quellen zur Gesch. d. Taufsymb. III 267—466. Baumgartner, Weltliteratur IV (1901) 82.

Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß im 1. Jahrhundert oder im Anfange des 2. Jahrhunderts in Italien eine lateinische Übersetzung notwendig war. Die Verbreitung des Christentums auf das Land ging doch langsamer vor sich, wenn auch der hl. Paulus bereits an allen Stationen seiner Reise Gemeinden antraf. Wenn Innozenz I. im Jahre 414 die römische (lateinische) Liturgie auf die Einrichtung des hl. Petrus zurückführt, so läßt sich daraus jedenfalls kein Schluß auf eine offizielle Übersetzung ziehen. Dies verrät Rufinus deutlich, indem er 405 dem Hieronymus schreibt, es sei nicht zu zweifeln, daß Petrus wie das übrige, das zur Unterweisung dient, so auch die Beweismittel der Bücher der Kirche übergeben habe[1]. Rufin kennt demgemäß keine historische Tradition. Am wahrscheinlichsten bleibt, was der hl. Augustinus über die Entstehung der lateinischen Übersetzungen sagt: „Wie in den ersten Zeiten des Glaubens einem eine griechische Handschrift in die Hände kam und einer einige Fertigkeit in beiden Sprachen zu haben glaubte, so wagte er zu übersetzen.“[2] Zwar spricht er allgemein von den Leuten der lateinischen Zunge, aber es versteht sich von selbst, daß er vor allem die afrikanischen Verhältnisse im Auge hatte.

Eine Vergleichung der afrikanischen Kirchenschriftsteller, wie des Tertullian, Cyprian, Augustinus, beweist denn auch, daß dieselben bei mannigfachen Übereinstimmungen doch so zahlreiche Unterschiede aufweisen, wie man sie bei einer allgemein rezipierten Übersetzung kaum annehmen könnte. Wohl weist Tertullian auf eine Übersetzung hin, welche in den Gebrauch übergegangen sei, aber er wechselt doch in den Zitaten häufig. Man bezieht die betreffende Stelle[3] auf die Itala, aber nicht nur vermeidet Tertullian den Namen, sondern er läßt es sogar zweifelhaft, ob wirklich eine bestimmte Übersetzung „im Gebrauche der Unsrigen ist“; denn er bemerkt nur, daß wegen der Einfachheit der Übersetzung bei den Lateinern in Afrika es gebräuchlich geworden sei, λόγος nicht mit ratio, sondern mit sermo zu übersetzen. Dagegen scheint allerdings seine Bemerkung zu 1 Kor 7, 39[4] zu beweisen, daß man damals in Afrika einen eigentümlichen Text hatte.

Die translatio vetus, antiqua interpretatio, vulgata editio führt zu demselben Resultat für Italien. Augustinus sagt an der zitierten Stelle, daß der lateinischen Übersetzer unzählige seien, gibt aber seinerseits der Itala den Vorzug, weil sie mit klaren Gedanken eine wörtliche Übereinstimmung

[1] Vgl. Aberle, Einleitung 301 f. Cornely, Introductio I 358 ff.

[2] De doctr. christ. 2, 11 15. Burkitt, The old Latin and the Itala, 1896. Theol. Lit.-Ztg. 1897 Nr 5; 1899 Nr 8. Corssen, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen, 1899.

[3] Adv. Prax. 5.

[4] De mon. 11. Von Zahn (Gesch. d. neutest. Kan. I 55) bestritten.

biete. Ob die andern nur Rezensionen derselben Übersetzungen oder selbständige Übersetzungen seien, ist nicht leicht zu entscheiden. Ersteres hat aber eine größere Wahrscheinlichkeit[1]. Keinesfalls können sie sich über die ganze Heilige Schrift erstreckt haben. Nach der Analogie dessen, was Papias von den vielen Versuchen, den hebräischen Matthäus zu verdolmetschen, sagt, ist anzunehmen, daß auch diesen lateinischen Versuchen eine kirchliche Übersetzung um die Mitte des 2. Jahrhunderts Abhilfe geschaffen hat. Der Name weist auf Italien hin, von wo den Afrikanern auch das Christentum zugekommen war. Vielerlei abweichende Rezensionen konnten nicht ausbleiben. Hieronymus beklagt sich noch bitter darüber. Diese altlateinische Übersetzung ist nach den LXX gefertigt. Hieronymus hat sie der „hebräischen Wahrheit" zurückgegeben, d. h. er hat mit Schonung des Herkömmlichen die hebräischen und chaldäischen Bücher des Alten Testamentes aus dem Original in das Lateinische übersetzt (390—405). Dadurch ist die Vulgata, d. h. die allgemeine Übersetzung des Hieronymus, nach Form und Inhalt zu der besten der alten Versionen erhoben worden. Sie konnte sich aber nur allmählich und unter fortgesetzten Anfeindungen Bahn brechen und in der abendländischen Kirche einbürgern. Erst seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts ist sie in allgemeiner Übung. Dem Wunsche des Konzils von Trient entsprechend hat Papst Sixtus V. 1590 nicht nur eine gereinigte Ausgabe herstellen lassen, sondern ihr auch einen offiziellen Charakter beigelegt. Weil sie aber kritisch nicht hinlänglich korrekt war, so wurde sie wieder zurückgezogen. Unter Klemens VIII. erschien 1592 eine verbesserte Ausgabe, welche 1593 und 1598 möglichst fehlerfrei gedruckt wurde. Die Ausgabe vom Jahre 1598 wurde für die Normalausgabe erklärt[2]. Doch wurde es auf dem Vatikanum abgelehnt, die Beziehung hierauf in das Tridentinische Dekret aufzunehmen, da die authentische Vulgata des Tridentinums nicht mit der emendierten der Päpste konfundiert werden dürfe.

8. Beide Übersetzungen enthalten auch den damaligen Kanon des Neuen Testaments. Dieses ist, mit Ausnahme des Matthäusevangeliums, in der (griechischen) Ursprache erhalten worden, aber die Autographa gingen infolge des häufigen Gebrauches und des geringen Papiers bald verloren. Die authentischen Exemplare, von welchen noch Tertullian spricht, sollen nicht die Originalien, sondern den unverfälschten Text bezeichnen[3]. Einzelne

---

[1] Aug., C. Faust. 11, 2. Burkitt, Zahn, Dobschütz setzen Itala gleich Vulgata.

[2] Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata, 1868, 416 ff 455. Granderath-Kirch, Geschichte des vatik. Konzils II 436. Collectio Lacensis VII 141 ff.

[3] De mon. 11: In graeco authentico. Adv. Valent. 4: Ecclesia authenticae regulae. Dagegen Zahn a. a. O. I 652 A. 1. Realenzyklopädie II[3] 789. Scriwener, Barnard, Burkitt, Hilgenfeld, Blaß, Belser u. a.

Schriften sind ganz verloren gegangen, wie der Laodiceerbrief (Kol 4, 16) und wenigstens ein Korintherbrief (1 Kor 5, 9). Bei den zahlreichen Abschriften und der häufigen Benutzung ist es um so begreiflicher, daß sich viele kleinere Textänderungen einschlichen und einzelne Interpolationen aus parallelen Texten gemacht wurden, als die alten Christen nicht die peinliche Buchstabengenauigkeit der späteren Zeit kannten. Doch betreffen die Abweichungen nur untergeordnete Punkte, dogmatisch gleichgültige Lesarten. Nur an wenigen Stellen (Mk 16, 9—20. Lk 22, 43 44. Jo 8, 1—10. 1 Jo 5, 7) sind die Abweichungen von größerer Bedeutung. Da die ältesten Handschriften (Vaticanus, Sinaiticus) in das 4. Jahrhundert hinaufreichen und zahlreiche gute Handschriften der späteren Zeit zu Gebote stehen, so ist der ursprüngliche Text noch mit großer Sicherheit festzustellen. Die neuesten kritischen Ausgaben von Tischendorf, Tregelles, Westcott und Hort haben einen hohen Grad von Genauigkeit erreicht. Nur etwa ein Sechzehntel gibt noch zu Zweifeln Veranlassung. Doch ist zu beachten, daß nur der im 4. Jahrhundert revidierte Text berücksichtigt worden ist. Der (griechisch-lateinische) Codex Bezae s. Cantabrigiensis, die syrischen und lateinischen Übersetzungen bieten einen ziemlich verschiedenen Text der alten κοινὴ ἔκδοσις (allgemeine Ausgabe)[1]. Dieser wird neuerdings wieder bevorzugt.

Die syrische Kirche hat von Haus aus die katholischen Briefe nicht in ihrem Neuen Testamente gehabt und scheint wenigstens im äußersten Osten noch um 340 dabei geblieben zu sein. Die Peschitta, welche ältere, ins 2. Jahrhundert hinaufreichende syrische Übersetzungen, den Syrer Sinaiticus und Cureton zu Vorstufen hat[2], wurde um 400 vollendet. Sie enthält die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, den Brief des Jakobus, den ersten Brief des Petrus und Johannes, 14 Briefe des Paulus; die fehlenden fünf Schriften wurden erst später, wahrscheinlich im 6. Jahrhundert, aufgenommen. Ephräm († 373 oder 378) hat sie aber bereits gekannt und vielleicht schon in einer kirchlichen Übersetzung vorgefunden. Längere Zeit hatte das Diatessaron Tatians die kanonischen Evangelien fast verdrängt. Der Kommentar Ephräms legte dasselbe zu Grunde.

9. Von der Itala haben wir nur mehr Reste, so daß der Umfang nicht genau angegeben werden kann. Dieser Mangel ist aber um so leichter zu ergänzen, als wir aus den lateinischen Schriftstellern, namentlich aus Tertullian, den Umfang des lateinischen Kanons kennen. Nur für die katho-

[1] Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, 1893/1896.

[2] Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus, 1896. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung der syrischen Palimpsesthandschrift, 1897.

lischen Briefe ist derselbe nicht ganz sicher. Dagegen enthält der Codex Claromontanus aus dem 3. Jahrhundert ein Zeugnis für den Kanon der afrikanischen Kirche. Er umfaßt sämtliche neutestamentliche Schriften, nur stehen am Schlusse, wie es damals üblich war, einzelne nichtkanonische, für die Vorlesung bestimmte Schriften. Aus der Zeit um 360 haben wir für dieselbe Kirche den Kanon Mommsen. Für den Kanon der römischen Kirche ist aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts der vom Entdecker benannte Muratorische Kanon von großer Wichtigkeit. Dieser steht einzig in seiner Art da, weil er ausdrücklich ein Verzeichnis des rezipierten Kanons geben will. Zwar ist der lateinische Text, der wahrscheinlich eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, sehr defekt, Anfang und Ende fehlen; aber doch ist sicher daraus zu entnehmen, daß 4 Evangelien, die Apostelgeschichte und 13 Briefe des Paulus anerkannt sind. Der erste Johannesbrief ist aufgeführt, die Apokalypse wenigstens erwähnt. Die Tendenz ist apologetisch, wie sie sich für eine zur Katechese bestimmte Schrift eignet. Wenn noch von den scillitanischen Märtyrern ein Unterschied zwischen den heiligen Schriften und den Briefen des hl. Paulus gemacht wird und auch in Rom bis 200 eine volle Gleichstellung nicht vollzogen ist, so ist dieses Fragment, das aus andern Gründen früher anzusetzen ist, ein Beweis dafür, daß es sich nur um eine verschiedene Schätzung handelte[1]. Die monarchianischen Prologe kennen bereits den Begriff einer geschlossenen, auf inneren Gründen und göttlichem Plane beruhenden Sammlung heiliger Schriften. Der Kanon wird um diese Zeit genau so verwertet wie der des Alten Testaments. Da die Bestreiter des Marcion, Irenäus und Tertullian, denselben Kanon benützen, so kann er nicht durch Marcion veranlaßt sein[2].

Den Kanon der alexandrinischen Kirche hat uns Origenes überliefert und zu der jetzigen Gestalt des kirchlichen Kanons ergänzt. Er stellt zwar in seiner wissenschaftlichen Untersuchung den zweiten Brief des Petrus, den zweiten und dritten Brief des Johannes zu den bestrittenen Schriften und erwähnt die Briefe des Judas und Jakobus nicht, aber in seinen Kommentaren und Homilien gebraucht er dieselben in gleicher Weise

---

[1] Kuhn, Das Muratorische Fragment, 1892. Corssen, Monarchianische Prologe, 1896, 66 f. Miscellanea Cassinense, 1897. Theol. Lit.-Ztg. 1898, 132. Lietzmann, Das muratorische Fragment u. die monarchianischen Prologe, 1902. Chapman sucht mit Berufung auf Zahn (Gesch. des neutest. Kanons I 1 ff) zu zeigen, daß der zwischen 210—220 verfaßte muratorische Kanon von Klemens Alex. verfaßt sei (Rev. Bénéd. 1904, 240 ff 396 ff).

[2] Vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift u. Taufbekenntnis, 1899, 384 408 ff, gegen Harnack. Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Lit. II (1903) 59 ff.

wie die andern[1], wenn er auch bisweilen zu verstehen gibt, daß ihre Kanonizität noch nicht allgemein anerkannt sei. Dies tut er nicht bloß in homiletischer Anwendung und aus Akkommodation an den kirchlichen Gebrauch, sondern weil er den kirchlichen Kanon geben will, den einzelne kritische Bedenken nicht erschüttern konnten. Selbst wenn er dies, wie R. Simon u. a. wollen, nur getan hätte, um kein Ärgernis zu geben, und mitunter gezwungen worden wäre, das zu sagen, was er nicht dachte, aber sagen mußte, so würde dieser Unterschied zwischen „der Kanzel und dem Katheder" gerade für die allgemeine Anerkennung des kirchlichen Kanons sprechen. Dies beweist auch die (bestrittene) Nachricht, daß Klemens in den verloren gegangenen Hypotyposen neben den andern Schriften die katholischen Briefe kommentiert habe[2]. Andere Schriften, welche Origenes mit Klemens noch anführt, stellt er nicht etwa zu den bestrittenen kanonischen Schriften, vielmehr betrachtet er sie als solche, die man nicht zum Beweise des Glaubens, sondern zu wissenschaftlichen Zwecken gebrauchen könne. In dem Festbrief (39) des hl. Athanasius werden sämtliche neutestamentliche Schriften aufgezählt[3]. Der Kanon des Eusebius enthält gleichfalls alle Schriften, nur hat Eusebius, von Origenes beeinflußt, seinen gelehrten Neigungen nachgegeben und die katholischen Briefe außer dem ersten des Petrus und Johannes unter die widersprochenen Schriften gestellt, während er die Apokalypse, welche seit dem 3. Jahrhundert den Griechen unbequem war, zweimal, unter den echten und unechten Schriften, nennt. Die von Eusebius nahe an das Neue Testament gerückten Schriften (Akten des Paulus, Pastor, Apokalypse des Petrus, Brief des Barnabas, Didache) sind heute alle ganz oder teilweise bekannt.

10. Für das Einzelne genügen hier die allgemeinen Gesichtspunkte. Als unbestritten sind die vier großen Paulinen zu betrachten, obwohl die neueste radikale Kritik (Bauer, Lomann, Pierson, Naber, Steck) hierin die Tendenzkritik noch übertrifft. Die apostolischen Väter sind, mit Ausnahme des zweiten Korintherbriefes, bereits Zeugen für dieselben. Wenig bestritten sind auch der erste Thessalonicher-, der Philipper- und Philemonbrief. Was aber die äußere Bezeugung anbelangt, so stehen diesen die übrigen paulinischen Briefe nicht nach[4], obwohl es begreiflich ist, daß die

[1] In Ies. Nav. H. 7, 1. In Gen. H. 13, 2. Kunze, Glaubensregel 158. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes, 1902, 89 f.

[2] Kunze a. a. O. 140 ff. Dausch, Das N. T. bei Klemens Alex., 1894. Kutter, Klemens Alex. und das N. T., 1897.

[3] Zahn, Athanasius u. der Bibelkanon, 1901; Gesch. d. neutest. Kan. II 203 ff.

[4] Zahn ebd. I 828. Harnack, Chronologie I 239; Altchristliche Lit. I 305. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe, 1903.

Pastoralbriefe als Privatbriefe schwerer eine allgemeine Verbreitung fanden. Speziell wird der erste Brief an Timotheus schon von Klemens von Rom und dem Gnostiker Theodot zitiert, vom ersteren auch der Titusbrief. Polykarp kennt nicht nur wie Ignatius die Pastoralbriefe, sondern setzt auch voraus, daß die Philipper sie kennen. Nur beim Hebräerbriefe findet in der abendländischen Kirche ein Unterschied statt. Die Gründe dürften wenigstens zum Teil innere (Bußwesen) sein. Wegen des Stils haben die Griechen gern einen andern unmittelbaren Verfasser (Apollos, Lukas, Barnabas, Klemens von Rom) angenommen.

Von den katholischen Briefen sind drei, der erste Johannes- und Petrusbrief und der Jakobusbrief, schon früh allgemein rezipiert. Nur beim Jakobusbrief haben einige unbedeutende Schwankungen stattgefunden. Von den übrigen erregte der zweite Petrusbrief Bedenken. Zur Zeit des Eusebius und Hieronymus wurde er in weiten Kreisen für unecht gehalten. Didymus nennt ihn geradezu einen gefälschten, der zwar veröffentlicht sei, aber nicht im Kanon stehe, benutzte und kommentierte ihn aber doch. Gerade Hieronymus zeigt, daß es mehr innere Gründe waren, welche die allgemeine Aufnahme verzögerten. Stil und Charakter, meint er, fordern die Annahme, daß Petrus sich bei beiden Briefen verschiedener Dolmetscher bedient habe. „Und in der Tat kennt man bereits in den frühesten Zeiten zwei Interpreten des Petrus, Markus und Glaukias.“ [1] Außerdem litt er unter dem allgemeinen Geschicke der meisten katholischen Briefe, welche in den heidenchristlich-pauliniſchen Kreisen weniger Anklang fanden. Doch trifft man schon früh (Klemens von Rom, Hirte des Hermas) Spuren der Benutzung. Polykarp, der den ersten Petrusbrief ausgiebig verwertete, hat auch ein Zitat aus dem zweiten. Klemens von Alexandrien und Origenes lassen ihn gelten. Von Ephräm wird er als kanonische Schrift zitiert. Wenn er sich trotz der inneren Gründe im Ansehen der Kirche erhielt, so muß er doch eine gute traditionelle Grundlage gehabt haben.

Die Apokalypse hat aus allen Teilen der Kirche eine sehr gute und alte Beglaubigung aufzuweisen. Andreas von Cäsarea ruft in seinem Kommentar über die Apokalypse Papias als Zeugen an. Während Justin sonst keinen neutestamentlichen Autor mit Namen nennt, führt er den Johannes als Verfasser der Apokalypse an. Origenes nimmt sie wie selbstverständlich an. Die Opposition der Griechen, wie dieselbe von den Alogern angefangen, von dem römischen Cajus, der sie dem Kerinth zuschrieb, fortgesetzt und von Dionysius von Alexandrien grundsätzlich ausgeführt wurde,

[1] Döllinger, Christentum u. Kirche, 1860, 95. Zahn a. a. O. I 210 ff. Belser, Einleitung in das N. T., 1901, 703 ff.

trägt zu deutlich den Stempel antichiliastischer Tendenz an sich, als daß dieselbe gegen die äußere Beglaubigung aufkommen könnte. Die bedeutenden, aber vielfach übertriebenen[1] sprachlichen Abweichungen von den übrigen johanneischen Schriften, welche aus dem apokalyptischen und hebraisierenden Charakter zu begreifen sind, konnten freilich von Dionysius gut zu seinem Zwecke verwertet werden, so daß es auch heute noch als „kritische Häresie" gilt, für beide denselben Verfasser anzunehmen. Aber selbst Dionysius hat es nicht gewagt, den kanonischen Charakter des Buches zu bestreiten. Er wollte dasselbe nur einem andern Johannes als Verfasser zuschreiben. Athanasius anerkannte es im Gegensatz zu den Palästinensern und Antiochenern und trug den Sieg davon. Leontius führt auch die Apokalypse in seinem Kanon an und schließt mit der Bemerkung: „Dies sind die in den Kanon aufgenommenen Bücher in der Kirche, die alten und die neuen, von welchen die alten allein die Hebräer annehmen."[2]

11. Da die Apostelgeschichte, deren geschichtliche Glaubwürdigkeit immer mehr bestätigt wird, selbst nach dem Zeugnisse von Renan u. a., durchaus mit dem dritten Evangelium nach Form und Anlage zusammenhängt und in den „Wir-Berichten", nach Blaß auch sonst im Text des Kodex Bezä, deutlich den Augenzeugen zu erkennen gibt[3], so erübrigt uns nur noch, die Evangelien zu betrachten. Am frühesten bezeugt ist das Matthäusevangelium. Es wird von den ältesten Vätern mit Vorliebe und allgemein benutzt. Ausdrücklich genannt wird es erst von Papias von Hierapolis, einem Schüler des Presbyters (Apostels)[4] Johannes. Dieser

---

[1] Harnack, Chronologie I 658: Das Johannesevangelium und die drei Briefe haben denselben Verfasser, nicht vor 80, nicht nach 110. S. 675: Die Apokalypse ist zwischen 93—96 auf Grund einer jüdischen Apokalypse von dem Verfasser der Johannesschriften überarbeitet worden. Es ist derselbe Geist und dieselbe Hand. Belser, Einleitung 387 ff.

[2] Kihn, Theodor von Mopsuestia 64. Zu Cajus als Gegner der Apokalypse vgl. Harnack, Die Gwynnschen Cajus- und Hippolytus-Fragmente (Texte und Untersuchungen VI 3) 121 ff.

[3] Vgl. Felten, Die Apostelgeschichte, 1892, 27 ff. Semeria, Les Actes des Apôtres: Revue biblique 1895, 313 ff. Belser: Theol. Quartalschr. 1895, 684 ff; 1896, 1 ff; 1897, 298 ff; Einleitung 104 ff.

[4] Für die Identität Belser, Zahn, Forschungen VI (1900); Realenzykl. IX³ (1901) 276 279. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des iren. Zeugn. 97 ff. Corssen: Zeitschr. f. neutestam. Wissensch. 1902, 242 ff. Leimbach: Realenzykl. XIV³ (1904) 644 f. Drummond, An Inquiry into the Character and Autorship of the Fourth Gospel, 1903. Stanton, The Gospels as historical documents. V: The early use of the Gospels, 1903. Vgl. Rev. bibl. 1900, 204 ff; 1904, 439 ff. Dagegen Harnack, Chronologie I 675. Schäfer, Einleitung, 1898, 260 ff, u. a.

sagt zwar bloß, Matthäus habe die Herrnsprüche (*λόγια κυριακά*) in hebräischer Sprache zusammengestellt; aber da zu seiner Zeit nachweislich das kanonische Matthäusevangelium allgemein verbreitet war, so kann er unter dem Ausdrucke *λόγια* nichts anderes verstanden haben als dieses bekannte Evangelium. Derselbe Papias ist auch der älteste formelle Zeuge für das Markusevangelium, das er aus den Predigtvorträgen des Petrus über die Reden und Taten des Herrn hervorgehen läßt. Selbst das Johannesevangelium ist dem Papias schon bekannt, von dem Eusebius bezeugt, daß er Zitate aus dem ersten Johannesbriefe verwendet habe[1]. In den eucharistischen Gebeten der „Lehre der Apostel" ist es bereits benutzt. Da Polykarp sicher den Brief kennt, so ist er gleichfalls ein Zeuge für das Evangelium. Auch der hl. Ignatius, dessen Briefe um das Jahr 110 geschrieben wurden, setzt dasselbe voraus. Barnabas zeigt Spuren aller vier Evangelien. Justin kannte das Johannesevangelium und benutzte die synoptischen Evangelien, besonders das erste. Obwohl er auch das Protoevangelium Jakobi hatte[2] und das Petrus- und das Hebräerevangelium benutzt haben soll, so sind doch die Untersuchungen hierüber noch sehr unsicher. Da Pseudo-Petrus alle vier Evangelien benutzte und das Hebräerevangelium vom Matthäusevangelium abhängig ist, so wird die allgemeine Annahme derselben noch weiter hinaufgerückt. Aus der Bemerkung Justins, daß die Erinnerungen, die Evangelien von Aposteln und Apostelschülern geschrieben worden seien, folgt, daß es zu seiner Zeit wenigstens je zwei solcher Evangelien gab. Seine Notiz paßt also ganz zu der kirchlichen Vierzahl. Wenn sowohl Justin als sein Gegner die Zitationsformel „in dem Evangelium" gebrauchen, entsprechend dem gleichen Ausdruck in der Apostellehre, im zweiten Klemensbrief und bei Theophilus, so mußten die Evangelien in ihrer Einheit bereits eine feststehende Größe bilden. Sie ist also nicht von der Kirche erst dem Gnostizismus gegen-

[1] Vgl. Kommentar zu Johannes 7 f. Harnack (a. a. O. I 675) hält den Presbyter Johannes für den Verfasser, hinter dem aber der Apostel Johannes stehe! Loofs (Realenzykl. IV[3] 29) hält das Evangelium für echt. Ignatius hat es gewiß gekannt. Er muß sich öfter im johanneischen Kreise in Kleinasien aufgehalten haben. Kein Buch hat in der Dogmengeschichte so deutliche Spuren zurückgelassen. Vgl. auch Zahn ebd. IX[3] 272 ff. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannes, 1899. Stimmen aus Maria-Laach I (1905) 154 ff.

[2] Zahn, Gesch. d. neutest. Kan. I 438 442 485 499 ff; Grundriß 31 ff. Bousset, Die Evangelienzitate Justins, 1891. Baldus, Das Verhältnis Justins des M. zu unsern synopt. Evangelien, 1895. Belser, Studien zur Apostelgeschichte: Theol. Quartalschr. 1895, 50 ff 229 ff. Blass, Acta apostolorum s. Lucae ad Theophilum liber alter, 1895. Rose, Études sur les Évangiles, 1902, 3 ff.

über festgestellt worden. Sein Schüler Tatian hat bereits eine Harmonie der Evangelien für den kirchlichen Gebrauch verfaßt.

Irenäus, der Schüler des Polykarp, sucht die unbezweifelte Vierzahl aus Kongruenzgründen, aus den vier Himmelsrichtungen, Winden usw. zu erklären. Dem Gnostiker Marcion, welcher das Lukasevangelium verstümmelte und die andern Evangelien verwarf, entgegnet Tertullian: „Ich behaupte, daß bei jenen Kirchen, nicht allein mehr bei den apostolischen, sondern bei allen, welche mit ihnen durch Gemeinschaft des Geheimnisses verbunden sind, dieses Evangelium des Lukas vom Anfange seiner Veröffentlichung vorhanden ist, das wir soviel als möglich verteidigen, während das des Marcion den meisten unbekannt, keiner aber bekannt ist, ohne verdammt zu werden. Dasselbe Ansehen der apostolischen Kirchen steht auch den andern Evangelien zur Seite, welche wir durch sie und nach ihnen besitzen, nämlich das Evangelium des Johannes und Matthäus, wie auch das Evangelium der Markus als das des Petrus bezeichnet wird, dessen Dolmetscher Markus war. Denn auch das von Lukas verfaßte Evangelium pflegt man dem Paulus zuzuschreiben. Es erhält das Ansehen der Meister, was die Schüler veröffentlichten." Origenes beruft sich auf die Überlieferung der vier Evangelien, welche allein in der gesamten Kirche Gottes ohne Widerspruch zugelassen werden[1]. Die Kirche hat vier Evangelien, die Häresie viele, von denen eines den Titel führt: nach den Ägyptern. Wir können aber für das letzte der Evangelien selbst die ältesten Häretiker als Zeugen anrufen. Denn die Gnostiker haben seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts (auch das neuentdeckte Evangelium der zwölf Apostel) das Johannesevangelium und die Apokalypse vorzüglich berücksichtigt und zur Ausbildung ihrer emanatistisch-dualistischen Systeme benutzt, also trotz ihrer Sonderevangelien die kirchliche Tradition über den Kanon nicht bestritten. Die Aloger haben allerdings nicht zu den gnostischen Sekten gehört, haben aber als Gegner der Montanisten das Evangelium verworfen.

Gegenüber der Kritik, welche die historische Schule an den traditionellen Zeugnissen über das vierte Evangelium ausübt, weil dieselben auf unsichern oder legendenhaften Voraussetzungen beruhen sollen (Loisy), dürfte es am Platze sein, das Schlußurteil Drummonds anzuführen: „Dies ist kein Problem, welches eine große Kritik verlangt, um gelöst zu werden. ... Wenn wir nur aufhören wollen, Irenäus, Tertullian, Klemens und ihre

[1] Iren., Adv. haer. 3, 11, 8. Tert., Adv. Marc. 4, 5, vgl. 3. Orig. ap. Eus., H. E. 6, 25; Hom. 1 in Luc. Rev. bibl. 1898, 491 ff. Civiltà catt. 1904 Genn., 73 ff. Zahn, Grundriß 41. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des 4. kanon. Evangeliums, 1904.

Zeitgenossen als abstrakte Typen der Gläubigkeit zu betrachten, und uns erinnern wollen, daß sie nach allem uns sehr ähnliche Menschen waren, die in den von Gallien bis Syrien, von Ägypten bis Afrika verbreiteten Gemeinden lebten, so werden wir, denke ich, fühlen, daß die zweifellose und prüfungslose Annahme des Johannesevangeliums in diesem weiten Gebiet eine sehr bezeichnende Tatsache ist und ein festes Argument zu Gunsten der Echtheit des Werkes gibt. Denn wenn das Evangelium echt ist, so erklärt sich die Tatsache; aber im andern Fall ist die Tatsache ein Rätsel, für welches man bis jetzt meines Wissens keine genügende Antwort gegeben hat" (80).

12. Danach waren gegen das Ende des 1. Jahrhunderts die vier Evangelien und die 13 Briefe des Paulus im gottesdienstlichen Gebrauch und der Kanon am Ende des 2. Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen. Den Hauptbestand bildeten die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Apokalypse, die 13 paulinischen Briefe, der erste Petrus- und Johannesbrief. Nicht so allgemein waren die weiteren Briefe rezipiert, doch lassen sich, etwa vom dritten Johannesbriefe abgesehen, hinlängliche Zeugnisse dafür vorbringen. „Die Kirchenlehrer, welche Anlaß hatten, die Frage über die Entstehung zu berühren, sprechen ohne Schwanken und ohne Ausnahme die Überzeugung aus, daß das Neue Testament seit unvordenklichen Zeiten den Dienst leiste, welchen es zu ihrer Zeit leistete." Dies ist sicher nicht gering zu achten[1]. Die allgemeine Übereinstimmung der Kirche um 200 wäre ohne sichere, weit zurückgehende Überlieferung nicht möglich. Ein „plötzliches" Auftauchen des Kanons bei Melito, Irenäus, Tertullian und im Muratorischen Fragment setzt eine längere Geschichte voraus. Die meiste Literatur aus dem 2. Jahrhundert ging verloren.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß verschiedene Väter über einzelne vorgeblich apostolische Schriften und manche Apokryphen noch zu keinem entscheidenden Urteil gelangt waren. Einen Unterschied machten sie doch. Wenn z. B. Klemens sich noch das Ägypter- und Hebräerevangelium gefallen läßt, aber sie nicht auf gleiche Linie mit den vier andern stellt, so zeigt er doch nicht, daß er die ältere Praxis seiner Kirche beschränke, wenn diese Praxis nicht festgestellt ist[2]. Es wird jetzt von den Kritikern ziemlich allgemein zugegeben, daß das Petrusevangelium um die Mitte des 2. Jahr-

[1] Zahn, Geschichte I 435. Dagegen Harnack, Das N. T. um das Jahr 200, 1889. Zahn replizierte: Einige Bemerkungen zu Ad. Harnacks Prüfung, 1889; Grundriß 38 ff. Sanday, Inspiration, eight lectures on the early history and origin of the doctrin of biblical inspiration, 1893. Boese, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien. Ein Beitrag zur Apologetik, 1895. Belser, Einleitung 728 ff 760 ff. [2] Kunze, Glaubensregel 144. Esser: Katholik I (1898) 143 ff.

hunderts aus unsern vier kanonischen Evangelien, wenn auch ziemlich willkürlich, gebildet worden sei[1]. Auch diese Verhandlungen haben wieder bestätigt, was Loofs über die Wertung der kanonischen Schriften in der modernen Form bemerkt. „Geringachtung einer historischen Quelle wird nirgends leichter verziehen, nirgends für selbstverständlicher gehalten als gegenüber den kanonischen Schriften."

13. Die Zeit der Abfassung der einzelnen Schriften ist im allgemeinen durch die Dauer der Wirksamkeit der Apostel begrenzt. Die paulinische Schriftstellerei beginnt mit dem Aufenthalt zu Athen auf der zweiten Reise und endigt mit der zweiten Gefangenschaft. Die katholischen Briefe fallen in die sechziger Jahre. Hinsichtlich der Abfassungszeit der Evangelien lauten alle Nachrichten des Altertums, auch die des Eusebius, ziemlich allgemein; doch stimmen sie darin überein, daß die synoptischen Evangelien vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden seien. Katholischerseits wird die Nachricht des Eusebius gewöhnlich so ausgelegt, daß für das erste Evangelium das Jahr 42, für das zweite 43—44, für das dritte 63 bestimmt wird. Dabei wird die griechische Übersetzung oder Bearbeitung unter Benutzung des Markusevangeliums von der Abfassung des hebräischen Matthäusevangeliums unterschieden. Für das Lukasevangelium wird noch der Schluß der Apostelgeschichte mit der Nachricht über die zweijährige Dauer der Gefangenschaft des Paulus verwertet. Eusebius gibt aber kein genaues Datum, seine Angabe vom ersten Aufenthalte des Petrus in Rom im Jahre 42 ist historisch selbst unsicher und muß nicht mit der Nachricht des Papias und Klemens von Alexandrien über die Entstehung des Markusevangeliums vermengt werden. Diesen unbestimmten Angaben steht das sichere Zeugnis des älteren Irenäus gegenüber, dessen griechischen Text uns Eusebius selbst aufbewahrt hat. Danach wurde das Matthäusevangelium herausgegeben, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten und die Kirche gründeten, also nicht vor dem Jahre 61, das Markusevangelium nach dem Tode beider, nicht vor 65, das Lukasevangelium unmittelbar nachher. Die verschiedenen Textesкorrekturen, welche zu einer der obigen entsprechenden Deutung führen sollten, beweisen schon durch ihre Gewalttätigkeit die Unsicherheit des Versuches. Das Motiv der

[1] Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments, 1893. Zahn, Petrusevangelium, 1893. Schürer: Theol. Lit.-Ztg. 1893 Nr 2, 35. Harnack ebd. 1894 Nr 1, 10 ff („nicht ohne Kenntnis der vier Evangelien"). Funk: Theol. Quartalschr. 1894, 324 f. Ehrhard, Altchristliche Literatur, 1900, 116 ff. Revillout, L'évangile des XII apôtres, récemment découvert: Rev. bibl. 1904, 2 3. Stanton, The Gospel of Peter and the Recognition in the Church of the canonical Gospels: The Journal of Theol. Stud. 1900, 1 ff.

Rückdatierung für die Evangelien der Apostelschüler ist in der späteren Zeit doch zu durchsichtig[1]. Außerdem geht aus dem Zusammenhange hervor, daß Irenäus auf die späte Abfassungszeit der Evangelien ein Gewicht legte, weil die Gegner behauptet hatten, daß die Apostel, wie in den Evangelien zu erkennen sei, ihr Werk der evangelischen Predigt noch vor Erlangung tieferer Erkenntnis unternommen hätten. Der Schluß der Apostelgeschichte scheint allerdings für das Jahr 63, nach alter, neuestens von Harnack wieder verteidigter Chronologie, für 59 oder 60 zu sprechen, allein es lassen sich auch andere als chronologische Gründe für den plötzlichen Abbruch der Erzählung vermuten.

Vergebens wird man für andere Schriften des Altertums eine gleich gute Beglaubigung suchen. Schon Augustinus hat auf die Angriffe des Manichäers Faustus erwidert: „Woher wissen die Leute, daß die Bücher des Plato, Aristoteles, Cicero, Varro und anderer Autoren diesen zugehören, wenn nicht durch das fortlaufende Zeugnis der in der Zeit Nachfolgenden? Viele haben vieles über die kirchliche Literatur geschrieben, nicht zwar mit kanonischem Ansehen, sondern mit dem Bestreben, etwas zu nutzen oder zu lernen. Woher wissen wir, von wem das Einzelne kommt, als weil in den Zeiten, in welchen ein jeder schrieb, er es denen, welchen er es einhändigen konnte, übergab und veröffentlichte? So wurde die Kenntnis von einem zum andern fortgepflanzt, weiter befestigt bei den Folgenden und gelangte bis in unsere Zeiten.“[2] Durch diese Kontinuität ist gewiß der sichere Zusammenhang mit dem Verfasser hergestellt, denn von einem Bekannten des Verfassers, „also gleichsam von einem Augenzeugen des Aktes der Abfassung und einem Ohrenzeugen der Versicherung des Autors, es geschrieben zu haben“ (Strauß), ein Zeugnis zu verlangen, übersteigt die Anforderungen einer berechtigten Kritik weit. Müßte man nicht für dieses Zeugnis wieder die gleiche Gewähr verlangen und so fort? Aus demselben Grunde findet Augustinus die Behauptung der Manichäer, daß die heiligen Schriften gefälscht worden seien, lächerlich, da sie dieselbe durch keines der in frischer Erinnerung stehenden Exemplare beweisen können.

[1] Eus., H. E. 2, 14 ff. Iren., Adv. haer. 3, 1, 1. Swete, The Gospel according to S. Mark, 1902. Rev. bibl. 1904, 29. Vgl. Kommentar zu Matthäus 46 ff. Trenkle, Schäfer u. a. Belser, Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien u. der Apostelgeschichte: Theol. Quartalschr. 1893, 355 ff. In der Einleitung ist Belser zu der alten Datierung zurückgekehrt. Harnack nimmt für Markus 60—85, Matthäus 70—75, Lukas 78—93, Johannes bis 110 an. Soltau für Johannes die Zeit Hadrians.

[2] C. Faust. 33, 6; De mor. eccl. 1, 29, 60; Conf. 6, 5 ff; De util. cred. 1, 3, 7. Thomass., Proleg. 23, 6; De Proleg. theol. 6, 5 ff. Boese, Glaubwürdigkeit 105 ff.

14. Genügt aber für die Heilige Schrift die gleiche Gewähr wie für eine profane? Kann sich der Glaube bei einer solchen Beweisführung beruhigen? Es handelt sich hier noch nicht um das übernatürliche Moment, welches in letzter Instanz in der vom Heiligen Geiste geleiteten Kirche zu suchen ist, was bereits die großen Apologeten Irenäus, Tertullian, Origenes nachdrücklich betont haben, sondern um den menschlichen Glauben, die natürliche, geschichtliche Glaubwürdigkeit. Für diese haben aber die heiligen Bücher nicht bloß eine überwältigende Anzahl geschichtlicher Zeugnisse zur Seite, sondern es wurden auch alle Vorsichtsmaßregeln gegen eine Fälschung getroffen. Wir brauchen dabei nicht auf die alte jüdische Schule zurückzugehen, denn die Autorität des Alten Testaments ruht für den Christen auf der des Neuen Testaments. Die Bücher des Neuen Testaments sind aber an hervorragende Gemeinden und Gläubige geschrieben, in den Einzelkirchen bewahrt und vorgelesen, unter ihrer Obhut vervielfältigt und andern beglaubigt mitgeteilt worden. Diese waren allein im stande, eine Gewähr zu übernehmen, boten aber auch eine unzweifelhafte Bürgschaft dar. Von Anfang an wurde mit der größten Sorgfalt über diese kostbaren Schätze des Heiligen Geistes gewacht. Schon in den apostolischen Briefen werden mehrfache Vorsichtsmaßregeln verzeichnet, denen nach den uns erhaltenen Nachrichten über die zur römischen Kaiserzeit übliche strenge Briefform wohl noch andere, von den Abschreibern nicht erwähnte zur Seite gingen.

So wurden z. B. die Schriften, weil sie diktiert wurden, mit der eigenhändigen Unterschrift des Briefschreibers versehen (1 Kor 16, 21. Kol 4, 18), wurde auf die Beschaffenheit derselben aufmerksam gemacht (2 Thess 3, 17) und der Charakter der Schriftzüge hervorgehoben (Gal 6, 11). Schreiber oder Empfänger wurden ausdrücklich genannt (Röm 16, 22. 1 Petr 5, 12. Röm 16, 17. Eph 6, 22. Phil 2, 25). Paulus schickte seine Briefe durch eigene Abgesandte an die betreffenden Gemeinden oder Personen, wie von den Aposteln in Jerusalem der Beschluß des Konzils durch eine gewählte Deputation nach Antiochien übermittelt wurde. Der erste Johannesbrief kann als eine Empfehlung des Evangeliums bei den bekannten Adressaten des Briefschreibers gelten. Der Apostel ordnete an, daß sein Brief allen Gläubigen vorgelesen (1 Thess 5, 27), einer andern Gemeinde mitgeteilt werde (Kol 4, 16), oder bestimmte schon durch die Aufschrift den Brief für einen größeren Kreis (1 Kor 1, 1 2. 2 Kor 1, 1 ff. Phil 1, 1). Die Apokalypse enthält am Schlusse (22, 18 19. Vgl. Dt 4, 2) eine schwere Verwünschung gegen diejenigen, welche etwas hinzu- oder hinwegtun würden[1]. Der hl. Petrus verteidigt bereits die Briefe des hl. Paulus (2 Petr 3, 15 ff).

[1] Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 112 ff.

Ja die Annahme ist nicht ohne Grund, daß dieser Brief zur besseren Empfehlung des Judasbriefes dienen sollte. Aus dieser allgemeinen Sorge für die heiligen Schriften dürfen wir gewiß auch einen Schluß auf die Sorgfalt ziehen, mit welcher man die historischen Schriften bewahrte, welche der Natur der Sache nach keine solche Angaben enthalten können.

Ebensowenig bedarf es mehr eines Beweises, daß man bei Übersendung von Abschriften an andere Gemeinden dieselben Vorsichtsmaßregeln traf, um auch für diese eine gleiche Garantie zu bieten. Solche Gewährschaften mochten wohl vorzüglich in besondern Begleitschreiben für die ausgewählten Boten bestehen. Derartige Schreiben gab man ohnehin den Gemeindemitgliedern auf die Reise zur Empfehlung mit (Röm 16, 1. 2 Kor 3, 1. 1 Kor 9, 2). Diese Einrichtung der litterae commendaticiae beweist, wie vorsichtig man gegen Fremde war. Daraus kann man schließen, daß man gegen Schriften, welche zur Vorlesung beim Gottesdienste bestimmt waren, nicht weniger behutsam verfuhr. Bezeichnet doch Irenäus die Abfassung der Evangelien als eine „Überlieferung", weil sie zum Gebrauche der Gemeinden geschrieben wurden. Außerdem beweist der Brief des Apostelschülers Polykarp († 155), daß man selbst zu Schriften untergeordneten Ranges ein Begleitschreiben für notwendig hielt, denn der Brief desselben diente als ein solches bei der Übersendung einer Sammlung von Briefen des hl. Ignatius nach Philippi. Indem Polykarp wie der Apostel den Überbringer des Briefes namhaft macht, bestätigt er den allgemeinen Gebrauch dieser Maßregel. Die Erinnerung an den vom Apostel den Philippern geschickten Brief (3) zeigt zugleich, daß die apostolischen Briefe von den Adressaten sorgfältig aufbewahrt worden sind.

Auch der fortwährende eifrige Verkehr der Christengemeinden untereinander, welchen selbst der Spötter Lucian bezeugt, bot ein Mittel dar, hinsichtlich des Besitzes und Inhaltes der heiligen Schriften eine Kontrolle auszuüben. Dieses Mittel mußte namentlich vom Beginne des 2. Jahrhunderts an, in welchem nach Quadratus und Papias selbst noch einige Zeitgenossen Jesu lebten[1], im höchsten Grade wirksam sein. Durch die neuesten Forschungen (Harnack, Ramsay) ist es klar nachgewiesen, daß seit dieser Zeit die Gemeinden in innigem und häufigem Verkehr miteinander standen. „Wir stehen in Verbindung mit den apostolischen Kirchen, daß keine Verschiedenheit der Lehre vorhanden ist, dies ist das Zeugnis der Wahrheit", bemerkt Tertullian. „Durchlaufe die apostolischen Kirchen, bei

[1] Quadratus bei Eus., H. E. 4, 3 (4). Papias s. C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: „Texte und Untersuchungen" von Gebhardt u. Harnack V 167 ff. Boese, Glaubwürdigkeit 95 113.

welchen die Katheder der Apostel noch an ihrem Platze vorstehen, bei welchen die authentischen Schriften derselben selbst vorgelesen werden ... wenn du Italien nahe bist, so hast du Rom, von wo auch uns das Ansehen kommt... Das Gesetz und die Propheten mischt sie (die Kirche) mit den evangelischen und apostolischen Schriften und gibt daraus den Glauben zu trinken."[1] Die Tatsache, daß Christen zur Zeit der Verfolgung lieber ihr Leben als ihre Bücher auslieferten, beweist die Verehrung, welche sie gegen dieselben hatten. Wer dagegen handelte, war ein Verräter (Traditor). Irenäus beschwört den Abschreiber einer seiner Schriften feierlich, seine Abschrift genau mit der Vorlage zu vergleichen und diese Beschwörung gleichfalls beizufügen[2].

15. Daher war es nicht möglich, daß eine *unechte, unterschobene* Schrift in weiteren Kreisen kanonisches Ansehen erlangte. Es ist nur ein Fall bekannt, daß ein neutestamentliches Apokryphum, das Evangelium des Petrus, von Rechtgläubigen als echt angenommen wurde. Dies geschah aber nicht am Sitze eines Bischofes, sondern in der abgelegenen Pfarrei Rhossos an der syrischen Küste, und hörte auf, sobald der Bischof, der es anfänglich, wahrscheinlich für private Lektüre, erlaubt hatte, genauere Kenntnis seines Inhalts erhielt. Bezeichnend ist die Begründung des Verbotes durch den Bischof Serapion: „Denn wir, Brüder, nehmen den Petrus und die übrigen Apostel wie Christus an; das, was fälschlicherweise ihren Namen trägt, weisen wir als Wohlunterrichtete zurück, da wir wissen, daß solches uns nicht überliefert worden ist."[3] *Überliefert* oder *Nichtüberliefert* war die Devise der Väter, der Kirchen, der Kirche jener Zeit. Du sollst die Grenzen der Väter nicht überschreiten, lautete die Losung. Das kirchliche Herkommen, das Urteil der Alten entschied bei einer Schrift mit apostolischem Titel, deren Inhalt mit dem überlieferten Glauben übereinstimmte. Zitate aus apokryphen Evangelien wurden mit dem Bemerken zurückgewiesen, daß sie sich in den „vier uns überlieferten Evangelien" nicht finden[4]. Wenn Serapion und Klemens in zweiter Linie auch auf den *Inhalt* eingehen und schon in dem verdächtigen Inhalt einen Grund der Unechtheit erkennen, so beweist dies nichts gegen das Traditionsprinzip. Die von Serapion über das Petrusevangelium getroffene Entscheidung wäre nur dann das schroffste Beispiel der Unterwerfung einer angeblich apostolischen Schrift unter das Prinzip der Katholizität des Inhalts in der ganzen

[1] De praescr. 21 36; De mon. 11. Iren., Adv. haer. 1, 27, 2; 3, 1, 1; 11, 9; 4, 34, 1. Aug., Ep. 93, 10, 38.

[2] Eus., H. E. 5, 32, 2. [3] Ebd. 6, 12, 3 (ed. L.).

[4] Clem. Alex., Strom. 3, 13, P. 553. Kutter, Klemens 56 91 105 108. Kunze, Glaubensregel 139 206 ff.

altkirchlichen Literatur[1], wenn das entscheidende Traditionsprinzip gar nicht genannt wäre. Nun ist es aber von Eusebius an die Spitze gestellt. Negativ entscheidet der Inhalt, positiv das Traditionsprinzip. Daher ist Serapion vielmehr als Vertreter des Prinzips der Apostolizität zu betrachten[2].

War es also schwierig, ein Apokryphum in eine einzelne, des Bischofs entbehrende Gemeinde einzuschmuggeln, so war es unmöglich, dasselbe zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Kirchliche Schriften wurden wohl zur Vorlesung zugelassen, aber nicht den kanonischen gleich geachtet. Ein Presbyter in Kleinasien, welcher in guter Absicht die Akten des Paulus und der Thekla unter dem Namen des Paulus herausgab, wurde seines Amtes entsetzt[3], freilich ohne daß dadurch einer weiten Verbreitung der Fälschung ganz gesteuert worden wäre. Der 60. (59.) apostolische Kanon, der seinem Inhalte nach dem 2. Jahrhundert angehört, spricht die Absetzung über den aus, welcher apokryphe Bücher in der Kirche verbreitet. Der Pastor Hermä wurde im 2. und 3. Jahrhundert fast wie eine heilige Schrift betrachtet, in der armenischen und edessinischen Kirche gelangte der aus den Akten Pauli entlehnte dritte Korintherbrief beinahe zu kanonischem Ansehen, in Alexandrien waren der Barnabas- und Klemensbrief hoch geschätzt[4]. Allgemeinere Anerkennung genoß aber doch nur der Pastor Hermä. Dies dürfte nicht einmal mit seinem prophetischen Charakter zusammenhängen; denn dafür, daß er als Apokalypse autoritatives Ansehen erlangte, fehlt der Beweis. Wahrscheinlich galt Hermas als Apostelschüler (Röm 16, 14).

---

[1] Overbeck, Zur Geschichte des Kanons, 1880, 82.

[2] Harnack, Über das Muratorische Fragment: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1879, 368 ff; Das N. T. um das Jahr 200, 47 ff. Zahn (Gesch. d. neutest. Kanons I 177 ff) liest mit dem Lateiner καὶ μή statt μήν und folgert daraus, daß es sich beim Petrusevangelium nicht um eine Vorlesung beim Gottesdienste handelte. Kunze (a. a. O. 206 ff) bestreitet auch den von Harnack behaupteten negativen Maßstab der Glaubensregel für die vornicänische Zeit. Er begreift die Heilige Schrift in die Glaubensregel ein und bezieht das „Überliefert" auf die Übergabe der Schriften an die Katechumenen! Katechesen Cyrills, Peregrinatio Silviä. Vgl. dagegen Zahn, Grundriß 12: In der Zeit vor 350 überall die Antwort: Diese und nur diese Schriften seien der Kirche übergeben worden. Rev. bibl. 1903, 226 ff.

[3] Tert., De bapt. 17. Schmidt, Die Paulusakten, eine wiedergefundene altchristliche Schrift des 2. Jahrh. in koptischer Sprache: Neue Heidelberger Jahrb. 1897, 117 ff. Harnack, Chronologie I 493 ff. Theol. Lit.-Ztg. 1897 Nr 24. Durch die Akten kamen auch die falschen lateinischen Korintherbriefe in die Bibelhandschriften des Abendlandes. Vgl. Cypr., Caena. Schmidt, Acta Pauli, 1904.

[4] Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 326 ff. Realenzykl. IX 779 ff. Über die Petrusapokryphen s. auch Dobschütz, Das Kerygma Petri, 1893, 335 347 360. Zu der Doctrina apost. s. Zahn a. a. O. I 360 f. Funk, Doctrina duodecim Apostolorum, 1887, xxv; Patres apostolici I² (1901) vi ff.

Nach besserer Erkenntnis hörte aber dieser Gebrauch allgemein auf. Athanasius gibt als Grund seiner genauen Ordnung die häufig vorkommende Vermischung apokrypher Schriften mit kanonischen an. Noch Augustinus sagt von den Apokryphen, sie werden nicht angenommen, weil sie durch keinerlei Licht der Bezeugung bestätigt, von irgend einem Unbekannten, auf irgend welche Anmaßung hin verfaßt worden seien.

Neuestens hat man noch einen „monumentalen Beweis" gegen die Gleichstellung der Apokryphen geliefert[1]. Man hat in den Denkmälern der ersten drei oder vier Jahrhunderte keinen Zug, der aus einer apokryphen Schrift genommen wäre, entdeckt. Eine einzige Ausnahme findet sich in einem Gemälde aus der Katakombe des hl. Januarius zu Neapel. In diesem wird die Kirche unter dem Bilde eines Turmes dargestellt (Pastor). Erst im 5. Jahrhundert begann die Verwendung der Apokryphen.

16. Umgekehrt wurden auch einzelne kanonische Schriften beanstandet, solange man keine hinreichende Gewähr für ihre apostolische Abfassung hatte. Lieber wollte man sich der Gefahr aussetzen, einer verdienten Schrift die Anerkennung zu verweigern, als durch voreilige Aufnahme einer nicht voll beglaubigten Schrift den Kanon zu fälschen. Daraus erklärt sich das Verhalten gegen einzelne katholische Briefe, gegen die Apokalypse im Morgenland und gegen den Hebräerbrief im Abendland. In beiden letzteren Fällen wirkten innere Gründe mit, waren aber nicht ausschlaggebend. Daß der Zweifel an der apostolischen Abfassung nicht ein Zweifel an der Inspiration gewesen sei, ist geschichtlich nicht zu erweisen. Man nahm nie auf die bloße Übereinstimmung des Glaubens mit dem Glaubensbewußtsein hin ein Buch als kanonisch an, das nicht durch eine Überlieferung oder kirchlichen Gebrauch als ein solches bezeugt worden wäre. Nur das Fehlen einer allgemeinen Überlieferung für die apostolische Abfassung suchte man in einzelnen Fällen durch innere Gründe zu ergänzen.

Man mag daher „den ausgezeichnetsten unter den älteren Kirchenlehrern" nicht bloß die Kunst der historischen Kritik, sondern sogar den Begriff derselben so gut wie ganz absprechen, es folgt daraus doch mit nichten, daß „die Anerkennung oder Vererbung einer kirchlichen Schrift, soweit uns irgend ein Urteil darüber möglich ist, nie durch historische, sondern immer nur durch dogmatische Gründe, durch theologische, religiöse und kirchliche Interessen bestimmt war"[2]. Das gerade Gegenteil ist wahr.

[1] Röm. Quartalschr. I 173 ff. De Rossi, Bullettino 1865, 31. Stimmen aus Maria-Laach II (1895) 63 f. Grisar, Rom, 1901, 712 ff.

[2] Zeller, Apostelgeschichte, 1854, 72. Carpenter, The Bible in the nineteenth century, 1903. Theology Studies 1904, 284 ff.

Die Verteidigung der Heiligen Schrift geschah durch Berufung auf die Überlieferung in den apostolischen Kirchen mit den Mitteln der Geschichte und Kritik. „Dort ist die Verfälschung der Schriften zu erkennen, wo die Verschiedenheit der Lehre gefunden wird. Die, welche die Absicht hatten, anders zu lehren, zwang die Notwendigkeit, anders die Instrumente der Lehre zu ordnen. Denn sonst hätten sie nicht anders lehren können, wenn sie nicht anderes hätten, womit sie lehren. Wie schon die Verfälschung der Lehre nicht ohne Verfälschung der Instrumente derselben hätte gelingen können, so wäre auch uns die Reinheit der Lehre nicht zugekommen ohne die Unversehrtheit dessen, wodurch die Lehre behandelt wird." [1] Hätten die Väter nur den dogmatischen oder erbaulichen Charakter berücksichtigt, so hätte der Kanon einen viel größeren Umfang erhalten. In der Kritik des neutestamentlichen Kanons sind die Väter den alexandrinischen Philologen ebenbürtig. Sowohl die Fragen über die Herkunft und den öffentlichen Gebrauch als nach der Echtheit und Unechtheit werden erwogen [2]. Dagegen ist die antidogmatische Bibelkritik trotz aller Widersprüche seit Spinoza durch die Furcht vor dem Übernatürlichen dogmatisch gebunden.

17. Stets galt es als selbstverständlich, daß nur apostolische Schriften als kanonische Schriften gelten können. Die Kirche ist erbaut auf dem Fundamente der Apostel und Propheten (Eph 2, 19 ff). Die Apostel sind vom Herrn unterrichtet und gesandt. Wer sie hört, der hört den Herrn. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21), sprach der Auferstandene in einer weihevollen Stunde. „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet hin und lehret alle Völker" (Mt 28, 18 ff). Den Aposteln hat Jesus die Kraft von oben verheißen, damit sie seine Zeugen seien in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde (Apg 1, 8). Ihnen hat der Herr den Heiligen Geist gesandt, der sie in alle Wahrheit einführte. Der hl. Paulus beruft sich für sein Evangelium auf eine unmittelbare göttliche Offenbarung. Daher wurde streng der Grundsatz festgehalten, daß nur dasjenige, was von den Aposteln stammt, als christliche Lehre und Sitte zu betrachten sei. „Wenn feststeht, daß dies wahrer ist, was früher ist, das früher, was von Anfang an ist, das von Anfang an, was von den Aposteln ist, so wird in gleicher Weise feststehen, daß das von den Aposteln überliefert ist, was bei den Kirchen der Apostel als heilig gilt." [3]

[1] Tert., De praescr. 37. Aug., De dono pers. 11, 27; Retract. 1, 9. Möhler, Einheit 81 ff. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 448 ff 714 ff.

[2] Heinrici: Realenzykl. XI³ (1902) 104 ff.

[3] Tert., Adv. Marc. 4, 5. Iren., Adv. haer. 3, 3, 1 4. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1858, 3 ff 185 ff. Kunze, Glaubensregel 113 ff 201.

Wohl genossen in der alten Kirche die Propheten ein großes Ansehen. Die „Lehre der Apostel" ermahnt, sie als Propheten aufzunehmen. Melito von Sardes stand noch zu Anfang des 3. Jahrhunderts im Rufe eines Propheten. Aber der prophetische Geist sollte nichts Neues bringen, sondern über die Lehre Jesu und der Apostel belehren[1]. Als die Montanisten andere Ansprüche machten, wurden sie, wenn auch nach einigem Zögern, aus der Kirche ausgeschlossen. Sie haben wesentlich dazu beigetragen, daß die Kirche die Zeit der Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels abschloß und die Offenbarungsurkunden auf die apostolischen Schriften beschränkte. Apokalypse 22, 18 galt als unverrückbarer Grenzstein. Man beruhigte sich daher auch später nicht mit dem Nachweis, daß eine Schrift zur Zeit geschrieben worden sei, als das Charisma der Inspiration noch lebendig war. Will man doch in der Valentinschen Schule dieselbe innere Entwicklung beobachten, wie in der großen Kirche, daß nämlich die Produktion heiliger, evangelisch-apostolischer Schriften, die Prophetie und Geheimgnosis mehr und mehr zurücktraten und der festgehaltene Kanon die wichtigste Basis der Religionslehre wurde[2].

Die apostolische, durch die apostolische Sukzession gewährleistete Lehre galt den Kirchenvätern als der Inbegriff der Wahrheit. „Der Herr erteilte den Aposteln die Vollmacht der Evangeliumsverkündigung, und durch sie haben wir die Wahrheit, die Lehre des Sohnes Gottes kennen gelernt, zu denen der Herr gesagt hat (Lk 10, 16): ‚Wer euch höret, höret mich; wer euch verachtet, verachtet mich und den, der mich gesandt hat.' Durch niemand anders als durch sie ist das Evangelium zu uns gekommen, welches sie damals (als sie vom Herrn den Auftrag dazu erhielten) verkündigten und nach Gottes Willen uns in Schriften überlieferten, dieses Evangelium, welches das Fundament und die Säule unseres Glaubens ist."[3] „Was die Apostel überlieferten, wird in den von ihnen gestifteten Gemeinden getreulich bewahrt und in der gleichen lebendigen Weise, wie ursprünglich von den Aposteln, an allen Orten übereinstimmend weiter verbreitet und im Einklange mit ihren Schriften gelehrt." Gewiß hat die Autorität des Herrn dem Neuen Testament neben dem Gesetz und den Propheten (Hegesipp) die Stellung einer Heiligen Schrift verschafft. Die „Logien" Jesu in den Evangelien waren Reden Gottes (Jülicher, Batiffol), aber die Apostel haben dieselben überliefert und verbürgt.

---

[1] Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons II 4 ff. Realenzykl. IX³ 773. Vgl. Iust., Dial. 82. Iren., Adv. haer. 2, 22, 4. Orig., C. Cels. 1, 46. Hier., De vir. ill. 24.

[2] Harnack, Dogmengeschichte I 188.

[3] Iren. a. a. O. 3, 1; 1, 10, 1.

Die apostolischen Schriften und sie allein waren der apostolischen Predigt und Überlieferung ebenbürtig, die Apostolizität galt als Prüfstein der Heiligen Schrift. „Wir stellen vor allem fest, daß das evangelische Beweismittel die Apostel zu Verfassern hat, welchen dieses Geschäft, das Evangelium zu verkünden, vom Herrn selbst aufgetragen worden ist; wenn auch apostolische Männer, so doch nicht allein, sondern mit den Aposteln und nach den Aposteln, weil die Predigt der Schüler verdächtig werden könnte wegen der Ehrsucht, wenn ihr nicht das Ansehen der Lehrer zur Seite stände", führt Tertullian gegen Marcion (4, 2) aus. Kein Bischof, so nahe er auch der apostolischen Zeit stehen mochte, nahm für sein Wort die gleiche Geltung in Anspruch. „Weder ich noch ein anderer", sagt der hl. Polykarp (3), „kann der Weisheit des seligen und berühmten Paulus nachfolgen, welcher, als er bei euch war, genau und sicher das Wort der Wahrheit lehrte, welcher aber auch abwesend euch Briefe schrieb; wenn ihr euch in diese vertiefet, so könnet ihr euch für den euch überlieferten Glauben erbauen." „Nach den apostolischen Büchern darf man keinen Schriften so glauben wie jenen", ermahnt Origenes[1]. „Es ist", bemerkt der hl. Augustinus[2], „von den Schriften der Späteren die Hoheit des kanonischen Ansehens des Alten und Neuen Testaments zu unterscheiden, welches durch die Zeiten der Apostel bestätigt worden ist. . . In den Werken Späterer ist das Ansehen weit geringer, wenn auch in manchen derselben die gleiche Wahrheit gefunden wird." Auch für seine eigenen Schriften macht Augustinus diesen Unterschied geltend. Der hl. Thomas sagt gleichfalls: „Es beruht nämlich unser Glaube auf der Offenbarung, welche den Aposteln und Propheten zu teil geworden ist, welche die kanonischen Schriften geschrieben haben, aber nicht auf einer Offenbarung, welche vielen andern Lehrern zu teil geworden ist."[3]

Scheinen die Väter an vereinzelten Stellen zwischen apostolisch und kanonisch zu unterscheiden, so kann dies nicht gegen ihr allgemeines Prinzip beweisen. Ist es „katholisches Schriftprinzip", die Autorität der Schrift von der Kirche abhängig zu machen, so ist nicht erst Augustinus der Begründer desselben, sondern es galt von Anfang an, weil nur die in der Kirche allgemein gebrauchten Schriften als apostolische anerkannt wurden.

[1] In Matth. Ser. 47. Zöllig, Inspirationslehre des Origenes 84.

[2] C. Faust. 11, 2 5; 28, 2 4; C. Crescon. Don. 2, 31, 39; C. duas ep. Pet. 4, 8, 20; Ep. 148. Kunze, Glaubensregel 294 ff 302 ff. Dagegen Zahn, Grundriß 12: Die regelmäßige gottesdienstliche Lesung war das wesentliche Merkmal. Er bestreitet aber der Kirche jede geschichtliche Kunde über die, welche die Schriften überliefert haben.

[3] S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 2.

Während z. B. Hieronymus über den Hebräerbrief bemerkt, es liege wenig daran, von wem er sei, da er jedenfalls von einem kirchlichen Manne sei und durch das Vorlesen der Kirchen täglich gefeiert werde, so sagt er zum Philemonbriefe, daß diejenigen, welche sein echtes Ansehen verteidigen, behaupten, er wäre niemals auf dem ganzen Erdkreise von allen Kirchen aufgenommen worden, wenn man ihn nicht für einen Brief Pauli hielte[1]. Daher können wir mit dem hl. Augustinus[2] sagen: „Es muß die Wahrheit der heiligen Schriften, welche zur Erbauung unseres Glaubens der Erinnerung anvertraut, nicht von beliebigen Leuten, sondern von den Aposteln selbst, und infolge davon zur kanonischen Höhe des Ansehens aufgenommen worden ist, nach allen Seiten wahrhaftig und unzweifelhaft feststehen." Daß die Abfassung eines Buches durch einen Apostel kein genügendes Argument zum Beweis seiner Inspiration biete, war jedenfalls nicht die Ansicht der alten Kirche.

18. Hiermit ist die *Apostolizität* als das *Prinzip der Bildung des neutestamentlichen Kanons* ausgesprochen. Dasselbe ist schon im ältesten römischen Kanon ersichtlich. Der Verfasser des *Muratorischen Fragments* verlangt für die aufzunehmenden Schriften wenigstens mittelbare apostolische Herkunft. Schriften, welche unter dem Namen des Paulus in Umlauf gesetzt worden, können im Kanon der katholischen Kirche keine Stelle finden. Wenn er die Apokalypse zum Teil beanstandet, weil einige in der Kirche sie nicht lesen wollen, so beweist dies nicht gegen das Prinzip der Apostolizität[3], sondern gegen die Echtheit der Schrift, zugleich auch gegen die Annahme, daß vor der Mitte des 2. Jahrhunderts keine heiligen apostolischen Schriften gekannt wurden, wenn sie nicht Apokalypsen waren. Höchstens könnte dafür sein Urteil über den Pastor Hermä angeführt werden. Derselbe könne nie in den Kanon aufgenommen werden, weil er weder zu den Propheten noch zu den Aposteln gehöre. Die Apokalypse des Petrus nahm er auf, weil er sie für echt hielt. Ob er den apostolischen Ursprung des Judasbriefes und des zweiten und dritten Johannesbriefes, die er aufnahm, nicht kannte, sondern sie bloß nach kirchlichem Herkommen aufnahm, läßt sich bei der Unsicherheit des Textes nicht entscheiden. Verbindet der Verfasser namentlich beim Johannesevangelium und den Petrusbriefen mit der Apostolizität den Beweis aus der Übereinstimmung mit den andern Schriften, besonders der Urapostel, so hat er nicht die Grundsätze der bloßen Apostolizität oder des doppelten Prinzips der Apostolizität und der *Katho-*

---

[1] Ep. 129; In Philem. prooem. [2] Ep. 82, 7.

[3] *Harnack*: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1879, 358 ff. Vgl. dagegen *Kunze*, Glaubensregel 294 ff.

lizität beiseite gesetzt, um nach dem Prinzipe der neuen Lehre diese Schriften zu verteidigen. Er hat vielmehr nur getan, was ein Irenäus, Tertullian u. a. gegen die Häretiker, unbeschadet des apostolisch-kirchlichen Prinzips, auch zur Verteidigung der Wahrheit getan haben. Jedenfalls erscheint „das Neue Testament unseres Verfassers als die herkömmliche Sammlung wenigstens mittelbar apostolischer, dem Kerne nach urapostolischer Schriften, welche der rechten Kirchenlehre dienen“ [1].

Die Beschränkung des überall bei der Bildung des Kanons maßgebenden Prinzips der Apostolizität [2] durch das Prinzip der Katholizität der aufzunehmenden Schriften, sofern diese auf die Katholizität ihrer Adresse und ihres Inhalts geprüft wurden, konnte nur bei jenen Büchern eintreten, wo wegen Mangels allgemeiner Rezeption der apostolische Ursprung nicht ganz feststand. Die Kirche schloß sich bei der Auswahl an die Lehrschriften, welche im gottesdienstlichen Gebrauche waren, an und nahm nur das auf, was sie auf Grund der Überlieferung für authentisch-apostolisch hielt. Sie behielt nur solche Schriften, welche apostolische Namen trugen oder für apostolisch galten. Das Muratorianum betont allerdings die Ehre der katholischen Kirche, die kirchliche Disziplin für die „Heiligung“ der Schriften, die Bedeutung der Schriften für die katholische Kirche, die Gesamtkirche, und erkennt damit das Recht der Kirche an, zu bestimmen, welche Bücher zu dem Kanon gehören, aber es deutet weder an, daß auch solche Schriften aufgenommen werden, die nicht direkt oder indirekt von einem Apostel herrühren, noch gibt es zu verstehen, daß nicht alle Schriften der Apostel, auch wenn sie sich nicht an die Gesamtheit richten, aufgenommen werden. Es wäre auch zu verwundern, wenn der Verfasser das bei Tertullian und Irenäus unbestrittene Prinzip [3], das selbst bei den Gnostikern unzweifelhaft in Geltung war, nicht zur Anwendung gebracht hätte.

Das Prinzip der Apostolizität war also für die Bildung des Kanons von Anfang an maßgebend und ist nicht erst den Gnostikern nachgebildet. Diese brauchten freilich für ihren Beweis „künstliche Traditionsketten“, weil sie keine apostolischen Kirchen hatten. Die Kirche hatte eben deshalb bereits eine Heilige Schrift und eine Glaubensregel, brauchte sie also nicht erst im Kampfe gegen die Gnosis zu schaffen. Gerade die sichere Tradition verlieh ihr die feste Stellung. Sie führt aus dem Zirkel hinaus, daß die Bibel

[1] Hilgenfeld: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1881, 160.

[2] Overbeck, Zur Gesch. des Kanons 5 11 74 104. Vorsichtiger Jülicher, Einleitung 369 ff. Batiffol: Rev. bibl. 1903, 227 ff. Rose, Études sur les Év. 38. Schmiedel: Hibbert-Journal 1904, 611. Dagegen Grandmaison: Rev. bibl. 1904, 434.

[3] Harnack, Dogmengeschichte I[3] 187.

die Kirche garantiere und die Kirche die Bibel stütze und erkläre. Die katholische Kirche war ja die apostolische. Es war ganz natürlich, daß nun der gegebene Bestand des Kanons und das Urteil der Kirche über ihn an die Stelle jenes historischen Prinzips traten. Aber vergessen hat man letzteres nie. Auch im 4. und 5. Jahrhundert hat man sich nicht mit dem Nachweis begnügt, daß jene Bücher zu der Zeit, als das Charisma der öffentlichen Inspiration im Volke Gottes noch lebendig war, geschrieben und von den Aposteln als inspirierte Bücher ihren Nachfolgern übergeben worden waren[1], im Gegenteil hielt man die Apostolizität für entscheidend, ohne weitere „Voraussetzung". Der hl. Augustinus gibt dem Exegeten den Rat, in den kanonischen Schriften dem Ansehen der großen Mehrzahl der katholischen Kirchen zu folgen, unter welchen gewiß jene seien, welche apostolische Sitze zu haben und Briefe zu empfangen verdienten. Noch Beda macht in seiner Vorrede zur Apostelgeschichte dieses Prinzip der Apostolizität geltend. Mit Recht kann man sagen, daß die Kirche nicht souverän verfahren sei oder am Kanon produziert habe, „eine Vorstellung, welcher im Grunde der ganze Gang der Kirchengeschichte widerspricht"[2]. Dadurch sind zugleich alle Versuche verurteilt, entweder einzelne kanonische Bücher auf das Ansehen der Kirche zurückzuführen, oder auch nur der Kirche das Recht beizulegen, nichtkanonischen Büchern durch Aufnahme in den Kanon den kanonischen Charakter zu verleihen[3].

19. Tertullian verweist die Heiden auf das Alter der Schriften des Alten Testaments, das selbst Ptolemäus durch die Übersetzung der LXX anerkannt habe. Wenn aber das Alter angezweifelt werde, so könne er auf die Majestät der Schriften hinweisen. Junilius fragt in seiner Einleitung, wodurch wir beweisen, daß die Bücher unserer Religion durch göttliche Eingebung verfaßt worden seien, und gibt zur Antwort: Aus vielen Gründen: 1. Die Wahrheit der Schrift selbst, 2. die Ordnung der Dinge, die Übereinstimmung der Gebote, die anspruchslose Darstellung und der reine Stil, 3. der Charakter der Verfasser und Prediger, insofern Menschen Göttliches, Niedere Erhabenes, der Rede Unkundige Tiefsinniges nicht überliefert hätten, ohne vom göttlichen Geiste erfüllt zu sein. Dazu kommt die Wirkung der Predigt, welche, obwohl nur von wenigen verachteten Leuten besorgt, die Welt eroberte. Das Zeugnis der Gegner wie der Sibyllen oder der Philosophen, die Vertreibung der Feinde, der Nutzen der Anhänger, die Erfüllung der Voraussagen sprechen ebenso dafür, endlich

[1] Schmid, De insp. 376 407. Aug., De doctr. christ. 2, 8, 12.

[2] Overbeck, Zur Gesch. des Kanons 108.

[3] Vgl. Stapleton, Principia fidei 5, 9, 11. Canus, L. th. 2, 7. R. Simon, Hist. critique du N. T., 1689, 280 ff 293.

die fortwährenden Wunder, bis die Schriften selbst von den Völkern angenommen waren, für welche jetzt als das höchste Wunder hinreicht, daß sie von allen aufgenommen ist.

Dies sind zwar keine zwingenden Beweise für die Inspiration, aber jedenfalls Beweise für die menschliche Glaubwürdigkeit. Die tiefe und allseitige Weisheit der heiligen Schriften ist schon an sich geeignet, eine hohe Meinung von dem Wissen, dem Charakter und der Gewissenhaftigkeit ihrer Verfasser zu erwecken. Das hebräische Volk steht, wenn wir auf die Orgien der es umringenden semitischen Götterdienste blicken, wie ein nüchternes unter Taumelnden da. Die Geschichtschreibung der umgebenden, selbst aller antiken Völker ist mehr oder weniger ruhmredig. „Ganz allein das Alte Testament macht von der patriotischen Unwahrheit eine Ausnahme. Seine Wahrhaftigkeit ist das Höchste in der Geschichtschreibung auch für den, der an keine Inspiration glaubt.“ [1] Die hebräische Geschichtschreibung spricht über die Verirrungen des Volkes und der Einzelnen offenen Tadel aus (Gn 25, 27 u. a. Nm 20, 12. 2 Sm Kap. 12. 2 Kg 20, 17 u. a.). Die Propheten haben ihre unerbittlichen Strafreden der Nachwelt überliefert. „Wenn nach Aristoteles die wahre Beredsamkeit darin besteht, daß ein um seiner selbst willen glaubhafter Mann die beweiskräftigen Momente, die in der Wahrheit einer guten Sache selbst liegen, mit Geschick und Kraft geltend zu machen versteht, so gehören die Propheten unter die ersten Redner aller Zeiten.“ [2]

Die Geschichtschreiber vermeiden aber auch den Fehler anderer alter Historiker, den Anfang aller Elemente des spezifischen Geistesbesitzes Israels in eine Epoche zurückzudatieren. Vielmehr zeigen sie die fortschreitende Entwicklung von Abraham zu Moses und den Propheten in der Religion und im Kultus. „Danach hat man ein Recht zu dem Urteil, daß Israel wenigstens die in allen Schichten seiner Literatur übereinstimmenden Bestandteile seiner Geschichte richtig bewahrt hat.“ [3] Gegen die übertriebene literarische Quellenkritik und die krankhafte Sucht, alles Biblische als verdächtig anzusehen, weil der religiöse Gesichtspunkt vorherrscht, wird man allmählich nüchterner [4].

---

[1] Iun., Inst. reg. 2, 29. Tert., Apol. 18. Aug., De civ. Dei 12, 9. Clem., Recogn. 2, 38. Rocholl, Philos. d. Gesch. II 236. Vigouroux, Les livres s. III 47 ff 81 (Zoar) 572 ff. König: Neue kirchl. Zeitschr. 1896, 124 ff; Bibel und Babel, 1902, 8 ff. Delitzsch, Babel und Bibel, 1902.

[2] Riehm, Bibl. Handwörterbuch II 1238.

[3] König, Einleitung 318. De Moor, L'Egyptologie et la Bible, 1898. Hoberg, Die Fortschritte der biblischen Wissenschaften, 1902.

[4] Balfour, Grundlagen des Glaubens 339 ff. Realenzykl. XI^3 124 ff.

Die Verfasser haben, wenn sie nicht als Augenzeugen geschrieben, reichliche Quellen, die verloren gegangen sind, benutzt. So wird Nm 21, 14 das Buch von den Kriegen Jahves, Jos 10, 13. 2 Sm 1, 18 das Buch der Rechtbeschaffenen, in den Königsbüchern die Geschichte Salomons, die Chronik der Könige von Juda und Israel, in der Chronik die Geschichtsbücher der Propheten Ahias, Addo, Jehu, Isaias genannt. Die neueren archäologischen Forschungen haben in vielen, bisher von der Kritik angezweifelten Punkten eine glänzende Bestätigung gegeben. Es sei nur an Sargon (Is 20, 1), Sanherib (2 Kg 18, 14), Merodach Baladan (ebd. 20, 12), Amraphel (Gn Kap. 14), an die Existenz und Lage der Städte Ur (ebd. 11, 31; 15, 7) und Karkemisch (Is 46, 2), an Dn 7, 9 im Gegensatz zu Herodot erinnert, da nun erwiesen ist, daß nicht Cyrus, sondern der Meder Kyaxares II. dem Astyages folgte. Die schwer lesbaren assyrischen Keilinschriften haben manche chronologische Aufgabe bestätigt. Der Kodex Hammurabis beweist das hohe Alter des Bundesbuches und die Genauigkeit einzelner Genesisangaben aus der Geschichte Abrahams (Gn 16, 6; 21, 18. Ex 21, 6; 22, 7 8 10). Für die Geschichtlichkeit Abrahams gibt jetzt auch die Kritik eine hohe Wahrscheinlichkeit zu.

Aus der ägyptischen Religion und Geschichte, die namentlich im Pentateuch überall vorausgesetzt werden, seien nur der Zug Sisaks unter Roboam (1 Kg 14, 25 f) und Zoar (Gn 13, 10), das sich am Eingang des Wadi Tumilat im Lande Gessen findet, erwähnt[1]. Die im Jahre 1887 zu Tell-el-Amarna (Khuten Aten in Ägypten) entdeckten Täfelchen enthalten eine Korrespondenz der Könige von Chaldäa und Assyrien aus dem 15. Jahrhundert mit den ägyptischen Königen Amenophis III. und IV., welche die Angaben der Bibel über die Völker Kanaans in vielfacher Weise bestätigt.

---

[1] Schrader-Winckler, Die Keilinschriften u. das A. T.[3], 1901. Evetts, New Light on the Bible and the Holy Land, being an Account of some recent Discoveries in the East, 1892. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach I (1893) 425 ff. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Ägypten und in Assyrien, 1885; Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes, 1890. Kaulen, Assyrien und Babylonien[4], 1891. Winckler, Keilinschr. Biblioth. V (1896). Nagel, Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem, 1902. Hommel, Altisraelitische Überlieferung 43 f 146 ff. Steinthal, Zu Bibel und Religionsphilosophie. Neue Folge, 1895. Urquhart, Die neueren Entdeckungen u. die Bibel, 1900/1902. P. Scheil, Textes élamites-sémitiques, 1900. Rev. bibl. 1901, 66 ff. Grimme, Das Gesetz Hammurabis 22 ff. Keil, Babel- und Bibelfrage 76 ff. Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel u. Bibel, 1903. Gegen Winclers übertriebene Mythologisierungssucht vgl. König, Die Mythologisierung der ersten Könige Israels: Beweis des Glaubens 1903, 41 ff; Die Babel-Bibelfrage und die wissenschaftliche Methode, 1904.

Daß in den Schilderungen der Zustände Ägyptens im Pentateuch eine „vortreffliche Sachkenntnis überall hervortritt, hat sich immer mehr bestätigt; und da diese Schilderung mindestens durch zwei der im Pentateuch zusammengearbeiteten Quellen hindurchgeht, wird man eine im Gedächtnis fortlebende Überlieferung auch für die Grundzüge der berichteten Tatsachen anerkennen müssen. Auch die Einzelprüfung gibt das nämliche Resultat, und zudem fehlt es ja mindestens nicht völlig an Bestätigungen einzelner Punkte durch monumentale Tatsachen; die Namen israelitischer Stämme (Jakob und Joseph) erscheinen in der Liste der durch Tutmes III. besiegten palästinensischen Völkerschaften; Pithom ist wirklich von Ramses II. erbaut“ [1]. Es ist nicht möglich, diese Bekanntschaft auf den späteren Verkehr Israels mit Ägypten zurückzuführen. Ein kompetenter Forscher faßt das Ergebnis der bisherigen Inschriftenforschung gegenüber von Delitzsch in den Worten zusammen: „Trotz der raschen und gewaltigen Zunahme unseres Inschriftenmaterials ist aber doch weniges erst ganz sicher aufgeklärt. Tausende von Texten sind noch unentziffert, jedes Jahr bringt neue Aufschlüsse, alles ist im Fluß. . . . Der bisherige Verlauf der Entzifferung hat gezeigt, daß ihr Inhalt dem Alten Testament zu gute kommt, nicht verdunkelnd und stürzend, sondern aufbauend und erleuchtend.“ [2] Man hat früher den „Konkordismus“ zu weit getrieben, jetzt verdächtigt man ihn zu schnell.

20. In Betreff des Neuen Testaments haben bereits die Apologeten, besonders Origenes und Eusebius, die Gründe für die Glaubwürdigkeit der Verfasser ausführlich behandelt. Die ganze Darstellung macht den Eindruck, daß einfache Berichterstatter, was sie als Augenzeugen wußten oder von Augenzeugen erfahren hatten, aufrichtig und schlicht darstellen wollten. Die Evangelisten haben das für sie Ehrenvolle teilweise übergangen, ihre Fehler aber erzählt. So bezeichnet sich Matthäus als Zöllner, Markus verschweigt die Verheißung des Petrus, berichtet aber die Verleugnung desselben. Alle erzählen von dem Verrat des Judas, der nachmals von Celsus gegen das Christentum ausgebeutet wurde. Der Unglaube der Jünger und ihr furcht-

[1] Wachsmuth, Geschichte 342. Vgl. auch Luschan und Virchow über die biblische Völkertafel, wonach die Hamiten, Kanaanäer, Ägypter und Kuschiten den Semiten entgegengestellt werden, im Korrespondenzblatt f. Anthropol. XXIII (1892) Nr 9, 95 f; Nr 10, 99. Heyes, Bibel und Ägypten, 1905.

[2] Bezold, Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das A. T., 1904, 42 f. Gunkel, Israel u. Babylonien. Der Einfluß Babylons auf die israelitische Religion, 1903, 10 ff. Zimmern, Keilinschrift und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, 1903, 83. Volz, Was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen? Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1904, 193 ff. Müller, Die Gesetze Hammurabis u. ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den 12 Tafeln, 1903. Dazu Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 597 ff.

sames Verhalten in der Leidensnacht werden gebührend hervorgehoben. Auch im Lebensbild Christi wird so wenig der Zweck der Apotheose verfolgt, daß gerade die Niedrigkeit Jesu, selbst der Todeskampf in Gethsemani, mit Vorliebe geschildert wird. Die Charakterzeichnung der einzelnen Personen ist so treffend und gleichbleibend in allen vier Evangelien, daß sie nur aus eigener Erfahrung entsprungen sein kann. Eine Vergleichung mit den apokryphen Evangelien läßt den Gegensatz von Geschichte und Erfindung in hellstem Lichte erscheinen. Dieselben Männer aber, welche ihren Schriften das Siegel der unparteiischen Wahrhaftigkeit aufgedrückt haben, bekannten ihren Glauben an Christus, den Sohn Gottes, zu dem den Juden der starre Monotheismus den Weg zu verschließen schien, vor dem Synedrium und den heidnischen Obrigkeiten und gaben ihr Leben dafür hin[1].

Zwar fehlt es nicht an Kritikern, welche behaupten, die Geschichtsforschung habe den alttestamentlichen Kanon vernichtet und werde dem Neuen Testament dasselbe Schicksal bereiten, aber im allgemeinen ist die Kritik doch positiver geworden als zur Blütezeit der Tendenzkritik und der Mythenhypothese. Selbst Jülicher findet im synoptischen Christus eine Porträtähnlichkeit, wie sie Meister der Historiographie trotz aller Hilfsmittel und Technik bei ihren Lieblingen nicht erreichen. Ramsay hat dies an sich selbst erfahren, denn er gesteht: „Vor Jahren folgte ich mit großem Interesse und Eifer, aber mit wenig Verständnis den Kritikern und nahm ihre Ergebnisse an. In den letzten Jahren, seitdem ich die römische Geschichte besser verstehe, habe ich erfahren, daß es bei fast allen Büchern des Neuen Testaments eine ebenso große Tollheit ist, sie mit dem Kritizismus für Betrügereien des 2. Jahrhunderts zu halten, als es eine Tollheit wäre, die Werke des Horaz und Virgil für Betrügereien aus der Zeit Neros zu halten." Die Worte Harnacks über die rückläufige Bewegung der modernen Kritik und über die Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit der ältesten Literatur

---

[1] Orig., C. Cels. 1, 45 46; 2, 15 45 56; 3, 23 29. Eus., Dem. ev. 3, 5, 35 ff 74 ff 81 ff. Boese, Glaubwürdigkeit 114 ff. Ramsay, Archaeological Work in Asia Minor, 1890—1893; The Church in the Roman Empire, 1894; St. Paul the Travaller and the Roman Citizen, 1895. F. v. Hügel, The Church and the Bible: Dublin Review 1894 Oct., 21. Gegen die negative Kritik eines Loman, Havet u. a. vgl. Jülicher, Gleichnisreden Jesu, 1888, 12 ff. Dieser ist übrigens selbst sehr kritisch. Er nennt das, was die Synoptiker von Jesus wissen und erzählen, ein „Gemisch von Wahrheit und Dichtung", die Vorgeschichten des Matthäus und „noch sicherer" die des Lukas „Produkte der frommen Phantasie" (Einleitung in das N. T., 1894, 227 229). Dagegen Weber, Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und ihr Kritiker Mommsen: Katholik I (1902) 1 ff. Hist.-pol. Blätter I (1903) 645 ff. Jacquier, Histoire des livres du N. T., 1903 1905.

der Kirche werden viel zitiert[1]. Es wäre ja auch unbegreiflich, wie im Kreise der ersten Kirche eine Literatur hätte entstehen können, die nicht eine gutbeglaubigte Grundlage hatte.

§ 20.

Die Inspiration der Heiligen Schrift.

Offenbarung und Inspiration bei den Propheten und Verfassern der Hagiographa. — Lehre der späteren Israeliten. — Das Neue Testament über die Inspiration des Alten Testaments. — Die Inspiration des Neuen Testaments folgt aus der Inspiration der Apostel überhaupt. — Ihre schriftstellerische Tätigkeit ist nur eine gelegentliche und akzessorische. — Übergabe der heiligen Schriften an die Kirche. — Keine Promulgation in der Heiligen Schrift erwähnt. — Auch nicht in der Tradition. — Die Inspiration des zweiten und dritten Evangeliums. — Die göttliche Ökonomie in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments. — Gleichstellung des Neuen Testaments mit dem Alten Testamente. — Das Wesen der Inspiration. — Verbalinspiration, bei den Vätern und Theologen. — Bei den Reformatoren. — Die menschliche Tätigkeit bei der Abfassung der heiligen Schriften. — Alexandrinische, antiochenische Schule. — Erklärung der Differenzen. — Die Abweichungen ein Beweis für die Glaubwürdigkeit. — Praktische Anwendung dieses Grundsatzes. — Der Ausdruck „Diktieren" für die Inspiration. — Die späteren Theologen über die Inspiration. — Die neueren Theologen. Verschiedene Grade der Inspiration. Moderner Begriff von Inspiration. — Direkte Gründe für die Beschränkung des Inspirationsbegriffs. — Indirekte Gründe. — Die obiter dicta des Kardinals Newman. — Moderne Wissenschaft und historische Kritik. — In Sachen des Glaubens und der Sitten. — Die Enzyklika Leos XIII. — Quellenbenützung. Religiöser Zweck. — Augustinus und Thomas. — Hauptsächliches und Nebensächliches. — Sichere Resultate. Thomas. — Bellarmin. — Naturwissenschaftliche Gegenstände. — Das Florentinum, Tridentinum und Vatikanum. — Inspiration aller Teile. Zusatz des Vatikanums.

I. Der Beweis für die Inspiration.

1. Die heiligen Schriftsteller des Alten Testaments bemerken wiederholt, daß sie von Gott den Auftrag erhalten haben, das ihnen Geoffenbarte niederzuschreiben[2], um einzelne Weissagungen dem Volke gleichsam sichtbar vor Augen zu stellen und die Wahrhaftigkeit derselben den kommenden Geschlechtern zu bezeugen. Sie benutzten aber auch die Schrift, um brieflich den Abwesenden auf Grund ihrer Offenbarungen

[1] Chronologie I VIII. Die Paulusakten haben dieser Überzeugung wieder einen „Stoß" versetzt. Theol. Lit.-Ztg. 1897, 628. Vgl. Realenzykl. XI[3] 136 ff. Krüger, Kritik und Überlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums, 1903.

[2] Ex 17, 14. Dt 31, 19. Is 8, 1; 30, 8. Jr 30, 2; 36, 2. Bar 2, 28; 4, 1 4. Dn 12, 4. Hab 2, 2. Schultz, Theologie des A. T. 253 f.

Trost zu spenden und Hoffnung und Mut zu erwecken. Ebenso legten sie Sammlungen ihrer Offenbarungen an, um den Inhalt der Nachwelt zu überliefern. Micha hat unter König Hiskia sein Buch öffentlich vorgelesen, nachdem er dasselbe als Zusammenfassung seiner Verkündigung unter Jotham, Ahas und Hiskia verfaßt hatte. Schwerlich haben sie dabei alles wörtlich wiederholt oder sich nur auf das Gesprochene beschränkt (Jr 36, 29). Später, namentlich in Babel, haben die Propheten (Ezechiel) auch Reden gleich schriftlich dem Volke vorgelegt. Als Zeichen der Anerkennung galt das Niederlegen in der Lade (Ex 40, 3. Dt 31, 26).

Die Propheten machten nicht den geringsten Unterschied zwischen der mündlichen Verkündigung und der schriftlichen Fixierung. Wie sie ihre Offenbarungen erhielten, so trugen sie dieselben auch vor und legten sie, soweit notwendig, in ihren Schriften nieder. Die gesprochenen wie die geschriebenen prophetischen Reden galten als Wort Gottes. Das Gesetzesbuch enthält den von Gott geoffenbarten Willen Gottes (Ps 39, 8; 119). Die Einsprechung (inspiratio) des Allmächtigen gibt allen Erkenntnis (Jb 32, 8). Inspiration und Offenbarung sind nicht wesentlich verschieden[1]. Sie sind die Wirkungen desselben göttlichen Einflusses, können nicht zeitlich, sondern nur logisch, nach Geist und Willen unterschieden werden. Mit den übernatürlichen Mitteilungen war auch der Antrieb zum Reden oder Schreiben verbunden[2].

Deshalb ist die Art und Weise dieser „Einsprechung" nach der Offenbarungsinspiration näher zu bestimmen. Doch geht aus den für die schriftliche Abfassung angeführten Stellen hervor, daß bei dieser die Selbsttätigkeit des Schriftstellers oder seiner Gehilfen weit mehr zur Geltung kam als bei jener. Gewöhnlich führt man für die Wortinspiration Jr 36, 1 2 4 17 18. Ps 44, 1 an, aber es folgt schon aus dem Wortlaute

---

[1] Vgl. oben S. 445 f. Dausch (Die Schriftinspiration, 1891, 85) findet schon bei Augustinus die Unterscheidung zwischen „Offenbarung" und „Inspiration" im engeren Sinne. Allein die angeführte Stelle (De civ. Dei 18, 38) beweist dies nicht. Augustinus bekennt nicht zu wissen, warum die 1 Chr 29, 29; 2, 9 29 erwähnten prophetischen Schriften nicht im Kanon stehen, vermutet aber, daß auch diejenigen, welchen der Heilige Geist das zur Autorität der Religion Gehörige offenbarte, das eine als Menschen mit historischer Genauigkeit, das andere als Propheten mit göttlicher Inspiration schreiben konnten. Dies sei so unterschieden gewesen, daß jenes als ihnen, das andere als dem durch sie redenden Gott gehörig zu betrachten gewesen sei. Jenes diente zur Bereicherung der Erkenntnis, dieses zur Autorität der Religion. Es handelt sich also bloß um private und inspirierte Schriften derselben Propheten, nicht um Offenbarung und Inspiration. Nicht alles, was die Propheten schrieben, beruhte auf Offenbarung. Vgl. Theol. Quartalschr. 1903, 360 f.

[2] Leitner, Die prophetische Inspiration, 1896, 6.

dieser Stellen, daß eine solche Erklärung unstatthaft, mindestens nicht geboten ist. Zum Wesen der Inspiration gehört nach dem ganzen Charakter des Alten Testaments eine solche strenge Einwirkung nicht. Nur bei dem Gesetze des Dekalogs und einzelnen speziellen Anordnungen Gottes findet eine Ausnahme statt. Bei den Verfassern der Hagiographen und historischen Schriften ist dies noch weniger anzunehmen, weil sie die Inspiration nur zur schriftlichen Darstellung brauchten und einen gegebenen Stoff zur Benutzung vorfanden. Wenn Moses und andere Schriftsteller Propheten genannt werden (Sir 44, 3 5; 46, 1 16; 47, 1; 48, 1 25 26; 49, 8—15), so folgt daraus doch nicht die prophetische Inspiration für das Schreiben. Die Weisheitsbücher sind ebenso eine Zusammenfassung der unter dem Einfluß der göttlichen Offenbarung gewonnenen Lehren und Regeln für das sittlich religiöse Leben als eine Kundgebung der göttlichen Weisheit, obwohl die Inspiration nicht direkt angegeben wird (Spr 30, 1—6; 31, 1). Die „Vision" der Vulgata ist schon mit Rücksicht auf die andern Texte nicht wörtlich zu nehmen. Der Verfasser des Buches der Weisheit beruft sich auf den Geist der Weisheit (7, 7—14), der ihm das Verständnis verborgener Dinge und den Auftrag, die Menschen zu lehren, gegeben habe. Indem wiederholt die Weisheit als redend eingeführt wird, geht die Rede über eine rhetorische Personifikation hinaus zu einer, wenn auch dunkeln Unterscheidung der göttlichen Personen fort und läßt das Wort Gottes als den Grund der Weisheit und ihrer Inspiration erkennen. Es ist aber im einzelnen schwer zu unterscheiden, ob der betreffende Verfasser nur allgemein die göttliche Gabe der Weisheit als die Quelle seiner Begeisterung und seiner Weisheit rühmt oder sich eines besondern Charisma im einzelnen bewußt war. Zwischen der inneren Eingebung und dem Auftrag, das Eingegebene niederzuschreiben, wird kein Unterschied gemacht (ebd. 7, 15 ff. Sir 24, 32 ff).

Immerhin läßt sich aus den belehrenden und geschichtlichen Büchern die Berechtigung der seit dem 16. Jahrhundert allgemein üblichen Unterscheidung zwischen Offenbarung und *Inspiration im engeren Sinne* nachweisen. Letztere kann auch ohne die andere bestehen. Nicht alles Geoffenbarte wurde niedergeschrieben, und nicht alles in der Heiligen Schrift ist geoffenbart[1].

2. Die Bücher des Alten Testaments werden 1 Makk 12, 9; 2, 8 23 zum erstenmal *heilige* genannt. Die späteren Juden betrachteten nach dem Zeugnisse des Philo, Josephus und des Talmuds ihre Bücher als von Gott eingegebene, diktierte Schriften. „Welche Ehrerbietung", sagt Josephus[2],

[1] Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen III (1902) 73.

[2] Contra Apion. 1, 8. Weitere Zitate s. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II 169 f. Kihn, Theod. v. Mopsuestia 79 ff. Zum Talmud

„wir für unsere heiligen Bücher haben, zeigt sich am besten in der Tat. Denn obgleich schon eine geraume Zeit verflossen ist, seit wir sie besitzen, so hat doch noch niemand sich unterstehen dürfen, weder etwas hinzuzusetzen noch wegzunehmen oder abzuändern; es ist vielmehr allen Juden schon mit der Muttermilch eingepflanzt, daß sie dieselben für göttliche Schriften achten und bei den Lehren derselben fest stehen bleiben, und wenn es die Not erfordert, um ihretwillen selbst den Tod mit Freuden erdulden." Philo sieht in der Heiligen Schrift den Inbegriff alles Wissens und die Norm des Lebens. Sie ist durch göttliche Eingebung entstanden, ohne Irrtum und Unvollkommenheit. Ihre Inspiration erstreckt sich auch auf die griechische Übersetzung. Josephus und Philo gehen aber von der Verehrung des Buchstabens zu ihrer Zeit aus. Die frühere Zeit war viel sorgloser und unkritischer gegen den Text und die heiligen Bücher gewesen. Erst seit Esra hatten die Juden den Text genau festgestellt[1]. Die Hagiographen setzten die Inspiration voraus.

Ebenso betrachteten die späteren Israeliten alle Bücher der Vorzeit für inspiriert, welche über theologische Gegenstände, über die Geschichte des unter göttlicher Führung stehenden Volkes Israel handelten und religiöse Belehrung oder sittliche Erbauung bezweckten. Philo nahm seine Schriften hiervon nicht aus. Dieser hellenischen Anschauung folgten auch die Essener in Palästina und die Therapeuten in Ägypten. Die Theopneustie wurde in gleicher Weise auf die kanonischen Bücher wie auf die Apokryphen ausgedehnt. Aber dieselbe war anders in den prophetischen als in den Weisheitsbüchern aufgefaßt, das Charisma der Prophetie wurde vom Charisma der Weisheit unterschieden. Josephus begründet seine Beschränkung der (22) kanonischen Bücher auf die Zeit des Artaxerxes Longimanus mit dem Aufhören des prophetischen Geistes. Was später geschrieben sei, werde nicht für gleich glaubwürdig gehalten wie das Frühere, aus Mangel einer ununterbrochenen, unzweifelhaften Prophetenreihe. Doch hatte damit das Charisma der Prophetie nicht ganz aufgehört. Denn auch dem Hyrkanus und sich selbst schreibt Josephus eine göttliche Erleuchtung bei (vgl. Sir., Vorrede). Außerdem hat er zwischen der Inspiration der prophetischen und historischen Schriften einen Unterschied gemacht. Demselben Grundsatze huldigten auch Philo und das talmudische Judentum.

---

s. Schürer, Geschichte des israelit. Volkes II³ 306 ff. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt 82. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, 1903, 126 ff.

[1] Hummelauer, Deuteron. 141 156. Lagrange, Les sources du Pentateuque, 1898.

Thora, Propheten und Hagiographen wurden auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, aber selbst bei diesen fand ein Rangunterschied statt. Wenn auch alle heiligen Schriften den Berührenden verunreinigten, so doch nicht in gleichem Grade. Maimonides hat die Theorie ausgebildet, daß mit dem Verfasser der Thora Gott in direkter (visionärer) Ansprache geredet, die Nebiim (Propheten) durch den Geist der Prophetie und die Verfasser der Kethubim (Hagiographa) durch den Heiligen Geist unterstützt worden seien. Die Annahme einer weiten Verbreitung der Gabe der Inspiration im Alten Bunde findet auch bei gläubigen Pentateuchkritikern Zustimmung, weil dadurch auch der spätere Text gesichert scheint.

3. Im Neuen Testamente werden die Schriften des Alten Testaments unterschiedslos, wenn auch nicht vollzählig, als heilige Schriften verwendet. Jesus selbst beruft sich auf Moses und die Propheten, ohne zwischen den Worten Gottes und der Schriftsteller zu unterscheiden. „Es steht geschrieben", „die Schrift sagt", „Gott sagt durch den Propheten" und ähnliche Ausdrücke beweisen zur Genüge, daß mit dieser Berufung auf die höchste Instanz die göttliche Wahrheit gegen jeden Zweifel entscheiden mußte. Der hl. Paulus nennt das Alte Testament (2 Kor 3, 14) „heilige Schriften" (Röm 1, 2), „die Schrift"[1] und zitiert einzelne Sprüche als „geschriebenes Wort" (1 Kor 15, 54). Deshalb konnten bei den Zitaten bald das Buch oder die einzelne Schrift, das Gesetz oder Moses für den Pentateuch, Gesetz und Propheten für das Alte Testament, der Prophet für Isaias, David für die Psalmen genannt werden. Ein direktes Zeugnis für die Inspiration kann man Mt 22, 43 erkennen, wo Jesus von David sagt, er habe „im Geiste" gesprochen (vgl. 2 Sm 23, 1—7). Der Verfasser des Hebräerbriefes führt direkt Gott oder den Heiligen Geist als redend ein. Der hl. Petrus läßt den Heiligen Geist durch den Mund Davids das Schicksal des Judas voraussagen (Apg 11, 16) und bemerkt von der Prophetie der Schrift, sie sei nicht Sache der eigenen Lösung, denn „nicht durch den Willen eines Menschen ist je eine Weissagung geschehen, sondern getragen vom Heiligen Geiste haben von Gott aus Menschen geredet" (2 Petr 1, 20 f. Vgl. 1 Petr 1, 10—12). Daraus darf man wohl auf die Inspiration des Alten Testaments überhaupt schließen. „Denn jede (die ganze) Schrift ist von Gott eingegeben und („und" fehlt in der Vulgata) nützlich zur Lehre, zur Überweisung und Zurechtweisung und zur

[1] Mt 19, 5. Mk 7, 13. Mt 21, 42; 22, 29. Lk 24, 27 32 44. Jo 5, 39. Röm 4, 3; 9, 17; 10, 11. Gal 3, 8 22; 4, 30. Hebr 1, 6; 3, 7; 4, 7; 9, 8; 10, 15. 1 Tim 3, 15. Apg 1, 16; 4, 25. Dausch, Die Schriftinspiration 28 ff. Clemen, Der Gebrauch des A. T. in den neutestamentlichen Schriften, 1895. Vgl. oben S. 364.

Zucht in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes sei richtig und gerichtet zu jedem guten Werke" (2 Tim 3, 16).

Man kann daher mit Origenes sagen, daß bei Juden und Christen die Abfassung der heiligen Bücher durch den göttlichen Geist außer Zweifel sei. Will man daraus folgern, das Christentum sei von Anfang an Buchreligion gewesen, d. h. „es setzt schon in seinem Stifter, in seinen Aposteln, in allen seinen schriftstellerischen Vertretern, in allen seinen Lehrern und Gläubigen das jüdische Formalprinzip von der spezifischen Autorität einer inspirierten Schrift als bindender Lebensnorm und ausreichender Anweisung zum ewigen Leben (Jo 5, 39) voraus"[1], so ist doch nicht zu vergessen, daß Christus sich dem alten Gesetzgeber gleichstellt und das Recht der Erklärung in Anspruch nimmt.

4. Für die Inspiration des Neuen Testaments finden wir natürlich in diesem selbst kein direktes Zeugnis, wenn wir nicht den Anfang der Apokalypse hierherziehen wollen. Wäre 1 Tim 5, 18 ein Zitat aus Lukas[2], so wäre eine Art Gleichstellung zum Alten Testament erwiesen. Da aber ein alttestamentliches Zitat vorausgeht, so bleibt die Folgerung zweifelhaft. Die Inspiration der apostolischen Schriften ihrer Tatsächlichkeit und ihrem Wesen nach folgt aber für die Kirche notwendig aus der Inspiration der Apostel überhaupt. Ihnen hat der Herr den Heiligen Geist für die Verteidigung vor Gericht verheißen (Mt 10, 19), der Vater die Einsicht in die Geheimnisse verliehen (ebd. 11, 25; 13, 11; 16, 17) und der scheidende Christus die Sendung des Parakleten versprochen, nicht bloß zur Erinnerung an das, was er zu ihnen geredet hatte (Jo 14, 16; 17, 26), sondern auch zur Belehrung über das, was sie jetzt noch nicht fassen konnten (ebd. 16, 12 13). Den Aposteln, welchen der Auferstandene den Auftrag gab, alle Völker zu lehren (für seine Jüngerschaft zu gewinnen), hat er auch befohlen, in Jerusalem die Verheißung des Vaters zu erwarten, damit sie nach dem Empfange des Heiligen Geistes seine Zeugen sein können bis an die Grenzen der Erde (Lk 24, 49. Jo 15, 27. Apg 1, 4 8). Die Augenzeugenschaft über das öffentliche Leben des Herrn wird von Petrus zur Bedingung des Apostolats gemacht (Apg 1, 21 22). Wenn nun auch am Pfingstfeste der Heilige Geist auf alle, die in Jerusalem sich zusammengefunden hatten, herabkam und der hl. Petrus nach Joel 3, 1 ff die allgemeine Ausgießung des Heiligen Geistes in der messianischen Zeit begründete, so folgt daraus doch nicht für alle die gleiche Erfüllung mit

[1] J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I (1896) 45 f. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes, 1902, 2 ff.

[2] 10, 7. Cornely, Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros I 10, 151 ff. Holtzmann, Einleitung 107.

dem Heiligen Geiste. Vielmehr wurden, wie auch das Auftreten und die Geschichte der Apostel beweisen, diese allein befähigt, die Zeugen des Lebens, des Todes und der Auferstehung des Herrn zu sein und sein Evangelium zu verkündigen (Jo 21, 24. 1 Jo 1, 1 ff. 2 Petr 1, 16). Dem Apostel Paulus aber wurden besondere Offenbarungen zu teil (1 Kor 9, 1; 15, 8. Gal 1, 12).

Die Lehre von der Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller hat dieses Charisma des Apostolats und Lehramts zur Voraussetzung. Denn dasselbe war, im Unterschiede zum prophetischen Charisma des Alten Bundes (S. 440), ein bleibendes[1] und war je nach den Verhältnissen und Bedürfnissen in verschiedener Weise wirksam, nicht bloß durch neue Offenbarungen, sondern auch durch Erinnerung und Einführung in das Verständnis dessen, was sie von Jesus gehört hatten, um es andern zu predigen. So sicher zwischen Offenbarungsinspiration und Inspiration im engeren Sinn zu unterscheiden ist, so wenig lassen sich beide bei den Aposteln trennen. Sie standen unter der Eingebung und Leitung desselben Heiligen Geistes, ob sie den Auftrag des Herrn mündlich oder schriftlich ausführten, die ihnen gewordenen Offenbarungen mündlich oder schriftlich den Gläubigen mitteilten. Ihre Inspiration hatte im Umgang mit dem Herrn eine Voraussetzung und war dauernd, ohne daß angenommen werden müßte, sie „hätten inspiriert werden müssen, so oft sie den Mund auftaten". Sonst mußten sie auch inspiriert sein, so oft sie die Feder ergriffen. Es konnte sich doch in beiden Fällen nur um die Erfüllung ihres Berufes handeln. Will man diese Inspiration als Einwohnung des Heiligen Geistes bezeichnen, so ist sie von der allgemeinen Einwohnung in den Gläubigen (Röm 8, 26) zu unterscheiden und als bleibende auch nicht mit der je zu besondern Zwecken erflehten Erleuchtung der Propheten (Dn 9, 23) zu identifizieren, obwohl derselbe Geist in allen spricht (Hebr 1, 1).

Die Apostel haben es weder für nötig erachtet, für ihre schriftstellerische Tätigkeit eine besondere Inspiration in Anspruch zu nehmen, noch die Gläubigen darauf hinzuweisen. Sie und die Gläubigen waren überzeugt, daß der von Gott gesandte Heilige Geist aus den Aposteln des Herrn rede, ob sie mündlich oder schriftlich das Evangelium verkünden. Daher betonen sie in den Adressen nur ihre Berufung zum apostolischen Amte. Und dieses genügt für die gesamte Tätigkeit. Wenn der hl. Johannes wiederholt die Wahrheit seines Zeugnisses hervorhebt (19, 35; 21, 24. 1 Jo 1, 1.

[1] Pesch (Theol. Zeitfragen III 105) findet es nicht so gewiß, daß die Apostel bei Ausübung ihres Lehramtes immer unter dem Einflusse des Heiligen Geistes standen. Vgl. Leitner, Die prophetische Inspiration 11 f 59. Schanz: Theol. Quartalschr. 1903, 358 ff.

3 Jo 12), so verteidigt er seine ganze apostolische Tätigkeit, die in der Predigt des Evangeliums bestand. Oder wie hätten sie eine besondere Inspiration beim Schreiben erst noch erweisen sollen? Wohl weist der hl. Paulus mitunter auf den Geist Gottes hin, den auch er besitze[1], aber nicht etwa um damit die Inspiration seiner Briefe zu bekräftigen, sondern um ganz allgemein für seine apostolische Tätigkeit die Inspiration und göttliche Autorität in Anspruch zu nehmen. „Ich glaube aber auch den Geist Gottes zu besitzen" (1 Kor 7, 40), sagt er als ein solcher, welcher durch die Barmherzigkeit des Herrn zum Gewährsmann geworden ist (ebd. 7, 25). Im Eingange des Galaterbriefes beruft er sich auf den göttlichen Ursprung seines Evangeliums. Dieses Evangelium ist aber nicht eine schriftliche Darstellung der evangelischen Tatsachen, sondern die Predigt desselben in der für die Heiden geeigneten Form. Kein Leser wird irgendwie zu der Vermutung kommen, daß die Autorität für diese schriftliche Darstellung etwa anders zu beurteilen wäre[2] als für die Predigt. Der Apostel spricht auch in den Briefen „im Worte des Herrn" (1 Thess 4, 15. Vgl. 1 Kor 11, 23; 15, 51).

Auch der hl. Petrus schreibt über die paulinischen Briefe, indem er sie den „übrigen Schriften" gleichstellt, daß Paulus sie „nach der ihm verliehenen Weisheit geschrieben habe" (2 Petr 3, 15). Soll man die Weisheit in der Schrift anders deuten als in der Predigt? Die Gegner des hl. Paulus in Korinth haben wohl gesagt: „Seine Briefe sind gewichtig und kräftig, die Gegenwart seiner Person aber schwach und seine Rede verächtlich" (2 Kor 10, 10). Was antwortet aber Paulus? „Ein solcher mag nur bedenken, daß gerade so, wie wir uns aus der Ferne durch Briefe mit dem Worte geben, so werden wir auch, wenn wir da sind, mit der Tat beweisen." In der Apokalypse, wo die Prophetie und Inspiration unleugbar ausgesprochen sind, wird das „im Geiste" (1, 9) auf die Vision, nicht auf das Schreiben bezogen, aber (ebd. 1, 3) derjenige glücklich gepriesen, welcher liest und hört das Wort der Prophetie und das in ihr Geschriebene bewahrt.

---

[1] 1 Kor 2, 10 ff; 14, 2; vgl. 7, 25. Eph 3, 2—5.

[2] Franzelin, De traditione et script., 1870, 325 ff. Schmid, De inspirationis bibliorum vi et ratione, 1885, 59 ff. Crets, De divina bibliorum inspiratione, 1886. Brucker S. J., Questions actuelles d'Écriture sainte, 895. Chauvin, L'Inspiration, 1896; übers. von Pletl 1899. Zanecchia, Divina inspiratio sacrarum scripturarum ad mentem S. Thomae, 1899. Gegen Chauvin schrieb Hejcl: Katholik I (1900) 3 4. Vgl. auch A. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, 1879, 129 ff 211 f 242. Drey: Theol. Quartalschr. 1820, 402 ff; 1821, 644 ff.

5. Die schriftstellerische Tätigkeit der Apostel sollte in erster Linie zur Unterstützung der Predigt, nicht einem Selbstzwecke dienen. Die neutestamentlichen Schriften waren Gelegenheitsschriften zur Ergänzung der mündlichen Rede und persönlichen Tätigkeit, ohne daß dadurch die Bedeutung für die Zukunft aufgehoben wurde[1]. Bei den Briefen bedarf dieses keines Beweises. Ein Blick in den ersten Korintherbrief genügt, wo der Apostel beim Übergang zu einem neuen Gegenstand je die äußere Ursache hervorhebt. Einzig bei den Evangelien und der Apostelgeschichte könnte die Sache etwas anders liegen. Doch besteht heutzutage kaum noch ein Zweifel darüber, daß ihre Veranlassung in äußeren Verhältnissen gelegen war und keine erschöpfende Darstellung bezweckt wurde. Selbst bei der Apostelgeschichte hat unverkennbar die Absicht mitgewirkt, daß nach dem Plan der göttlichen Vorsehung und durch die Schuld der Juden der Mittelpunkt des Christentums von Jerusalem nach Rom verlegt wurde.

Ein Alexandriner des 3. Jahrhunderts bemerkt[2]: „Die Alten haben nicht geschrieben und wollten die Sorge um die Verkündigung der Überlieferung nicht der Sorge um das Schreiben opfern oder die zur Erklärung des Gesprochenen nötige Zeit auf das Schreiben verwenden; vielleicht waren sie auch überzeugt, daß schriftliche Darstellung und mündliche Lehre nicht von gleichem Charakter seien, und gaben den für letztere Eingenommenen nach." Eusebius sagt über Matthäus und Johannes, daß sie (im Unterschiede von den andern Aposteln, welche kein Evangelium geschrieben) nach der Überlieferung die Notwendigkeit zum Schreiben veranlaßt habe[3]. „Denn sie waren auf das Dringende bedacht", sagt Chrysostomus[4], „und richteten ihren Eifer nicht auf das Schreiben; denn vieles haben sie auch ohne Schrift überliefert." „Warum schrieben, obwohl es so viele Jünger waren, nur zwei aus den Aposteln und zwei von denen, welche ihnen folgten?[5] Denn der eine war der Schüler des Paulus, der andere der des Petrus, mit Johannes und Matthäus haben sie die Evangelien geschrieben. Weil sie nichts aus Ehrgeiz getan haben, sondern alles nach dem Bedürfnisse", lautet die Antwort. In gleicher Weise sagt er von der Ausführung des Matthäus, daß er nur auf das Dringende Rücksicht ge-

[1] Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 274 f 450 f; II 73 f.

[2] Eclogae ex script. Prophet. c. 27. Clemens Alex. ed. Pott. II 996. Vgl. Aberle, Einleitung 11.

[3] H. E. 3, 25, 5.

[4] In Act. Ap. Hom. 3; vgl. In Matth. Hom. 14, 3. Epiphan., Haer. 51, 18 19.

[5] In Matth. Hom. 1, 2; 4, 1.

nommen habe. Ähnlich erklärt er das Proömium des Lukasevangeliums. „Keiner hat uns mit Genauigkeit alles erzählt, denn ihr Streben war nach etwas anderem gerichtet.“ [1]

Die griechischen Exegeten haben diese Auffassung ihres höchsten Vorbildes zu ihrer eigenen gemacht. Die geringe Anzahl der Evangelien erklären sie aus dem Bestreben der Apostel, nicht zur Befriedigung ihres Ehrgeizes, sondern für das Bedürfnis ihre apostolischen Gaben zu verwenden. Die Lateiner haben sich begreiflicherweise anfangs mit dieser Frage weniger beschäftigt, aber es genügt, das Muratorische Fragment, die Vorreden des hl. Hieronymus und das Werk des hl. Augustinus über die Übereinstimmung der Evangelisten zu lesen, um sich zu vergewissern, daß auch sie die schriftstellerische Tätigkeit der Apostel als etwas Nebensächliches und Subsidiäres betrachteten. Es entspricht ganz der traditionellen Auffassung, wenn Salmeron von Lukas sagt [2]: „Wie die andern drei, welche, nicht ohne gebeten und fast gezwungen worden zu sein, geschrieben haben.“ Mit Recht konnte Möhler sagen [3], nicht nur das Neue Testament, sondern auch die Schriften der Väter seien durch besondere Bedürfnisse, durch die Gegner des Glaubens veranlaßt. Der Grund liege in der ganzen Eigentümlichkeit der katholischen Kirche, in dem festen Glauben, der inneren Ruhe und dem Vertrauen auf Christi Stiftung. Weder aus dem Neuen Testamente selbst noch aus der Überlieferung der Väter läßt sich die Gleichstellung beider Mitteilungsformen von Anfang an nachweisen. Selbstverständlich ist es, daß auch hier nichts durch Zufall und Ungefähr geschehen ist, aber wäre für die Schrift als „selbständige Glaubensquelle“, als „göttliche Urkunde des göttlichen Wortes“ eine selbständige Berufung notwendig gewesen [4], so hätte Jesus eine Anordnung getroffen.

Trotz dieser Auffassung über die gelegentliche Entstehung der neutestamentlichen Schriften, welche zur Erklärung der Differenzen in den Evangelien notwendig erschien, galt den Lesern in der apostolischen, den Gläubigen in der nachapostolischen Zeit die Inspiration des von den Aposteln Geschriebenen als selbstverständlich, sobald ihnen von der auf apostolischer Sukzession beruhenden und vom Charisma der Wahrheit geleiteten Kirche die Tatsache der apostolischen Abfassung verbürgt wurde. Wie konnten sie auch anders denken, wenn sie wußten und glaubten, daß der Geist Gottes das Werk der Apostel leitete? Die Aussonderung des Saulus und Barnabas zu dem Werke, zu welchem sie berufen worden,

[1] In Act. Ap. Hom. 1, 3.

[2] Salmeron, Opp. II (1602) 32, vgl. Calmet, Nov. Test. I; Proleg. 3.

[3] Athanasius I 129. Vgl. R. Simon, Histoire critique du N. T., 1689, 298.

[4] Schell, Dogmatik I 46.

erfolgte auf eine unmittelbare Kundgebung des Heiligen Geistes hin (Apg 13, 2); der hl. Paulus wurde in allen wichtigen Entscheidungen vom Geiste Gottes erleuchtet und geführt, selbst einzelne Gemeindeglieder erhielten Gnadengaben zu bestimmten Zwecken (1 Kor 12, 12 ff). Spricht der Apostel ebd. 13, 1 ff auch hypothetisch, so darf man doch nicht zweifeln, daß er sich wie die Glossolalie, so auch die Prophetie und die Kenntnis der Geheimnisse zuschreibt. Warum sollte nun ein ganz besonderes Charisma der Inspiration nötig gewesen sein, das der Apostel bei der Aufzählung gar nicht erwähnt, auch nicht mit Beziehung auf seinen Beruf? Wohl ist man im Anschlusse an 2 Tim 3, 16 und 2 Petr 1, 21 gewöhnt, unter Inspiration im engeren Sinne die Einwirkung des Heiligen Geistes beim Schreiben zu verstehen. Ja es wird diese Stelle des hl. Paulus sogar benutzt, um die Einheit des inspirierenden Geistes im Alten und Neuen Bund, im Gesetz und den Propheten, wie im Evangelium und in den Aposteln zu beweisen. „Die Bücher des Alten und des Neuen Testaments werden nach der Tradition der Vorfahren als vom Heiligen Geiste inspiriert geglaubt und sind als solche den christlichen Kirchen übergeben." [1] Aber dies hindert doch nicht, bei den Aposteln eine und dieselbe Gabe des Heiligen Geistes für die beiden nur der Form nach verschiedenen Tätigkeiten des apostolischen Berufes in Anspruch zu nehmen.

6. Aber die heiligen Schriftsteller haben ihre Schriften als solche, d. h. als inspirierte, der Kirche übergeben. Gewiß, aber ohne ein besonderes Charisma zu erwähnen. Ihr apostolisches Charisma genügte, es war das Charisma der Predigt und das Charisma der Inspiration (1 Thess 2, 13. 2 Thess 2, 15; 3, 14). Es ist nicht richtig, daß sich die Kirchenväter nicht auf den apostolischen Ursprung berufen haben, weil sie darin den inneren Grund der Inspiration suchten, sondern weil es ein Zeugnis der Tradition war, wonach die Apostel diese Schriften als inspirierte der Kirche übergeben haben. Denn sie heben wohl hervor, daß die Apostel den Vätern, der Kirche oder den Kirchen ihre Schriften übergeben haben, aber eben als apostolische Schriften. Selbst von den Schriften des Alten Testaments sagt Justin, daß die Apostel dieselben den von ihnen gestifteten Gemeinden übergeben haben. Daraus folgte für sie der heilige, inspirierte Charakter von selbst. Sicher hat stets die allgemeine Überzeugung geherrscht, daß keine Schriften der Apostel existierten oder wenigstens keine der Kirche übergeben worden seien als inspirierte, aber wir glauben,

[1] Ruf., Expos. symb. 32. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 93 A. 1; II 240; über den Ausdruck „übergeben" s. ebd. I 158 f 179; II 210 241 625; Grundriß 12.

daraus laute der einfache Schluß: also war alles, was die Apostel schrieben, inspiriert, schon weil es von ihnen zum Gebrauch der Gemeinden in Ausübung ihres Berufes geschrieben worden war.

„Die Apostel haben sowohl durch das lebendige Wort als auch nachher durch die Briefe ihnen (den Gemeinden) gepredigt", bemerkt Tertullian. Der Fragmentist und Klemens von Alexandrien weisen nur allgemein auf die Eingebung des Heiligen Geistes beim Apostel Johannes hin. „Das Evangelium, welches sie im Heiligen Geiste, der vom Himmel her geschickt worden war, gepredigt hatten, war schriftlich nicht weniger das Werk des Heiligen Geistes. Wenn der Apostel predigt, ist er vom Heiligen Geiste erleuchtet; wenn er schreibt, so tut er es im Geiste (*πνευματικῶς*)."[1] Auch damit können wir uns einverstanden erklären, daß „über dieses Prinzip nicht aus der inneren Natur des Apostolats, sondern allein aus der Tradition und dem kirchlichen Sinne Sicherheit zu gewinnen war", denn endgültig konnte nur die Kirche entscheiden, was von den Aposteln herstammte, und welche als kanonische Schriften zu betrachten seien. Deshalb drücken sich die späteren Väter öfter unbestimmt aus. Origenes spricht von den „alten Männern" oder von den Vätern, Cyrill von den Aposteln und Bischöfen, Philaster von den Aposteln und ihren Nachfolgern, Athanasius von den Augenzeugen und Dienern des Wortes (Lk 1, 2), welche die heiligen Schriften den Vätern übergeben haben. Die apostolischen Schriften waren auch als solche „ein eigens von Gott selbst veranstaltetes und durch förmliche Inspiration der Verfasser verursachtes Werk, mithin eine von Gott selbst aufgestellte Urkunde seiner Offenbarung, wie die Schriften des Alten Testaments"[2], wenn auch die notwendige Promulgation in der Abfassung und Versendung der Schriften durch die Verfasser zu finden ist.

7. Freilich reicht die apostolische Würde des Verfassers allein nicht hin, um seine Schrift zu einer inspirierten zu machen; der Geist ist dazu notwendig, welcher die Apostel in alle Wahrheit einführte und sie an alles erinnerte, was er ihnen gesagt hatte. Aber dieser Geist ist beim Predigen und Schreiben doch derselbe, gibt zu beiden den Antrieb, die Unterstützung. Gilt das Wort des Herrn: „Sorget nicht dafür, wie oder was ihr redet;

---

[1] Kleutgen, Theologie d. Vorzeit I² (1867) 70. Vgl. Clem. Rom. 47, 2. Tert., De praescr. 21. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 821 ff; II 81. Theol. Quartalschr. 1903, 358 ff. Vgl. auch Spinoza (Theol.-pol. Trakt. Kap. 11), der die Prophetie der Apostel auf die Predigt beschränkt und bei dieser nur die von Zeichen begleitete als inspiriert betrachtet.

[2] Scheeben, Dogmatik I 105 108 115. Heinrich, Dogmatik I² 727. Franzelin, De trad. 308. Chauvin, L'Inspiration 69 ff. Pesch, Theol. Zeitfragen III 73.

es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollet" (Mt 10, 19), bloß für die Verteidigung vor Gericht, nicht auch für die Ausübung des Amtes? Im Unterschied zu der zeitweiligen Sendung der Propheten erhalten die Apostel einen bleibenden Lehrauftrag und einen dauernden Beistand (Mt 28, 19). Nirgends findet sich in den apostolischen Schriften die geringste Andeutung für eine solche Trennung des apostolischen Geistes, während doch die Verweisungen auf die Echtheit durch die Unterschrift, den Schreiber, Überbringer u. a. ziemlich häufig sind. Wo findet sich ein Zeugnis für die Promulgation der apostolischen Schriften in diesen selbst? wo eine andere Berufung als auf das apostolische Amt und den apostolischen Geist? Sollte in der Tat nur einigen der Apostel ein solch besonderes Charisma verliehen worden sein? Die Väter kennen diesen Unterschied nicht, sie finden den äußeren Grund in den Verhältnissen. Sie halten sich durchaus an das Kriterium der Apostolizität. Muß zugegeben werden, was kaum zu bestreiten ist[1], daß das Bewußtsein der Inspiration keineswegs notwendig war und die Tatsache unter Umständen auch gar nicht angegeben werden konnte (vgl. 1 Petr 1, 10 11. 2 Petr 1, 20 f), so folgt ja daraus um so mehr, daß die Verfasser oft nicht im stande waren, ihre Schriften als inspirierte zu deklarieren und als solche zu übergeben.

Die Annahme eines besondern Geistes für die apostolische Schriftabfassung widerspricht so sehr der ganzen Geschichte der Heilstatsachen, daß man im Altertum vergebens nach einem Grund sucht. Von jeher hat man sofort den Beweis für den göttlichen Ursprung einer Lehre erbracht gesehen, wenn überhaupt der apostolische Ursprung derselben festgestellt war, ob sie mündlich oder schriftlich überliefert worden sei. Der Glaube an die Inspiration des Alten Testaments beruhte gleichfalls auf den apostolischen Zeugnissen, wie schon der Gebrauch der LXX beweist. Eine Berufung auf die „Kirche des Alten Bundes" findet nicht statt. Die Synagoge genügte für die Juden, aber nicht für die Christen.

Besonders galt dies vom Apostel Paulus. Die stärksten Aussagen über die Inspiration der neutestamentlichen Schriften beziehen sich auf die

---

[1] Freilich wird es von den Vertretern der gegenwärtigen sententia communis bestritten. Denzinger, Rel. Erk. II 245. Scheeben a. a. O. I 115 125 dagegen, 128 dafür. Auch Schwane, Dogmengeschichte IV 268. Schell, Dogmatik I 33 100 ff 118. Wilmers, Handbuch der Religion I⁵ (1894) 158 ff u. a. Dagegen Dausch, Die Schriftinspiration 39 77 92 188 216 f. Jouon, Le Critérium de l'inspiration pour les livres du Nouveau Testament: Études 5. Janv. 1904 (le caractère apostolique de l'auteur ou son apostolicité dérivée, comme pour S. Marc et S. Luc).

Briefe desselben. „Der Gedanke, daß man sich einer Lehraussage des Paulus widersetzen könne (2 Tim 4, 15), ohne auf den christlichen Charakter zu verzichten, war für die Kirchenglieder am Ausgang des 2. Jahrhunderts mindestens ebensosehr ausgeschlossen wie für einen Valentinus und einen Marcion in der Mitte desselben. War der Name eines jeden beliebigen Apostels, wie die Kritik der Aloger und des Cajus zeigt, ein absolutes Hindernis einer verneinenden Stellung zu all dem, was mit anerkanntem Recht solchen Namen trug, so gilt das selbstverständlich auch von dem, welcher der Apostel schlechthin genannt wurde." Was der Herr selbst und die Apostel getan haben, wurde als gleichwertig betrachtet[1]. Nur ganz vereinzelte Stimmen (Priscillian, Philaster) unterscheiden zwischen echten und kanonischen Paulusbriefen. Wenn Gregor I. sagt, daß die katholische Kirche von den 15 Briefen, die Paulus geschrieben, nur 14 festhalte, so kann er den Grund nur in der Unechtheit des einen suchen. Als allgemeiner Grundsatz galt, „daß die Wahrheit der heiligen Schriften zur Erbauung des Glaubens nicht von beliebigen Leuten, sondern von den Aposteln selbst der Nachwelt überliefert und dadurch in den höchsten Grad kanonischen Ansehens aufgenommen worden ist, so daß sie als durchaus wahrhaftig und zweifellos fortbesteht", bemerkt der hl. Augustinus. Eine Vergleichung mit einer nachapostolischen Schrift, z. B. des „Staates Gottes" (Pesch), geht schon deshalb nicht an, weil mit den Aposteln die Offenbarung abgeschlossen war.

8. Der historische Beweis für eine solche Promulgation fehlt denn auch gänzlich. Ja es wird zugestanden, daß man nur mangels eines andern sichern Kriteriums nach diesem greife. Nur die vorgefaßte Theorie kann bei Irenäus und Tertullian die „Hauptmomente" eines derartigen Depositums finden[2]. Vergebens schauen wir uns nach Beweisen für das „der apostolischen Kirche gegebene Gotteszeugnis über die Inspiration dieser und jener Schriften" um. Was Durandus, Driedo u. a. für die Autorität der apostolischen Kirche im Gegensatz zu der späteren Kirche anführen, beschränkt sich auf die allgemeine Tatsache der Ausgießung des Heiligen Geistes und der Augenzeugenschaft. Dieses trifft aber bei den apostolischen Verfassern

[1] Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 276 f. Scheeben, Dogmatik I 143. Aug., Ep. 82, 2, 7.

[2] Scheeben a. a. O. I 129. Schmid, De inspir. 388 ff. Stapleton, Principia fidei V, l. 9, c. 12. Bartholomäus Miranda auf dem Konzil zu Trient (Theiner, Acta I 633). In dem Schema des Vatikanums hieß es ursprünglich: „und als solche der Kirche selbst durch die Apostel übergeben worden sind". Auf Antrag eines Bischofs wurde „durch die Apostel" ausgelassen. Granderath-Kirch, Gesch. des vatik. Konzils II 438.

mehr zu als bei den Lesern. Wie wären die Leser des Markus- und Lukasevangeliums zu dieser Prüfung im stande gewesen? Wo erfahren wir von einer der Kirche durch die Apostel oder auf unmittelbarem Wege zu teil gewordenen Offenbarung über den kanonischen Charakter der Schriften? „Wann und wie die Apostel die Kirche belehrten, welche Bücher inspiriert seien, erfährt man zum Teil aus ihren Schriften, z. B. Petrus spricht von der Inspiration der pauliniſchen Briefe (1 Petr 2, 6? 2 Petr 3, 16), zum Teil, ja größtenteils durch die der Kirche anvertraute Überlieferung.“ [1] Die Geschichte der Entstehung des Kanons ist ein lauter Protest gegen diese Theorie, weil sie uns eine allmähliche Bildung an den einzelnen apostolischen Kirchen aufweist, die erst auf dem Tridentinum zum Abschlusse kam.

Ein einziges Beispiel für die verlangte Promulgation wird angeführt, eine Notiz des hl. Hieronymus über das Markusevangelium. Derselbe berichtet: „Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, hat nach dem, was er den Petrus hatte erzählen hören, von den Brüdern in Rom gebeten, ein kurzes Evangelium geschrieben. Als das Petrus gehört hatte, billigte er es und gab es der Kirche auf seine Autorität hin zu lesen.“ [2] Was war aber diese Autorität des Petrus für eine andere als die apostolische? Ist auch nur mit einem Wort von der Inspiration die Rede? Oder könnte die nachträgliche Approbation die Inspiration ersetzen? Zudem fährt aber Hieronymus fort, „wie Klemens im sechsten Buche der Hypotypoſen und Papias schreiben“. Papias weiß aber von einer Billigung durch Petrus überhaupt nichts, sondern erklärt die Ordnungslosigkeit im Markusevangelium daraus, daß Markus auf sein Gedächtnis angewiesen war. Klemens sagt nicht im Original, welches weder eine Billigung noch eine Nichtbilligung erwähnt, sondern bei Eusebius, Petrus habe sich zu dem Unternehmen des Markus weder abwehrend noch aufmunternd ver-

[1] Civiltà catt. 19. Dic. 1903, 659; 2. Genn. 1904, 75 80. Doch wird hier beigefügt: „oder, wenn man lieber will, [es gibt nur ein N. T.] weil diese einzige Sammlung von Büchern, die fast alle von Aposteln geschrieben wurden (oder in dem sehr kleinen von ihnen nicht geschriebenen Teil), die wahre und echte Geschichte des Herrn und der Apostel enthält, und weil alle diese acht Schriftsteller unter dem Antrieb des Heiligen Geistes schrieben“. In den „Studien“ tritt dagegen Jouon gegen die Offenbarungstheorie Franzelins an die Apostel über den inspirierten Charakter eines Buches ganz für das Prinzip der Apostolizität ein (5. Jan. 1904). Damit sind die theologischen Erörterungen, ob es eine Häresie sei, anzunehmen, daß ein Buch des N. T. nach dem Tode aller Apostel geschrieben worden sei, hinfällig geworden (Civiltà catt. 7. Maggio 1904, 320 ff). Eine Offenbarung an die Kirche gibt es überhaupt nicht (Collectio Lac. VII 239).

[2] De vir. ill. 8. Clem. Alex. ap. Eus., H. E. 6, 14, 5; 2, 15, 1. Chapman: Rev. Bénéd. 1904, 369 ff.

halten. An einer andern Stelle bemerkt er allerdings, als Petrus, der im Heiligen Geiste das Evangelium verkündigte, von der Sache erfahren, habe er nach einer Offenbarung des Heiligen Geistes sich über die Bereitwilligkeit der Römer gefreut und die Schrift für die Kirchen gebilligt; aber nicht nur hat Eusebius damit sehr verschiedene Zitate aus den Hypotyposen angeführt, deren zweites die spätere Auffassung deutlich erkennen läßt, sondern auch so ist von der Inspiration in der Promulgation keine Rede. Die Offenbarung ist dem Petrus zu teil geworden. Auch die Approbation der synoptischen Evangelien durch Johannes[1] bezeugt nur die „Wahrheit", nicht die Inspiration.

Vergleichen wir aber mit der obigen Stelle des Hieronymus seinen Prolog zum Matthäusevangelium, so finden wir den gemeinsamen Grundgedanken aller alten Nachrichten: „Markus, welcher zwar den Herrn nicht selbst gesehen hat, sondern das, was er seinen Meister predigen gehört hatte, mehr nach der Treue der Ereignisse als nach der Ordnung erzählt". An die Differenz mit der Irenäusstelle will ich bloß nebenbei erinnern[2]. Nur in einem stimmen alle Alten überein, daß die Evangelien des Markus und Lukas auf Petrus und Paulus zurückzuführen seien. Selbst die Apokryphen kennen keinen andern Apostoliker als Verfasser eines Evangeliums. So kommt sogar hier das Prinzip der Apostolizität zur Anwendung. Nur die Apostel und ihre unmittelbaren Schüler und Genossen konnten zuverlässige Urkunden der Apostelzeit verfassen. Die Schüler mußten aber im Einklang mit den Aposteln stehen[3]. Noch Beda bemerkt, Markus und Lukas hätten zu jener Zeit geschrieben, in welcher sie nicht nur von der Kirche Christi, sondern auch von den noch im Fleische weilenden Aposteln selbst gebilligt werden konnten. Denn es geschah durch göttliche Fügung, daß nicht bloß die Apostel als Augenzeugen, sondern auch ihre Schüler, welche mündlich unterrichtet worden waren, die Taten und Reden Christi aufgeschrieben haben. Der Brief des Barnabas bildet nur eine scheinbare Ausnahme; denn seine Echtheit wurde nicht allgemein anerkannt, und Barnabas hatte sich früh von den Aposteln getrennt.

9. Genügt aber dieses Verhältnis der Apostelschüler zu den Aposteln für die Inspiration ihrer Evangelien? Dasselbe scheint zunächst nur die äußere Glaubwürdigkeit, welche man für „Erinnerungen der Apostel"

---

[1] Eus., H. E. 3, 25, 7. Belser: Theol. Quartalschr. 1898, 211 f 225; Einleitung 64 75 725 728 f. Harnack, Chronologie I 689.

[2] Vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift u. Taufbekenntnis, 1899, 114 f.

[3] Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 448 f 476 479 513 557 559 664. Tert., Adv. Marc. 4, 2 f. Aug., C. Faust. 17, 3. Beda, Ad Accam in expos. Actorum.

(Justin) fordern muß, sicherzustellen. In der Tat geht auch das Hauptbestreben der Apologeten dahin, die Glaubwürdigkeit des Inhalts dadurch festzustellen, wie dies auch Lukas in seinem Prolog für sein Evangelium bezweckte. Insbesondere den Gnostikern gegenüber war es notwendig, dadurch den Besitz der apostolischen Lehre in der Kirche zu verteidigen. Irenäus redet einfach von dem Evangelium der Apostel, weil diese die sichern Bürgen der Wahrheit sind, und verweist auf das Verhältnis des Markus und Lukas zu den Aposteln, um ihre Schriften als zuverlässig nachzuweisen. Weil diese vier Evangelien und nur diese von den Aposteln und Apostelschülern, die sie geschrieben haben, der Kirche als Grundlage der Lehre vom Leben und Werke Christi und als Mittel gottesdienstlicher Erbauung gegeben worden sind, so muß alles, was den Anspruch auf ähnliche Geltung macht, an diesen gemessen werden. Es kann keine andern Evangelien, keine andere Lehre geben. Irenäus und Tertullian berufen sich auf die Tradition der apostolischen Kirchen, daß nur diese Evangelien von den Zeiten der Apostel an als echte Schriften gegolten hätten. Wenn sie damit einen Unterschied zwischen dem Ansehen der Evangelien der Apostel und denen der Apostelschüler andeuten, so zeigen sie nur, daß für letztere die Zurückführung auf die apostolische Autorität schwieriger ist. Sie machen aber keinen Unterschied zwischen apostolischer und kanonischer Autorität, sondern wollen für alle Schriften die apostolische Autorität nachweisen, nicht bloß weil die Apostel eine größere Gewähr für die Glaubwürdigkeit bieten, sondern auch weil durch ihr Amt und ihre Würde der göttliche Charakter der Schriften gewährleistet wird.

Tertullian und andere haben mitunter geradezu die beiden Evangelien als Evangelien des Petrus und Paulus bezeichnet, um dadurch den apostolischen Ursprung und die Inspiration zu verbürgen. Es leuchtet ein, daß dieser Schluß weder historisch noch sachlich ganz befriedigt. Wollten wir nun mit einem Non liquet abschließen, so wäre von denjenigen, welche von bloßen „Voraussetzungen" ausgehen, am wenigsten etwas einzuwenden. Denn die Voraussetzung, daß entweder diese Evangelisten der Kirche ihre Inspiration kundgetan oder die Kirche bzw. die Empfänger eine besondere Offenbarung darüber erhalten haben müssen, ist doch nichts weiteres als eine einfache Konsequenz einer Theorie, welche in den historischen Verhältnissen ebensowenig Halt hat als in den heiligen Schriften selbst[1]. Die beiden Evangelisten deuten mit nichts an, daß sie sich der Inspiration bewußt waren, obwohl Lukas seine geschichtlichen Nachforschungen hervorhebt, und es existiert keinerlei Nachricht aus dem

[1] Dies gibt Schell (Dogmatik I 55 ff) zu.

Altertum, aus welcher eine diesbezügliche Mitteilung an irgend eine Kirche — denn um die Gesamtkirche konnte es sich damals gar nicht handeln — zu folgern wäre. Jedenfalls hätte es nur eine apostolische Kirche sein können. In dieser wäre aber wieder die Autorität der Apostel Petrus und Paulus an erster Stelle zu nennen. „Die Kirche der Offenbarung, welche die heiligen Schriften als göttliches Depositum kraft göttlicher Inspiration empfing und die Tradition darstellt, insofern sie Quelle ist", kann nur die apostolische Kirche sein, aus welcher die Schriften hervorgingen. Ihr Zeugnis fällt daher mit dem der Apostel und Apostelschüler selbst zusammen. Damit ist aber die Notwendigkeit einer besondern Inspiration für die Annahme widerlegt. Die apostolischen Väter brauchten auch keinen Beweis dafür. Daher geben sie auch keine förmlichen Zitate und lassen nur gelegentlich erkennen, daß ihnen apostolische Schriften bekannt sind.

10. Wir brauchen aber hierbei nicht stehen zu bleiben. Wir wissen, daß die Apostel sich wiederholt auf den Heiligen Geist berufen haben, welcher auch den Gläubigen zu teil geworden ist, daß sie die Gläubigen ermahnt haben, dieser Gnadengaben eingedenk zu sein. Sollten diese Gaben denjenigen gefehlt haben, welche die steten Begleiter und Dolmetscher der Apostel waren? Werden sie nicht vielmehr vom Geiste Gottes als die Gehilfen der Apostel ausgezeichnet worden sein?[1] Daraus erklärt sich die Bitte der Römer an Markus und das Wort des Lukas: „Es hat auch mir gut geschienen." Weil man darüber nicht im Zweifel war, daß diese Gehilfen der Apostel äußerlich von den Aposteln selbst belehrt, innerlich vom Heiligen Geiste erleuchtet waren, so galten ihre Schriften ohne Anstand als heilige Schriften. Dies legten Stellen wie 1 Kor 16, 10. 1 Thess 3, 2. 2 Tim 4, 1—5. Tit 1, 5 um so mehr nahe, als der Apostel dem Timotheus den gleichen Heiligen Geist zuschreibt (1 Tim 1, 14). Nicht das Fehlen des Heiligen Geistes, sondern die Unterscheidung seiner Inspiration (Apg 15, 28. 1 Kor 12, 3) war schwierig. Diese hat bei der Feststellung des Kanons in dem von der Kirche festgehaltenen Prinzip der Apostolizität einen sichern Ausgangspunkt gehabt.

Der hl. Chrysostomus bemerkt einmal: „Wenn ich sage: diesem (nämlich Lukas), so meine ich Christus", und beweist dies folgendermaßen: „Denn daß dieser Mann des Heiligen Geistes teilhaftig war, erhellt von allen Seiten: von den Zeichen, die jetzt geschehen, von der Tatsache, daß damals Beliebige den Heiligen Geist empfingen, und von dem Zeugnisse des Paulus, denn, sagt er, sein Lob ist im Evangelium; von der Wahl nach der Händeauflegung. Denn nachdem er dies erzählt hat, fährt er

[1] Schell, Dogmatik I 36.

fort: Aber auch als Abgeordneter von den Gemeinden (2 Kor 8, 18) ist er uns in Sachen eben der Gnade, die wir besorgen, dem Herrn selbst zur Ehre, uns zur Ermunterung."[1] Ob diese Exegese richtig sei, tut nichts zur Sache; die Stelle ist an sich belehrend dafür, wie am Ende des 4. Jahrhunderts die Väter sich Rechenschaft über die Evangelien der Apostelschüler gegeben haben. Nicht jeder Augen- und Ohrenzeuge konnte ein Evangelium schreiben, sondern nur die stetigen Begleiter der Apostel, welchen das Zeugnis anvertraut war, aber auch für diese Gehilfen war neben der äußeren Belehrung durch die Apostel die innere Einsprechung des Heiligen Geistes in besonderer Weise notwendig und vorhanden. In diesem Sinne können wir mit dem hl. Augustinus sagen: „Was Christus von seinen Handlungen und Reden von uns gelesen wissen wollte, das hat er ihnen gleichsam mit seinen Händen zu schreiben befohlen."[2] Die zahlreichen Beweise für die Apostolizität der kirchlichen Schriften, Lehren und Einrichtungen wären unverständlich, wenn nicht die Apostolizität als die Gewähr für die inspirierte Wahrheit angesehen worden wäre.

Zwar hat man in Alexandrien den Maßstab der Apostolizität weniger streng angewandt als im Abendland, indem man den Begriff etwas weiter ausdehnte, so daß er auch auf die 70 Jünger paßte und einzelne Schriften gelten ließ (Hermas), welche apokalyptischen Charakter hatten. Allein dieses Schwanken ist begreiflich zu einer Zeit, in welcher man noch nicht über alle Schriften des sich bildenden Kanons eine ganz sichere Überlieferung hatte. Als Origenes dem Gegenstand seine Aufmerksamkeit widmete, wurde auch alsbald das Prinzip der Apostolizität strenger gefaßt. Daraus folgt aber nicht, daß man allgemein früher den Ausdruck Propheten und Apostel weiter genommen und darunter alle diejenigen, welche dem Worte des Lebens und dem Werke des Heils gedient hatten, verstand. Hätte die spätere christliche Reflexion nur deshalb Schwierigkeiten bei der Feststellung des Kanons gefunden, weil sie von einem zu engen Begriff des Apostels ausging, so hätten das zweite und dritte Evangelium zu den Antilegomena gestellt werden müssen, was doch niemals geschah, während die meisten katholischen Briefe und der Hebräerbrief diesem Schicksale verfielen, weil man den apostolischen Verfasser nicht sicher kannte. Die Überlieferung von der apostolischen Abfassung, nicht eine Offenbarung war also entscheidend, genügte aber auch.

Das verschiedene Verhalten der einzelnen Hauptkirchen hinsichtlich der Antilegomena zeigt doch deutlich, daß es sich um keine der Kirche gewordene

[1] In Act. Ap. Hom. 1, 1 2.

[2] De cons. ev. 1, 35. Const. ap. 2, 57, 5: *συνεργοὶ Παύλου.*

Inspiration handeln kann. Wird aber vollends angenommen, daß sich der Beweis für die Göttlichkeit der katholischen Kirche nicht wirksam führen lasse, wenn nicht ihre Idee, ihre Vorbereitung und Gründung aus der Heiligen Schrift nachgewiesen werden könnten, so müßte die Kirche, welche „kraft göttlichen Auftrags und Beistandes das Zeugnis ihrer (der Heiligen Schrift) zweifellosen Göttlichkeit gibt", für sich selbst kein gleichwertiges Zeugnis geben können. Der Zirkelbeweis, welchen die protestantischen Polemiker den katholischen Apologeten vorwerfen, wäre also in der Tat vorhanden[1]. Dieser Beweis kann doch nur einen menschlichen Glauben erzeugen[2].

11. Der Zusammenhang der schriftstellerischen Tätigkeit mit der apostolischen Berufstätigkeit überhaupt läßt uns zugleich die höhere Ökonomie des Neuen Testaments erkennen, ohne daß wir genötigt wären, die Abfassung der Schriften von den geschichtlichen Verhältnissen loszulösen. Es war nicht zufällig, daß von den zwölf Aposteln nur einige Briefe, zum Teil nur einen oder wenige schrieben; es war nicht Zufall, daß nur zwei derselben Evangelien verfaßten; aber der Grund liegt nicht darin, daß die andern das Charisma der Inspiration nicht hatten, sondern weil nach der göttlichen Providenz in dem ihnen angewiesenen Wirkungskreise das Bedürfnis nicht vorlag, das apostolische Charisma in der Schrift zum Ausdrucke zu bringen. Hatten sie vom Herrn bloß den Auftrag zur Predigt, so konnten sie nur durch einen doppelten Antrieb, einen äußeren und inneren, zur Abweichung von dieser Vorschrift bewogen werden. Zur Ausführung benutzten sie aber nicht selten ihre Gehilfen, sei es als Schreiber sei es als Dolmetscher, oder wie beim Hebräerbriefe als unmittelbare Verfasser. Die Gehilfen in der Predigt waren es auch bei der Schriftabfassung. Der apostolische Geist wirkte in allem, was direkt unter der Leitung der Apostel stand.

Wäre die Sache anders aufzufassen, so müßten wir noch weitere Konsequenzen ziehen. Man würde keinen zureichenden Grund dafür angeben können, daß wir über die wichtigsten Begebenheiten im Leben Jesu ungenau unterrichtet sind. Auch hierin können wir uns wieder auf den hl. Augustinus berufen: „Weil er (nämlich Johannes) inspiriert war, sprach er etwas; wenn er nicht inspiriert gewesen wäre, so hätte er nichts gesagt; weil er aber ein inspirierter Mensch war, so hat er nicht alles, was ist, gesagt, sondern was ein Mensch sagen konnte, hat er gesagt."[3] Es bleibt

---

[1] Vgl. Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten; herausg. von Schanz[5] 1900, 452 ff.

[2] Leo XIII., Provid. 49. [3] In Ioann. tr. 1, 1.

also das Neue Testament „ein von Gott selbst veranstaltetes Werk", „eine von Gott selbst aufgestellte Urkunde seiner Offenbarung", aber der Geist Gottes hat auch hier unter Beiziehung der natürlichen Ursachen und im Zusammenhange mit der ganzen göttlichen Heilsökonomie gewirkt. Wurden die Schriften des Alten Testaments den Aposteln als „ein fertiges, objektiv vorliegendes Werk Gottes von Gott übergeben und von ihnen in Empfang genommen", so konnten doch die Schriften des Neuen Testaments nur einzeln für sich von den Aposteln den Einzelkirchen übergeben werden. Als solche waren sie freilich „das urkundliche Wort Gottes", nicht bloß „Ausdruck der apostolischen Verkündigung des Wortes Gottes", aber die Schrift und Lehrverkündigung waren Ausdruck desselben göttlichen Geistes, der in den Aposteln wirkte.

Nach Justin und den andern Apologeten ist die Lehre der „Apostel und Apostelschüler" Christi Lehre. Ihre Missionspredigt und Lehre ist Gottes Wort, weil sie Gottes Kraft von dem gegen den Himmel gefahrenen Christus empfangen haben, um recht predigen zu können. Christus predigt durch die Apostel, der Heilige Geist spricht durch sie, wie er einst durch die Propheten geredet hat. Dieselbe Stimme hat durch beide gesprochen, und beide leben nach dem Tode fort durch ihre Schriften. Die Christen haben von den Aposteln als Lehrern alles gelernt, was sie von religiöser Wahrheit besitzen, nicht bloß die evangelischen Tatsachen, sondern auch deren Bedeutung. Daher sind die Christen der Überzeugung, daß die Lehre trotz der menschlichen Vermittlung, durch welche dieselbe an sie gelangt ist, eine über alle menschliche Weisheit erhabene göttliche Wahrheit ist. Irenäus und Tertullian weisen für die mündliche und schriftliche Überlieferung auf den Geist Gottes in der Kirche hin. Vor Überspannungen dieses Prinzips, wie beim Montanisten Tertullian, der die Kanonizität des Buches Henoch verteidigt, weil es Christum predige, und jede Schrift, die zur Erbauung geeignet ist, für inspiriert hält, bewahrte die Kirche das historische Prinzip der apostolischen Nachfolge. Dadurch erhielt die Apostolizität und Inspiration der heiligen Schriftsteller eine Analogie in der Einrichtung der Kirche.

12. Das Neue Testament, wie die Sammlung der apostolischen Schriften von Tertullian und Klemens von Alexandrien zuerst genannt wurde, konnte als Sammlung erst allmählich dem Alten Testament an die Seite gestellt werden. Ihrer Bedeutung nach kam zuerst der „Herr" in den Evangelien, dann der „Apostel" in den Briefen. Die Apostel kannten und verwendeten zunächst das Alte Testament als Heilige Schrift. Vernunftgründe, Heilige Schrift und das (mündliche) Wort des Herrn bilden die Stufen der Paulinischen Beweisführung (1 Kor 9, 8 14. Röm 7, 1). Ein Unterschied zwischen den verschiedenen Teilen des Alten Testaments im gebräuchlichen Kanon wird nicht gemacht. Haben auch die Juden, die

Gnostiker und manche Kirchenlehrer, wie Origenes und die Antiochener, im Alten Testament verschiedene Grade der Inspiration angenommen[1], so waren doch die Väter im Glauben von der göttlichen Inspiration des Ganzen durchaus überzeugt. Diesen Glauben dehnten sie auch auf das von den Aposteln verfaßte Neue Testament aus, als es allmählich zu einer Sammlung heranwuchs und neben dem Alten Testament im Gottesdienste gebraucht wurde. Zu einem förmlichen Dogma brauchte die Theopneustie des Neuen Testaments schon deshalb in der alten Kirche nicht gemacht zu werden, weil der apostolische Geist dieselbe verbürgte. Für das Alte Testament hat Cyrill von Jerusalem den Parakleten, welcher in den Propheten gesprochen hat, in das Glaubensbekenntnis aufgenommen. Die Alexandriner haben das Evangelium und die Apostel beigefügt, aber auch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in allen Gläubigen der katholischen Kirche erwähnt, so daß die strenge Unterscheidung oft fehlt.

Schon der hl. Ignatius lobt das Evangelium, weil es etwas Ausgezeichnetes habe, nämlich die Ankunft des Erlösers, unseres Herrn Jesu Christi, sein Leiden und seine Auferstehung. „Denn die geliebten Propheten haben ihn vorausverkündigt, das Evangelium ist die Vollendung des ewigen Lebens. Alles zumal (d. h. das Alte und Neue Testament) ist gut, wenn ihr es in Liebe glaubet.“[2] Als ältestes Beispiel für die Gleichstellung kann Barn. 4, 14 angeführt werden, wo Mt 22, 14 mit der biblischen Formel „wie geschrieben steht“ zitiert wird. Dies gewinnt noch mehr an Gewicht, wenn man damit Ignatius an die Philadelphier (8, 2) vergleicht, wo das Evangelium als eine Urkunde dargestellt wird, auf welche man mit „wie geschrieben steht“ verweist. Es müssen also schon zu jener Zeit gottesdienstliche Lektionen — vorwiegend aus dem Matthäusevangelium — stattgefunden haben. Klemens von Rom ermahnt, das zu vollbringen, was geschrieben steht, und zitiert als Aussprüche des Heiligen Geistes alt- und neutestamentliche Stellen in enger Verbindung[3]. Noch höher stehen ihm aber die Worte des Herrn, von denen er einzelne über die Nachgiebigkeit und Langmut in ziemlich freier Form anführt[4]. Ebenso wissen wir ja auch von Papias, daß er die Aussprüche der Jünger des Herrn gesammelt, weil er das mündliche Wort höher anschlug als das schriftliche[5].

---

[1] Vgl. S. 606 f. Denzinger, Rel. Erk. II 214 ff. Zöllig, Die Inspir. des Origenes 73 ff.

[2] Ad Philad. 9, 2; vgl. 5. Ad Diogn. 11. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 846 f.

[3] Ep. I ad Cor. 13, 1; 45, 2; 47, 1.

[4] Ebd. 13, 2; 46, 7 8. Vgl. 2, 2 4.

[5] Eus., H. E. 3, 39, 1 (40, 4). Vgl. Clem., Recogn. 2, 1 33.

Von dem ersten Briefe des hl. Paulus an die Korinther sagt Klemens, Paulus habe ihn vom Heiligen Geist geleitet geschrieben (47, 3). Polykarp spricht von den „heiligen Schriften", in welchen Ps 4, 5 und Eph 4, 26 stehe (12, 1), und ermahnt die Gläubigen, die „Aussprüche des Herrn" nicht zu mißdeuten (7, 1). Nicht weniger berufen sich die Gnostiker, deren älteste Spuren in das 1. Jahrhundert hineinreichen, auf die Heilige Schrift des Neuen Testaments.

Wie bei Ignatius werden im Briefe an Diognet das Evangelium, die Apostel und die Propheten zusammengestellt. Justin sucht mitunter die Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments aus dem Alten Testamente zu erweisen, aber dies geschieht vom Standpunkte des Apologeten aus, welcher in der Voraussage der Hauptereignisse aus dem Leben Jesu für sich und andere die gewichtigsten natürlichen Motive des Glaubens findet. Auch wenn er bloß das Alte Testament „heilige Schriften" nennt, geht er von diesem Standpunkte aus. An sich will er die Predigt der Apostel über Christus so wenig der Predigt der Propheten nachstellen, daß er vielmehr in beiden die Stimme Gottes erkennt[1] und die Gleichberechtigung der Vorlesung aus den Denkwürdigkeiten der Apostel oder aus den Schriftwerken der Propheten als selbstverständlich betrachtet. Die Erzählung der Erfüllung mußte von demselben prophetischen Geiste geleitet werden, welcher die Voraussage dem göttlichen Seher eingegeben hatte. Führt doch Justin dieses Verständnis des Alten Testaments bei den Christen ganz allgemein auf die göttliche Gnade zurück. Dieser Gedankenkreis war dem pharisäischen, sadduzäischen und essenischen Judentume fremd. Konnte die Erkenntnis der heiligen Schriftsteller von dieser Bestimmung des Alten Testaments für den Inhalt und die Begründung des Christentums ohne göttliche Erleuchtung gedacht werden?

Melito von Sardes redet bereits von den Schriften des Alten Testaments, setzt also die Bekanntschaft mit dem Neuen Testamente voraus[2]. Theophilus von Antiochien stellt Propheten und Evangelien als Schriften der von Gott getragenen Männer auf eine Linie und findet in den Aussagen der Propheten und Evangelien Übereinstimmendes (mit dem

---

[1] Dial. 119; Ap. 1, 66 ff. Vgl. Jülicher, Einleitung 292 ff.

[2] Eus., H. E. 4, 26, 13 (33, 14). Const. ap. 6, 16. Zu Theophilus s. Zahn a. a. O. I 437. Harnack (Das N. T. 39; Dogmengeschichte I² 304 ff) bestreitet diese Gleichstellung; jedenfalls sei sie nicht unter dem Gesichtspunkt der Apostolizität, sondern der Inspiration vollzogen. Dagegen Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 409. Leitner, Die proph. Inspir. 106 ff. Batiffol hält mit Jülicher die Logien des Herrn = Gottes nach Hegesippus (Eus. a. a. O. 4, 22, 3: Gesetz und Propheten und Herr) für den Anfang der Gleichstellung.

Gesetz), weil alle vom Geist Getragenen in Kraft eines Geistes geredet haben. Die paulinischen Briefe stehen ihnen nahe. Tertullian wahrt der Heiligen Schrift des Neuen Testaments denselben Antrieb des Heiligen Geistes wie der des Alten Testaments. Irenäus sagt von den heiligen Schriften im allgemeinen, sie seien vom Worte Gottes und dem Geiste desselben diktiert. Klemens von Alexandrien spricht von inspirierten Reden, die von den Aposteln und Lehrern überliefert worden sind. Origenes, der zuerst in systematischer Form über die Inspiration handelt, findet in der Heiligen Schrift die Fülle des göttlichen Geistes; in allen Teilen: Prophetie, Gesetz, Evangelium, sei sie das Werk Gottes. Es sei Lehre der kirchlichen Predigt, daß die Heilige Schrift durch den Heiligen Geist verfaßt worden sei[1]. Im „kleinen Labyrinth" werden die Textverfälschungen der Artemoniten mit den Worten zurückgewiesen: Entweder glauben sie nicht, daß die göttlichen Schriften vom Heiligen Geist geredet sind, und sind ungläubig, oder sie halten sich für weiser als den Heiligen Geist und sind wahnsinnig[2].

Spätere Zeugnisse sind kaum mehr anzuführen, da über diese kein Streit herrscht. Wird ja im Gegenteil geradezu behauptet, mit der Gründung der katholischen Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts sei auch die Gleichstellung des neutestamentlichen Kanons mit dem alttestamentlichen vollzogen worden[3]. Jedenfalls hat der Kampf mit der Gnosis dazu beigetragen, daß man den Begriff der eigentlichen Inspiration enger faßte und deshalb die Vorlesungsbücher strenger begrenzte. Insofern kann gesagt werden, daß das Neue Testament nicht „das Produkt einer Sammlung, sondern einer Reduktion der gesamten urchristlichen Literatur" sei[4]. Aber diese Reduktion bezog sich doch nur auf die Peripherie und auf einzelne Kirchen, die Hauptteile der apostolischen Schriften galten bereits allgemein als die göttlichen Schriften. In letzter Instanz entschied die Kirche auf Grund der apostolischen Nachfolge und Überlieferung und der Assistenz des Heiligen Geistes.

---

[1] De princ. praef. 4, 8; 3, 1; 4, 1 ff. Rufin., Expos. Symb. 32. Vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 83 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I 56 ff. Rohnert, Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter, 1889, 85 ff. Zöllig, Die Inspir. des Origenes 8 ff 88 ff. Kunze, Glaubensregel 100 133 138 f.

[2] Eus., H. E. 5, 28 (32), 18.

[3] Harnack, Dogmengeschichte I² 283. Overbeck, Geschichte des Kanon 78.

[4] Harnack, Das N. T. 110. Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie, 1890, 129 ff. Vgl. dagegen Jülicher, Einleitung 315.

II. Das Wesen der Inspiration.

13. Über das Wesen der Inspiration im engeren Sinn haben die Väter dieselben erhabenen Ausdrücke wie über die Offenbarungsinspiration gebraucht[1], soweit sie die Begriffe auseinanderhalten. Denn erst seit der Reformation wurden Offenbarung und Inspiration, d. h. Mitwirkung des göttlichen Geistes bei der Abfassung der Schriften getrennt. Wenn man lediglich vom Wortlaute der Väter ausgeht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie die durchgängige Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift als eine Sache des Glaubens betrachteten. Wie Philo und Josephus, welche für die Offenbarung und für das Schreiben eine von Gott gewirkte Ekstase annahmen, verwendeten sie bis Hieronymus sogar die Sage von der wunderbaren Entstehung der LXX als Beweis für die Inspiration und ließen sich durch 2 Esr zu der Annahme verführen, daß Esra die verloren gegangenen heiligen Bücher wiederhergestellt habe. Moses, die Propheten, die Apostel waren gleichsam die Hände, welche durch die Kraft des Geistes beim Schreiben in Bewegung gesetzt wurden. Die Schriften gelten als ein Ersatz des unmittelbaren Verkehrs mit Gott im Urstande. Nachdem sich die Menschen des persönlichen Umgangs unwürdig gemacht hatten, schickte ihnen Gott, als Leuten, welche fern von ihm standen, Schriften. Diese Schriften schickte Gott, es brachte sie aber Moses, so daß wir ihren Inhalt nicht mehr von Moses hören, sondern von dem Gott aller, welcher durch Moses' Zunge spricht, seine Zunge bewegt. Die göttliche Kraft ist es, welche die Seele des Evangelisten Johannes in Bewegung setzt. So schreibt Chrysostomus[2], und mit ihm sind andere Griechen, ja die Väter seit Irenäus der Ansicht, daß kein Wort, kein Buchstabe, kein Zeichen des Textes müßig, ohne tiefe göttliche Belehrung sei. Der Grund lag, abgesehen von Mt 5, 18, im Ausgang von den Propheten und den Weissagungen.

---

[1] Barn. 8. (Ps.-)Iust., Coh. ad Graec. 8. Iust., Ap. 2, 13; Dial. 52 76 115. Athenag., Legatio 9. Clem. Alex., Coh. 9 10. Tert., Adv. Marc. 4, 22; Apol. 31; De cultu mul. 3. Orig., De princ. praef.; C. Cels. 2, 4; 4, 55; 7, 10; In Num. H. 26, 3. Ephr., Hymn. 53. Delitzsch, De inspiratione Scripturae sacrae quid statuerint Patres apostolici et Apologetae secundi saeculi, 1872. Kleutgen a. a. O. I 56 ff. Denzinger, Rel. Erk. II 177 ff. Dausch, Schriftinspiration 45 ff. Zöllig a. a. O. 67 ff. Pesch, Theologische Zeitfragen III 39 ff. Zur LXX vgl. Aug., De civ. Dei 15, 14, 2.

[2] Haidacher, Die Lehre des hl. Chrysostomus über die Schriftinspiration, 1897, 27 ff (keine Verbalinspiration, aber vollständige Realinspiration). Theoph., Ad Autol. 3, 12.

Dazu bemerkt freilich schon Origenes, dem mit den früheren Vätern jede Schriftstelle mit Offenbarung identisch, aber viele Gesetzesstellen und Erzählungen anstößig waren, mit Recht: „Aber die richtige Auslegung derselben zu finden, halte ich wegen der Dunkelheit der Dinge für ein schwieriges Werk.“ [1] Die allegorische Exegese, welche von der durchgängigen Realinspiration ausgeht, aber den Wortsinn preisgibt, kann demselben kaum gerecht werden. Doch ist diese wenigstens nicht allein schuld für die mehr als buchstäbliche Inspirationstheorie, sonst würden wir nicht selbst bei strengen Antiochenern (Theodor von Mops., Junilius) [2] trotz gradueller Unterscheidung ähnlichen Anschauungen begegnen. Daß Ambrosius und einzelne andere Abendländer hierin mit den Griechen übereinstimmen, kann bei ihrer literarischen Abhängigkeit von denselben nicht auffallen. Das talmudische und alexandrinische Judentum stehen trotz des prinzipiellen Unterschieds über Fortdauer des Selbstbewußtseins oder bewußtlose Ekstase auf demselben Standpunkt. Das eine braucht zur Auslegung den Midrasch (Kommentar), das andere die Allegorie.

14. Die Verbalinspiration fand denn auch in mehr oder weniger strenger Form verschiedene Anhänger bis in die neueste Zeit. Nach Thomas hat der Heilige Geist dem Johannes alle Worte eingegossen. Bonaventura erklärt sich ähnlich [3], und sein Kommentator sagt mit Calmet, dies sei bis zum 16. Jahrhundert die gewöhnliche Ansicht der Theologen gewesen. Estius führt sie im Gegensatz zu der vernünftigeren Theorie der Jesuiten in Löwen streng durch [4]. Melchior Canus sagt, es sei allgemeiner Glaube, daß die einzelnen Teilchen der kanonischen Bücher unter dem Beistande des Heiligen Geistes geschrieben worden, daß jedes einzelne, ob großes oder kleines, von den heiligen Schriftstellern dictante Spiritu s. veröffentlicht worden sei [5]. Dieses dictante Spiritu s. fand einen starken Nachhall in der nachtridentinischen Theologie [6].

---

[1] C. Cels. 5, 60; In Matth. tr. 16, 12. Leitner, Die proph. Inspiration 145 f 152.

[2] Kihn, Theod. v. Mops. 98 473. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 1885, 280 ff. Leitner a. a. O. 153 ff.

[3] Brevil. prooem. Antonius Maria a Vicetia, S. Bonaventurae Breviloquium², 1881, 5. Vgl. Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters, 1895.

[4] Comment. ad 2 Tim. 3, 16. Vgl. R. Simon, Histoire du Texte du N. T. 279 ff.

[5] Loc. theol. 2, 17. Bellarm., De conc. 2, 12.

[6] Dehm, Zur Inspirationslehre des heiligen Konzils von Trient: Katholik II (1868) 672 ff. Dausch, Schriftinspiration 165 ff 228 f.

Franzelin bemerkt im Anschluß an die Väterstellen[1], daß sich die Wirksamkeit und vollkommene Wahrhaftigkeit des Heiligen Geistes auf alle, auch die kleinsten Teile der Schrift beziehe. Er verlangt auch für die Dinge, welche natürlich erkannt und gewußt werden können, mit dem hl. Thomas einen Beistand des Heiligen Geistes und folgert daraus, daß die Zeichen (Buchstaben u. a.) dem Sinn entsprechen müssen, eine göttliche Wirksamkeit, welche auch dafür sorge, daß der Schreibende unfehlbar die für die wahre und lautere Darstellung der inspirierten Dinge und Gedanken geeigneten Zeichen auswähle. Auch Heinrich sagt: „Nicht nur der ganze Inhalt, sondern auch die ganze Fassung der heiligen Schriften ist bis zum letzten Wort inspiriert." „Die Aussprüche der heiligen Schriftsteller sind zugleich und prinzipaliter Aussprüche des Heiligen Geistes."[2] Noch weiter geht Schäzler und mit ihm manche Neuthomisten, welche die „schöne" Theorie von der Wirksamkeit der ersten Ursache durch die zweiten Ursachen zu Grunde legen. Ihnen erscheint die eigene Tätigkeit des Schriftstellers „als eine lediglich instrumentale, von Gott zum Vollzug eines göttlichen Werkes benutzte, die sich von der Tätigkeit eines materiellen Instruments nur dadurch unterscheidet, daß das Werkzeug eben ein lebendiges und geistiges Wesen ist und dieser Konstitution gemäß in Bewegung gesetzt wird"[3]. Auch Schell verteidigt auf Grund seines „überbegrifflichen

[1] De trad. 294 299. Schmid, De inspir. 14 ff. Dagegen Zanecchia, Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Cardin. Franzelin, 1903, 101 ff.

[2] Dogmatik I 572.

[3] Introductio in S. Theologiam ad mentem D. Thomae Aqu. Opus posthumum ed. Fr. Thom. Esser, 1882. Vgl. Katholik II (1882) 416 f. Schäzler, Neue Untersuchungen 407 ff. Levesque, Pegues und andere Franzosen (vgl. Lagrange: Rev. bibl. 1895, 563). Schell, Dogmatik I 104 106 f. Doch wollen diese jede mechanische Auffassung vermieden wissen und glauben dadurch der Freiheit und Individualität der Schriftsteller in Form und Inhalt einen größeren Spielraum zu geben. Lagrange modifiziert seine Darstellung nach dem hl. Thomas und sucht den Unterschied zwischen Offenbarung und Inspiration nachzuweisen (Rev. bibl. 1896, 199 ff; La méthode historique 80). Die Irrtumslosigkeit ist der Hauptpunkt. Er betont gegen Franzelin u. a., daß der Begriff „Urheber" durch den Begriff der „Inspiration" zu erklären sei. Die acceptio cognitorum a Deo sei das unterscheidende Merkmal der Offenbarung von der Inspiration, der das iudicium gegeben sei, durch die Erhebung des Geistes. Ebenso Fernandez, Dissertatio critico-theol. de verbali Bibliorum inspiratione, 1884. Chauvin, L'inspir. 107 f. Zanecchia, Inspiratio 105; Scriptor sacer, 1903. Dagegen Billot, De inspiratione s. Scripturae, 1903. Schmid: Zeitschr. f. kath. Theol. 1885, 670 ff. Pesch, Theol. Zeitfragen III 83 ff. Granderath, Gesch. des vatik. Konzils II 482. Vgl. Dausch a. a. O. 165 ff. Die per excessum fehlenden Richtungen.

Gottesbegriffes" die Verbalinspiration, will aber den menschlichen Geist nicht passiv, sondern zu selbsttätiger Konzeption befruchtet auffassen.

15. Den Reformatoren war die strenge Fassung des Inspirationsbegriffes schon durch ihr exklusives Schriftprinzip nahe gelegt, da sie an die Stelle der Autorität der Kirche die Autorität der Schrift setzten. Zwar hat Luther in seinen Kommentaren oft freiere Ansichten, aber gegenüber den Sakramentierern betont er den Buchstaben. Kalvin ist der Begründer der neuen Inspirationslehre, indem er eine mechanische Eingebung wie bei Bileams Esel oder bei Kaiphas behauptet. Die altprotestantische Orthodoxie und Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts haben sich, mit Ausnahme von Musäus und Kalixt, nicht wenige Mühe gegeben, die strikte Verbalinspiration nachzuweisen. Selbst die einzelnen Zeichen des hebräischen Urtextes, Konsonanten und Vokale (!) galten als Werk des Heiligen Geistes[1]. An diesem Dogma hängt alle Realität der Offenbarung, alle Wahrheit und Gewißheit des dogmatischen Systems. Das Prinzip der Selbstgewißheit sucht im Buchstaben der Schrift einen Haltepunkt.

Freilich forderte diese unnatürliche Überspannung notwendig das andere Extrem heraus. Der Widerspruch gegen den toten Buchstaben führte in pietistisch-mystischen Kreisen zu dem subjektiven Zeugnis des Heiligen Geistes (testimonium Spiritus sancti) im Herzen des Gläubigen, die vernünftig geschichtliche Forschung zur Verwerfung der Inspiration überhaupt. Schon die Arminianer und Sozinianer haben die Inspiration auf die Prophetie beschränkt. Die rationalisierenden protestantischen Theologen haben bald nicht einmal die Irrtumslosigkeit mehr festgehalten. Schließlich ließ der Rationalismus den Begriff der Inspiration im engeren Sinn ganz fallen.

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist nicht bloß der orthodoxe Inspirationsbegriff, sondern der positive Inspirationsbegriff an sich durchbrochen und erschüttert. Der Schriftbeweis, den die Alten durch Häufung der Beweisstellen (dicta probantia) herzustellen suchten, ist als Gewißheitsgrund des Glaubens aufgegeben. „Denn die orthodoxe Inspirationslehre, welche diesem Verfahren zu Grunde liegt, ist dem Gerichte der historischen Kritik und den Mächten der ganzen modernen Bildung so unwiderbringlich erlegen, daß der Gedanke, dieselbe wieder aufzurichten, auch

[1] Die beiden Buxtorfe, Gerhard und der Cons. Helvet. 1675 can. 2. Vgl. Realenzykl. IX[3] 191 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IV[2] 1095 ff. Denzinger, Rel. Erk. II 216 ff 239 ff. Dorner, Gesch. der protest. Theol., 1867, 550 ff 556. Baur, Dogmengeschichte III (1867) 60 ff. Rohnert, Inspiration 192 f. Dausch, Schriftinspiration 106 ff.

von den Konservativsten aufgegeben ist." [1] „Die Zeiten sind gottlob vorbei, da man in der Bibel ein Produkt des Heiligen Geistes sehen durfte." Nur vereinzelte Orthodoxe (Rohnert) versuchen es noch, die durchgängige Realinspiration und Irrtumslosigkeit formell zu verteidigen. Auch die positiven Theologen geben Irrtümer zu und finden die Hauptsache der Inspiration darin, „daß die Tatsache der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Schrift anerkannt wird auf Grund persönlicher Erfahrung ihres Eindrucks auf unser Gemüt, d. h. Gefühl mit Einschluß des Gewissens" [2]. Die Frage: „Wie dünket euch um die Schrift" ist bei den Protestanten zu der eigentlich entscheidenden geworden. Wenn der „breite Graben" zwischen den einzelnen theologischen Richtungen wirklich vorhanden sei, so befinde er sich nach dem Urteil und Gefühl weiter Kreise an dieser Stelle. Doch wird beklagt, daß der Krankheitszustand, „der in Gestalt der gänzlich schriftwidrigen Theorie von der Verbalinspiration jahrhundertelang unsere Kirche beherrscht hat", auch heute noch nicht weichen will [3].

16. Unsere historische Übersicht ist aber einseitig. Wir haben bis jetzt nur die göttliche Seite ins Auge gefaßt, diejenige Seite, welche eben den Charakter der heiligen Schriften bedingt und den Christen wie allen Verehrern heiliger Schriften im Altertum besonders nahe lag. Auch die Brahmanen, welche für ihr exoterisches Religionssystem zuerst den Inspirationsbegriff einführten, haben den göttlichen Charakter ihrer Vedas auf das höchste zu erheben gesucht. Keine apologetischen Schriften irgend einer Religion haben die Theorie der Inspiration so aufs äußerste getrieben [4]. Man würde sich aber täuschen, wenn man glaubte, die Väter hätten bei

[1] Moore: Theol. Lit.-Ztg. 1887, Nr 13, 307. Strauß, Glaubenslehre I 123 ff. Weiß, Leben Jesu I (1882) 21 ff. Realenzykl. IX³ 193. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 20. Höhne, Zur Inspirationsfrage: Beweis des Glaubens 1902 1903.

[2] Gloatz: Die Inspiration d. Heiligen Schrift: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 155 ff. Kübel, Zur Inspirationsfrage: ebd. 1893, 81 ff 224 ff. Über diese und andere Rohnert a. a. O. v 277. Valloton, Die Bibel. Ihre Autorität, ihr Inhalt und ihr Wert. Aus dem Französ. von Müller, 1891. Haug, Die Autorität der Heiligen Schrift und die Kritik, 1891. Kölling, Die Lehre von der Theopneustie, 1891. Geß, Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel, 1892. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie², 1895, 257 ff. Köppel, Inspiration und Autorität. Eine biblische Studie mit Streiflichtern auf die Gegenwart: Stud. u. Krit. 1896, 643 ff. Pesch, Die Inspiration der Heiligen Schrift nach der Lehre des heutigen Protestantismus: Zeitschr. f. kath. Theol. 1901, 452 ff; 1902, 81 ff.

[3] Kautzsch, Bibelwissenschaft und Religionsunterricht², 1903, 30. Thieme, Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel und Bibel, 1903.

[4] M. Müller, Vergl. Rel.-Wiss. 118; Natürl. Rel. 224 ff.

ihrer unbegrenzten Verehrung der Heiligen Schrift für den Einfluß des menschlichen Faktors kein offenes Auge gehabt. So wenig als das Alte Testament wollten sie einer mantischen Inspiration das Wort reden. Auch wenn sie in philonischer Weise sich der hellenischen Ausdrücke bedienen, denken sie entfernt nicht an bewußtlose Ekstase oder Raserei.

Die Väter waren vielmehr überzeugt, daß die vom Heiligen Geiste erleuchteten und geleiteten Schriftsteller sich den jeweiligen Verhältnissen und der Fassungskraft der Leser akkommodiert haben. Sie konnten sich der offen vorliegenden Tatsache, daß Stil und Anordnung bei den verschiedenen Schriftstellern sehr verschieden, die Texte und Übersetzungen oft unzuverlässig sind und voneinander abweichen, um so weniger verschließen, als Heiden, Juden und Häretiker zusammen den Evangelisten vorwarfen, daß sie sich gegenseitig widerstreiten und widersprechen. Origenes hat in seiner Hexapla den kritischen Stand des verwahrlosten Textes vor die Augen gestellt und als Exeget die Unmöglichkeit, die Verbalinspiration durchzuführen, sehr schwer empfunden, Hieronymus ging denselben Weg mit strengerer Kritik und weniger Mystik, so daß er, trotz aller Reminiszenzen an Origenes, den menschlichen Faktor in der Heiligen Schrift voll und ganz zur Anerkennung brachte. Sein feines Gefühl für die Spracheigentümlichkeiten und sein offener Sinn für die Geschichte, welche namentlich in seinen Prologen und Briefen zum Ausdruck kommen, zeigten ihm die menschlichen Spuren überall. „Die Heilige Schrift redet nach der Meinung ihrer Zeit, aus welcher die Ereignisse berichtet werden, nicht wie die tatsächliche Wahrheit es erfordert.“[1] Dasselbe sagt Augustinus, indem er den dem menschlichen Gebrauche angepaßten Stil der Heiligen Schrift aus ihrer Bestimmung für die Menschen erklärt. Aus seiner Korrespondenz mit Hieronymus geht hervor, daß die neue lateinische Übersetzung großen Widerspruch hervorrief, weil man sich zu sehr an den Buchstaben der Itala gewöhnt hatte. Aber auch die Griechen, selbst diejenigen, welche wie Basilius und Gregor von Nyssa die Inspiration sehr hoch werteten, anerkennen den menschlichen Faktor mit gleicher Entschiedenheit. Sie wußten die Verbalinspiration mit riskierten Erklärungen zu verbinden, weil sie die Bibel zwar für ein wahres Buch, aber für wahr unter der Bedingung der richtigen Erklärung hielten. Chrysostomus betont die Akkommodation der Apostel an die Anschauungen der Menschen.

[1] In Matth. 14, 9; In Ier. 28, 10 13. Sanders, Études sur S. Jérome, 1903. Delattre, Autour de la Question biblique, 1904. Aug., De trin. 1, 12. Denzinger, Rel. Erk. II 221 f. Schmid, De inspir. 18 f. Zu den Griechen s. Schell, Das Wirken 284 ff. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, 1896, 11 ff. Zöllig, Die Inspir. des Origenes 70 ff.

Ein Beweis dieser freieren Auffassung ist die Gewohnheit, das Alte Testament nach dem Vorgange der Juden und der Apostel gedächtnismäßig, ohne ängstliche Rücksicht auf den Wortlaut zu zitieren. Ja man gab den Wortlaut preis oder änderte ihn absichtlich nach dem schriftstellerischen Zwecke, wenn er der Erklärung zu große Schwierigkeiten bereitete. Die alexandrinische Schule, welche zuerst eine verhältnismäßig vollständige Theorie über die Inspiration aufstellte, hat in der Allegorie ein Mittel gefunden, selbst den historischen Charakter der Erzählungen umzudeuten[1]. Die antiochenische Schule bediente sich zu demselben Zwecke der Typik. Im Neuen Testament gaben, abgesehen von der freien Behandlung der Texte, namentlich die parallelen Berichte der Evangelien und das Verhältnis der Apostelgeschichte zu den paulinischen Briefen Veranlassung, die menschliche Seite in der Heiligen Schrift genauer zu untersuchen. So z. B. die Blindenheilung zu Jericho, die Bekehrung des Saulus, das Apostelkonzil. Schon Origenes quält sich viel mit der Harmonisierung derselben ab, findet aber häufig zur Rettung der Irrtumslosigkeit keinen andern Ausweg als die Annahme, daß entweder die Erzählungen sich auf verschiedene Ereignisse beziehen, einen Ausweg, der auch heute noch vielfach, aber nicht zur Empfehlung der Evangelien versucht wird, oder daß die Differenz in geistig-mystischem Sinne sich aufhebe.

17. Weder die eine noch die andere Erklärung konnte für die offen daliegenden Differenzen genügen. Man sollte vielmehr bei der Annahme der Verbalinspiration erwarten, daß alles gleich laute, nur ein Evangelium geschrieben worden wäre, oder wenn es zu andern Zwecken nützlich schien, verschiedene zu schreiben, alle Differenzen vermieden worden wären, welche seit Celsus bis heute gegen den inspirierten Charakter verwertet werden. Ebenso wäre zu erwarten, daß alles Nötige in der Heiligen Schrift stehen müsse. „Es leugnet die Heilige Schrift, was sie nicht angibt", sagt Tertullian[2]. Die zahlreichen Stellen der Väter über die Vollkommenheit und Fülle der Heiligen Schrift gehen von derselben Voraussetzung aus. „Das, was geschrieben ist, glaube; um das Nichtgeschriebene kümmere dich nicht", sagt (Pseudo-)Basilius. „Denn wo über den dunkelsten Gegenstand gestritten wird, ohne daß sichere und klare Beweise aus den heiligen Schriften zur Seite stehen, muß sich die menschliche Anmaßung zurückhalten und nicht nach einer Seite hinneigen."[3] Noch der

[1] Kutter, Klemens Alex. und das N. T., 1897, 43. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage, 1904, 32 ff.

[2] De monog. 4. Cypr., Ep. 73. Athan., Or. c. Ar. 1, 8; Adv. gent. 1. Aug., De doctr. christ. 1, 37; Ep. 19; C. Faust. 11, 5.

[3] Aug., De pecc. mer. 2, 36, 59.

hl. Thomas sagt mit (Pseudo-)Dionysius, man dürfe es nicht wagen, etwas von Gott auszusagen, außer dem, was uns in den heiligen Schriften ausgedrückt ist[1]. Nachher mildert er diesen Ausspruch dahin, daß er „entweder durch Worte oder nach dem Sinne" beifügt. Auch hierin folgt er wieder dem Dionysius, welcher das ὁμοούσιος damit verteidigte, welches man zu Nicäa mangels eines Schriftausdruckes ins Glaubensbekenntnis aufgenommen hatte.

Dennoch haben die Väter und Theologen keine dieser Konsequenzen der Verbalinspiration gezogen und damit für eine andere Auffassung Raum gelassen. Die verlangte Vollständigkeit wurde bloß für das Beweisverfahren, nicht für die Quelle des Glaubens in Anspruch genommen. „Dieser Bücher (Evangelien) bedienen wir uns, wenn wir über den Glauben des Evangeliums gegen den Häretiker zu tun haben", sagt derselbe Tertullian. „Sobald es sich um eine Beweisführung gegenüber von solchen handelt, die außerhalb der Kirche stehen, reicht die mündliche Überlieferung nicht aus, da dieselben ein auf Hörensagen gegründetes Zeugnis verwerfen und für das Augenzeugnis bloß das schriftliche Dokument einen Ersatz bietet", bemerkt (Pseudo-)Origenes. Und Chrysostomus sagt: „Denn da die apostolischen Schriften die Schutzmauern der Kirchen sind, so werden nicht nur die damals bestehenden, sondern auch die später entstehenden durch sie geschützt."[2] Athanasius beruft sich hierfür auf das Beispiel des hl. Paulus, welcher, obwohl er Christus selbst in sich redend gehabt habe, doch nicht einfach seine Autorität in die Wagschale gelegt habe, ohne das Zeugnis der Heiligen Schrift. Alles, was über Gott geschrieben wird, soll mit dem Stile der Heiligen Schrift verglichen und nach der Billigkeit der Glaubensregel erwogen werden.

18. Die Abweichungen wurden gerade umgekehrt für die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift benutzt. „Was nun?" fragt der hl. Chrysostomus. „Hätte es nicht genügt, daß ein Evangelist alles schreibe? Es hätte wohl genügt. Aber auch wenn es vier Schriftsteller sind, die weder zu derselben Zeit, noch an demselben Ort, noch zu einer Unterredung zusammenkommend, wie aus einem Mund alles reden, so ist dies der größte Beweis der Wahrheit. Aber gerade das Gegenteil geschah, sagt

[1] S. th. 1, q. 32, a. 2, 1; vgl. q. 29, a. 3 ad 1; q. 36, a. 2 ad 1; q. 39, a. 2. Dionys. Ar., De nom. 1. Cyr. Alex., De trin. Dial. 1 (VIII 39B). Petav., Prol. 1, 1, 7. Denzinger, Rel. Erk. II 238 ff.

[2] Tert., Adv. Marc. 4, 5. (Ps.-) Orig., De recta in Deum fide 1. Chrys., Hom. in illud: Hoc autem scitote 2 Tim. 3, 1. Aug., In Ioann. tr. 26, 15; 30, 1. Cyr. Hier., Cat. 5, 12. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrh. 1901, 58 88.

man, denn überall werden sie der Abweichung überwiesen. Gerade dies ist nun der größte Beweis der Wahrheit. Denn wenn alles genau zusammenstimmte, auch hinsichtlich der Zeit, des Orts und selbst der Worte, so hätte wohl keiner der Feinde geglaubt, daß sie nicht nach einem menschlichen Übereinkommen das geschrieben hätten, was sie geschrieben haben. Denn es sei eine solche Übereinstimmung nicht Sache der Aufrichtigkeit. Nun aber entfernt der scheinbare Widerspruch im kleinen einen jeden Verdacht von ihnen und spricht glänzend für den Charakter der Schreibenden." [1]

Bleek meint zwar über diese Stelle: „Doch gab es unter den rechtgläubigen Lehrern sowohl der katholischen Kirche als nachmals der protestantischen nur wenige, welche so viel zugeben." [2] Aber katholischerseits gibt es mehr, als er glaubt. Für die Griechen versteht sich dies bei dem maßgebenden Ansehen des Chrysostomus von selbst. Die Prologe ihrer Kommentare geben Zeugnis dafür (Euthymius, Theophylakt). Aber auch die Abendländer haben sich dieser Auffassung angeschlossen. Die Stelle des Chrysostomus findet sich z. B. in der Vorrede zur Goldenen Kette des hl. Thomas, bei Jansen im Tetrateuch, bei Corn. a Lapide in der Vorrede zu den Evangelien, bei R. Simon, Hug, Feilmoser, Wilke, Alzog, Schegg, Hettinger, Aberle, Schanz u. a. Es widerspricht aber dieser Auffassung wie dem Tatbestande, wenn man die genannten Differenzen als eine Folge der Inspiration darstellt, weil dadurch die darin enthaltenen göttlichen Wahrheiten um so vollkommener und von verschiedenen Seiten beleuchtet werden! [3] Dies gilt nur vom Ganzen, nicht vom Einzelnen, ganz abgesehen davon, ob die Benutzungs- oder die Traditionshypothese zur Erklärung beigezogen werde. Im Gegenteil wird man viel eher versucht sein, daraus zu folgern, daß in nebensächlichen Dingen über Ort, Zeit, Zahl usw. keine volle Genauigkeit erstrebt oder erreicht worden ist.

19. Chrysostomus hat aber diesen Grundsatz in seinen Kommentaren auch praktisch zur Anwendung gebracht. Freilich hat er den zweischneidigen Charakter desselben bei der Durchführung wohl erkannt und nicht etwa geflissentlich die Abweichungen hervorgehoben, sondern vielmehr die Übereinstimmung herzustellen gesucht, aber er hat doch stets verlangt, daß man in diesen Nebensachen nicht ängstlich um die Inspiration besorgt sein soll. Tatsächlich wird man in den meisten Kommentaren der Väter diesen Standpunkt vertreten finden. Am deutlichsten tritt dies beim

[1] In Matth. H. 1, 2. Haidacher, Chrysostomus über die Schriftinspiration 43 ff 73.

[2] Synoptische Erklärung I (1862) 14.

[3] Heinrich, Dogmatik I 730. Vgl. die sarkastische Erwiderung in den theologischen Streitfragen Lessings: Reclam VI 234 ff.

hl. Augustinus hervor, welcher die Frage prinzipiell behandelte. Er stellt auch in demselben Werke über die Evangelien beide Momente des Inspirationsbegriffes so schroff einander gegenüber, daß man auf den ersten Anblick einen Widerspruch vermuten könnte. Die göttliche Einwirkung wird oft so betont, daß die menschliche Tätigkeit fast zu verschwinden scheint; anderseits wird wieder der menschlichen Mitwirkung so viel eingeräumt, daß man sich an der Grenze des Inspirationsbegriffes befindet[1].

Es ist aber dieselbe Methode des hl. Augustinus, wie in der Gnadenlehre zwischen Gnade und Freiheit. Er ist überzeugt, daß die heiligen Schriftsteller als Glieder Christi unter Eingebung des Hauptes (dictante capite) geschrieben haben[2], sucht selbst die verschiedene Darstellung auf die Leitung des Heiligen Geistes zurückzuführen. Die Erinnerung des Evangelisten wurde durch die Hand dessen geleitet, der die Wasser beherrscht, der Geist hat die Ordnung bewirkt, weil er die Ereignisse in dieser Ordnung vor die Erinnerung der Evangelisten brachte. Allein der Heilige ist weit entfernt, damit eine mechanische Vorstellung zu verbinden. Er will nur den Einfluß des Heiligen Geistes trotz der Verschiedenheit wahren. Der Geist ließ dieselbe zu, weil er die Freiheit der Schriftsteller nicht aufheben wollte. Die heiligen Bücher mußten der Fassungskraft des Volkes angepaßt sein, weil sie für Gelehrte und Ungelehrte gleich lehrhaft sein sollten. Daher findet er den Hauptgrund der zahlreichen Abweichungen in der Tätigkeit der Schriftsteller. Wenn er diese wieder vom Zwecke, von der Tendenz beeinflußt sein läßt, so ist dies ein weiterer Beweis für die Anerkennung derselben. Wir sollen daraus lernen, die Sachen den Worten, nicht die Worte den Sachen vorzuziehen. Übrigens lassen sich die kleineren Differenzen des Stils und der Nebenumstände hieraus nicht ableiten.

Schließlich hält Augustinus wie Hieronymus, Chrysostomus u. a. nur eines unerschütterlich fest, die Irrtumslosigkeit. Diese durch die Inspiration bewirkte Eigenschaft ist das mindeste, was man von einer heiligen Schrift verlangen kann. Eine rein menschliche Schrift kann nicht ohne Irrtum sein, eine vom Heiligen Geist inspirierte kann keinen Irrtum enthalten. „Allein jenen Büchern der Schriften, welche bereits kanonische

---

[1] R. Simon, Hist. crit. du N. T. 290 f. Chapman sagt über Hieronymus: „Sehr eng in der Theorie, kann seine Praxis ein exzessiv weites Prinzip zu legen scheinen" (Rev. Bénédict. 1903, 435). Sanders, Études sur S. Jérome, 1903.

[2] De cons. ev. 1, 35, 54; vgl. 1, 7; 2, 21, 51 f; 3, 13, 48. Auch von Thomas (Cat. aur. in Matth. praef.) und Leo XIII. zitiert: Providentissimus vom 18. Nov. 1893, 61 ff, neben Gregor I. über Job, und dem Brief 82; Conf. 12, 14; De civ. Dei 18, 41; 20, 23; Serm. 71, 8, 13. Dausch, Schriftinspiration 78 ff. Thomassin, Dogm. V 30.

genannt werden, habe ich jene Ehrfurcht und Hochschätzung entgegenzubringen gelernt, daß ich ganz fest glaube, daß kein Verfasser derselben in etwas geirrt hat." [1] „Wer aber sagt, es habe den Evangelisten durch die Kraft des Heiligen Geistes wenigstens das mitgeteilt werden müssen, daß sie weder in der Art der Wörter, noch in der Ordnung, noch in der Zahl abwichen, der versteht nicht, daß je höher das Ansehen der Evangelisten hervorragt, um so mehr die Sicherheit der übrigen Menschen, welche die Wahrheit reden, durch sie bestärkt werden mußte, auf daß, wenn mehrere dieselbe Sache erzählen, auf keine Weise einer derselben der Lüge mit Recht beschuldigt werde, wenn er von andern so abgewichen ist, daß er sogar durch das vorausgehende Beispiel der Evangelisten verteidigt werden kann." [2] Man muß auf den Willen, nicht bloß auf die Worte sehen.

20. Diese Stellen ließen sich stark vermehren. Bei den Griechen wie bei den Lateinern wird man zahlreiche derartige, dem Wortlaute nach einander fast widersprechende Aussprüche finden [3]. Einerseits sind die heiligen Schriftsteller reine Werkzeuge des Heiligen Geistes, Glieder Christi, anderseits sind sie sich ihrer Aufgabe und ihres Zweckes wohl bewußt und lösen dieselbe der Form nach ihrer Begabung und Bildung entsprechend. Der Stoff ist ihnen überall gegeben, die Sprache, Darstellung, Anordnung sind ihre Sache. Die Erklärung dieser an sich auffallenden Tatsache ist einfach. Die Apologeten hatten noch die charismatischen Wirkungen des göttlichen Geistes erfahren, sie waren von den Vorstellungen der Heiden über die Mantik erfüllt, gingen von der Prophetie aus und betrachteten die objektive Tatsache, ohne sich um die subjektive Ausführung weiter zu kümmern. Die alles überwältigende Kraft des Heiligen Geistes in der neuen Gemeinde, welche als Beweis der Göttlichkeit des Christentums gelten mußte, ließ auch beim schriftlichen Wort den Gedanken an die menschliche Tätigkeit zurücktreten. Erst als die Juden und die Häresie den Streit auf das Gebiet der Heiligen Schrift verlegten, fing man an, reiflicher über die Entstehungsweise derselben zu reflektieren. Die direkten Angriffe der Heiden auf das Alte und Neue Testament nötigten noch mehr, die menschliche Seite zu berücksichtigen. Daraus erklärt sich, daß die späteren Väter, obwohl sie die gleiche Inspirationstheorie dem Worte nach beibehielten, doch von einer buchstäblichen Inspiration weit entfernt waren. Die Theorie beweist ihren festen Glauben an den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift, ihre Anwendung ist eine Konzession an die tatsächlichen Verhältnisse.

[1] Ep. 82, 3; Conf. 12, 18. Hier., Ad Philem. 1. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 2. Schmid, De inspiratione 2 ff. Leitner, Inspiration 184.

[2] De cons. 2, 12, 28; 28, 67 al. Hilar., De syn. 85.

[3] Denzinger, Rel. Erk. II 238 f.

Dürfen wir von ihnen rückwärts schließen, so können wir auch folgern, daß die manchmal überschwenglichen Ausdrücke der Apologeten nicht zu pressen sind. Ihre „Werkzeuge des Heiligen Geistes" sind nicht als unvernünftige, mechanische Werkzeuge aufzufassen. Hätten sie noch strenger zwischen Offenbarung und Inspiration der Heiligen Schrift unterschieden, so wären sie auch zu einer genaueren formellen Erklärung veranlaßt worden. Läßt sich doch an einzelnen Beispielen zeigen, daß diese Apologeten ebenso wie Augustin die aus der durchgängigen Realinspiration folgende Irrtumslosigkeit für genügend erachteten und die Abweichungen sehr wohl zu würdigen wußten. Man meint Augustin sprechen zu hören, wenn man bei Justin liest: „Wenn du die Worte so zitiert hast, weil du geglaubt hast, dadurch der Unterredung Schwierigkeiten zu bereiten, da ich sagen müsse, die Schriften stehen miteinander im Widerspruche, so hast du dich geirrt. Denn niemals werde ich dies zu denken oder zu sagen wagen, sondern, wenn eine Schriftstelle vorgelegt wird, welche derartig zu sein scheint und den Vorwand eines Widerspruches mit einer andern darbietet, so werde ich, überzeugt, daß keine der andern widersprechen könne, vielmehr bekennen, daß ich das Gesagte nicht verstehe, und diejenigen, welche einen Widerspruch vermuten, zu meiner Ansicht zu bekehren suchen."[1] Ephräm bemerkt: „Die gedankenreichen Worte, welche Gott hat niederschreiben lassen, gleichen Arzneimitteln, welche, obwohl verschieden, zusammenwirken, um die Gesundheit hoffen zu lassen und zu schenken. Tödlich in der Hand desjenigen, welcher sie gibt, ohne ihre Kraft zu kennen, sind sie heilsam, wenn sie mit Verständnis gegeben werden. . . Im Munde der Unwissenden widersprechen sich die Texte. Die Schriften sind voll Übereinstimmung, aber die Lehrer bringen die Verwirrung hinein."

Anderseits hat sich auch bei den späteren Vätern der Sprachgebrauch so wenig fixiert, daß es unmöglich ist, aus demselben die Lehre genau festzustellen. Der ursprüngliche, nur hellenistisch und biblisch belegte, vielleicht 2 Tim 3, 16 zum erstenmal vorkommende (Klemens Alex.) Ausdruck *θεόπνευστος*, inspirata (scriptura) bedeutet zunächst einfach: mit göttlichem Geiste begabt oder göttlichen Geist atmend, und abgeleitet: von Gott gehaucht[2]. Das Bild ist bei inspiratio (Tertullian), spiritus wie bei *πνεῦμα* vom sinnlichen Hauche des Windes hergenommen (Jo 3, 8)

[1] Dial. 65. Ambr., De Spir. s. 3, 16, 112; 1, 11, 18: Spirandi ubi velit et inspirandi quomodo velit. Ephraem vgl. Rev. bibl. 1893, 11.

[2] Realenzyklopädie IX³ 184 ff. Zöllig, Inspirationslehre 13 f. Cicero, De nat. deor. 2, 66, 167: Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899, 101 ff.

und auf den Geist übertragen, weil man sich diesen sinnlich als Hauch darstellte und im Atem einen Beweis dafür zu haben schien. Wie aber dieser Hauch bei den heiligen Schriftstellern zu deuten sei, blieb unklar, weil verschiedene Wirkungen des Heiligen Geistes in der Kirche und den einzelnen Gläubigen eine allgemeine Kausalität desselben erkennen ließen. Diese Tatsache wirkte aber auch bei den späteren Vätern fort, so daß man um so weniger berechtigt ist, die buchstäbliche Fassung zu bevorzugen. Ambrosius erklärt das Wort daraus, daß Gott inspiriere, was der Heilige Geist gesprochen hat. Augustinus gebraucht inspirante Spiritu sancto von seinem eigenen Vortrag über die Psalmen, berichtet über Alypius, er habe dictante dilectione eine Unterredung gehalten, und von Hieronymus, er habe die Heilige Schrift erklärt non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu. Sein Biograph Possidius schreibt die Lebensgeschichte inspirante rerum omnium factore, wie auch andere Biographen divino afflati Spiritu geschrieben haben. Optatus sagt von den Gegnern des Cäcilian, sie haben überallhin literas livore dictante conscriptas versandt. Leo I., welcher formell zum erstenmal Gott als den Urheber (auctor) der Heiligen Schrift bezeichnet, schreibt an Kaiser Leo, daß der Heilige Geist durch ihn zum Wohle der ganzen Kirche wirke. Von den Dekreten des Nizänum sagt er wie die Kappadozier, es könne dieser Regel, welche aus göttlicher Inspiration hervorgebracht wurde, nichts hinzugefügt werden. Gregor von Nyssa bezeichnet die Schrift seines Bruders Basilius über das Sechstagewerk als θεόπνευστος[1]. Athanasius hatte den orthodoxen Lehrern allgemein dieses Prädikat gegeben.

Besonders wird Gregor der Große für die Verbalinspiration angerufen. Wie er auf allen Gebieten den Blick mehr auf das Äußere, Praktische richtete, so hat er auch in der Inspirationslehre das Mechanische in den Vordergrund gestellt. Es sei überflüssig zu untersuchen, wer dies geschrieben habe, denn der Urheber des Buches sei der Heilige Geist. Er selbst habe das geschrieben, was er zum Schreiben diktierte. Der Heilige Geist sei beim Werke des Schriftstellers der Inspirator gewesen. Die Schriftsteller wurden durch seinen Antrieb (impulsu) getrieben. Die Heilige Schrift ist nichts anderes als gleichsam ein Brief des allmächtigen Gottes an seine Geschöpfe[2]. Aber schon der Wechsel zwischen dictare und inspirare verbietet, jenes Wort zu pressen. In der Tat huldigt er in seinen Homilien

[1] 1 Clem. 59, 1; 63, 2. Aug., In Ps. 26; Serm. 2, 1; Ep. 82, 1, 2; C. duas epist. Pelag. 1, 1, 1. Possidius, Vita Aug. 1. Optat., De schism. Don. 1, 20. Leo, Ep. 114, 2; 162, 1 3; 164, 1; 165, 1. Greg. Nyss., Hexaem. 1. Diekamp, Gregor von Nyssa 16. Leitner, Inspir. 191 ff.

[2] In Iob (Moralia) praef. 2 3; Ep. 4, 31. Vgl. Encycl. Provident. 61.

den Grundsätzen des hl. Augustinus. Ja er verehrt die vier Konzilien wie die vier heiligen Evangelien[1]. Man darf also wenigstens sagen, daß die Väter diese Ausdrücke „nicht im strengsten Sinne faßten, so nämlich, als wenn jede Stelle der Heiligen Schrift vom Heiligen Geiste wörtlich eingegeben worden sei".

21. Der erste, welcher eine genauere Feststellung der Inspiration der heiligen Bücher veranlaßte, war der Abt Fredegisus, ein Schüler Alcuins. Er behauptete, der Heilige Geist habe vornehmlich die äußeren Worte den heiligen Schriftstellern andiktiert. Er fand aber einen entschiedenen Gegner in Agobard, welcher nach dem Vorgang der Väter auf die Verschiedenheit des Stiles hinwies und das Verständnis gegenüber den Worten betonte[2]. Fritz Ralph, Erzbischof von Armagh († 1361), hat zuerst die Unterscheidung zwischen dem inspirierten Inhalt und der äußeren Form, sei sie Grundtext oder Übersetzung, aufs bestimmteste formuliert und ausgesprochen[3]. Die Irrtumslosigkeit haben, abgesehen von Theodor von Mopsuestia, Abälard und Erasmus bezweifelt. Nach Erasmus war nur Christus von Irrtum frei. Die gewöhnliche Ansicht hielt aber dieselbe unbedingt fest und erklärte die Abfassung der Schriften aus einem Zusammenwirken des Heiligen Geistes und der Individualität der Schriftsteller.

Wenn die nachtridentinischen Theologen das Diktieren besonders betont haben, so gingen sie eben vom Wortlaut aus. Sie sind aber in der Anwendung der milderen Auffassung der Väter gefolgt. Diese war auch den Scholastikern trotz ihres strengen Inspirationsbegriffes nicht fremd. Sagt doch Bonaventura anläßlich der Form des heiligen Altarssakramentes: Die Apostel haben die Kirche eingerichtet nach dem, was sie vom Herrn empfangen haben, die Evangelisten aber haben bei der Erzählung der göttlichen Worte und Taten mehr auf den Gedanken als auf das Wort geachtet, deshalb stimmen sie nur im Sinne, nicht in der Form überein. Der Kommentar Jansens erinnert oft an die Harmonistik des Augustinus, ohne daß der Fortschritt der Kritik zu verkennen wäre. Aber auch Salmeron, a Lapide, besonders Calmet und viele andere[4] legen Zeugnis dafür ab. Es lautet z. B. recht streng, wenn Suarez den Satz aufstellt: „Es ist die Schrift durch die Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben, welcher nicht bloß den Sinn, sondern auch die Worte diktierte."

---

[1] Ep. 1, 25. Vgl. Mansi, Conc. VI 672.

[2] Schwane, Dogmengeschichte III 512. Dausch, Schriftinspiration 100 ff. Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters, 1895, 6 ff. Realenzykl. IX[3] 189.

[3] Kaulen, Gesch. d. Vulgata 293 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1891, 349 ff.

[4] Denzinger, Rel. Erk. II 241.

Nun lese man aber die Erklärung dazu. Dies könne auf doppelte Weise verstanden werden, entweder daß es durch eine besondere vorausgehende Bewegung oder nur durch die Assistenz oder Kustodie geschehe! Wenn der kanonische Autor etwas schreibe, was an sich menschlich sei und den Sinnen unterliege, so scheine es genügend, daß der Heilige Geist ihm besonders beistehe, ihn vor allem Irrtum und vor Falschheit bewahre und vor allen nicht passenden Worten. Bei M. Canus zeigt sich dieselbe Erscheinung. Nach dem dictante Spiritu s. fügt er bei: „Ich bekenne, daß nicht die einzelnen Teile der Schrift besonders und ausdrücklich einer Offenbarung für den Schreiber bedurften, sondern behaupte nur, daß die einzelnen aus einer besondern Anregung des Heiligen Geistes hervorgingen“ [1] (Jo 14, 26).

22. Ist es bei den neueren Theologen, welche einen strengen Inspirationsbegriff aufstellen, vielleicht anders? Vielmehr sehen sie sich alsbald veranlaßt, Restriktionen, Modifikationen, Ausnahmen aller Art anzubringen, welche an die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis erinnern. Besonders bei den Hagiographen wird zugegeben, daß die eigene Tätigkeit eine große Rolle gespielt habe. Für das, was sie aus eigener Kenntnis wissen mußten, genügte es, „daß der Heilige Geist die eigene Geistestätigkeit der heiligen Schriftsteller ... dergestalt bewahrte, erleuchtete und leitete, daß die betreffenden Aussprüche der heiligen Schriftsteller zugleich und prinzipaliter Aussprüche des Heiligen Geistes sind“ [2]. Bei rein historischen Stoffen, welche aus eigener Erfahrung oder Forschung in den Quellen stammen, wird es sogar schwierig sein, dieses sachliche, nicht zeitliche „prinzipaliter“ recht begreiflich zu machen.

Besser gelingt dies schon, wenn man die Verteidigung gegen den Vorwurf liest, welcher nicht bloß Dupin, Chrismann, Canus, Calmet, Stattler, sondern auch Bellarmin, a Lapide gemacht wurde, weil sie gelehrt haben sollten, daß bezüglich vieler Teile der Heiligen Schrift, namentlich der Hagiographen, der Einfluß des Heiligen Geistes nur in dem allgemeinen Antrieb zum Schreiben und in der Verhütung des Irrtums bestanden habe. Denn die „klare Stelle“ des C. a Lapide zu 2 Tim 3, 16 ist doch recht milde gehalten, wenn auch die Annahme eines göttlichen Einflusses auf die Anordnung des Stoffes an die strengere Richtung anstreifen sollte. Er sagt, es sei zu beachten, daß der Heilige Geist nicht in gleicher Weise alle heiligen Schriften diktiert habe, denn das Gesetz und

[1] Loci theol. 2, 17; 18, 1. Suarez, De fide disp. 5, s. 3, n. 3 5. Bellarm., De verbo Dei 1, 18. Schmid, De inspiratione 75.

[2] Heinrich, Dogmatik I 724; vgl. aber 721 A. 1. Denzinger a. a. O. II 234 ff. Chauvin, Inspiration 148 156 201.

die Propheten habe er wörtlich dem Moses und den Propheten diktiert; die historischen Erzählungen aber und moralischen Ermahnungen, welche die hagiographischen Schriftsteller vorher entweder durch Sehen oder Hören oder Lesen oder Meditation selbst gelernt haben, brauchten nicht vom Heiligen Geiste inspiriert oder diktiert zu werden, da die Schriftsteller dieselben schon wußten und kannten (Jo 19, 35. Lk 1, 2). Nur insofern könne man sagen, daß der Heilige Geist ihnen diktiert habe, als er einerseits den Schreibenden beistand, daß sie in keinem Punkte von der Wahrheit abwichen, als er zweitens sie anregte und ihnen eingab, daß sie eher dieses als jenes schrieben, drittens, insofern als er alle ihre Gedanken und Sentenzen ordnete, verteilte und leitete[1].

In der Vorrede zum Kommentar über das Matthäusevangelium bezeichnet er den Heiligen Geist als den ersten Autor des Evangeliums, den Matthäus als das Werkzeug und den Griffel desselben, beschränkt aber die Erleuchtung und Leitung des Heiligen Geistes darauf, daß Matthäus das, was er selbst gesehen oder von den Aposteln gehört oder aus Offenbarung erhalten, in der Methode, Ordnung, Auffassung und Phrase schrieb, welche seiner Anlage entsprachen. Er wird deshalb mit seinem Löwener Ordensgenossen Lessius von R. Simon sehr gelobt, der selbst auch den Unterschied zwischen prophetischer und anderer Inspiration macht und hauptsächlich die Irrtumslosigkeit betont. Da man damals inspirare auch = revelare nahm[2], so spricht allerdings die zweite These des Lessius, wonach nicht alle Gedanken inspiriert zu sein brauchten, nicht gegen eine Realinspiration. Denn wie a Lapide bestreitet er nur eine durchgängige Offenbarungsinspiration und beschränkt sie in den bekannten Dingen auf eine Assistenz und Leitung des Heiligen Geistes. Diese Auffassung vertritt auch Bellarmin. Sie ist eine notwendige Konsequenz der Tatsachen.

Andere[3] gehen in der Modifikation des Inspirationsbegriffes noch weiter, indem sie bei der Wahl der Wörter, der Anordnung u. a., was selbst in

---

[1] Heinrich, Dogmatik I 723 A. 1. Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I 62. R. Simon, Histoire critique du N. T. 280 292. Vourry, La bible et la critique cath. au XVIIIe siècle I. Calmet: Annal. de phil. chrét. 1897 Novembre, 184 ff. Zanecchia, Divina inspiratio scripturarum ad mentem S. Thomae, 1899.

[2] Vgl. Conc. Trident.: Quae Dominus omnibus s. Patribus inspiravit.

[3] Franzelin, De trad. 302. Vgl. Knabenbauer: Stimmen aus Maria-Laach II (1897) 96 ff. Daran knüpft sich neuestens ein Streit zwischen den Vertretern der moralischen Auffassung und des concursus simultaneus und den Vertretern der physischen Einwirkung und des concursus praevius. Vgl. Zanecchia, Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Card. Franzelin, 1903. Perrone, Hettinger u. a.

der Sprache der verschiedenen Propheten, in der Darstellung derselben Gesetzesstelle erkennbar ist, viel entschiedener bloß die Assistenz des Heiligen Geistes annehmen. Daher sei das „Diktieren der Worte" nicht wesentlich ein Moment im Begriffe der Inspiration, folge nicht daraus, daß Gott der Urheber sei. Die Schriftsteller seien göttlich erleuchtet und bewegt, daß sie nach der verschiedenen Anlage und Bildung das Einzelne, die Zeichen der inspirierten Ideen selbst unter göttlicher Assistenz auffinden und auswählen. Dies entspricht auch dem modernen Begriffe von „Inspiration". Danach versteht man unter dem Inspirieren eines Artikels, Buches usw. die Eingebung der Gedanken, Tendenz usw. im Gegensatze zum förmlichen Diktat. Aber auch in der Heiligen Schrift ist Inspirieren nicht das Einsprechen der Worte, sondern das Anhauchen, Einflößen des Geistes, eine den Menschen innerlich erfassende und bewegende Einwirkung Gottes[1]. Damit werden hinlänglich der Antrieb zum Schreiben, die Mitteilung der Gedanken oder die Erinnerung an das schon Bekannte und die Bewahrung vor dem Irrtum ausgedrückt, welche drei Momente man für den strengen Inspirationsbegriff als unumgänglich erachtet[2], obwohl der Versuch, den auch die protestantischen Scholastiker des 17. Jahrhunderts gemacht haben, alles Formelle aus einer Akkommodation des Heiligen Geistes an die Individualität des Schriftstellers abzuleiten, immer wieder erneuert wird. Eine verzweifelte und gefährliche Ausflucht! Daher der Vorwurf, daß die moderne Darstellung den „ursprünglichen, tief in altorientalischer Vorstellung wurzelnden Offenbarungsbegriff" verwässere und nicht nur die Verbalinspiration preisgebe und das Alte Testament seines Charakters als des Wortes Gottes entkleide (Delitzsch).

23. Die Gründe für diese Beschränkung der festgehaltenen traditionellen Prinzipien über die Inspiration in der Anwendung auf die Exegese sind in der historischen Entwicklung des Begriffs hinlänglich angedeutet. Sie können in direkte und indirekte eingeteilt werden. Unter jenen sind die positiven Angaben der Quellen gemeint. Solche sind in den historischen Büchern nicht selten. Immerhin könnte man jene Quellen wieder zu den heiligen Büchern rechnen wollen. Aber ganz unzweifelhaft liegt die Sache 2 Makk 2, 24—27; 15, 39 und im Prolog zum Buch Sirach. Der Verfasser des Makkabäerbuches bezeichnet es nur als

[1] Scheeben, Dogmatik I 115. Kaulen, Gesch. d. Vulgata 28 ff. Schell, Dogmatik I 107 f, der aber das Mysterium der Inspiration mit dem menschgewordenen Gottessohne vergleicht. Kuhn, Einleitung I 230. Pesch, Theologische Zeitfragen III 82 f.

[2] Heinrich a. a. O. I 752. Denzinger, Rel. Erk. II 223. Kilber, De principiis theol. disp. 1, c. 11, a. 3, n. 19 (Theol. Wirceburg.).

seine Aufgabe, „das von Jason von Kyrene in fünf Büchern Aufgezeichnete in ein Buch zusammenzufassen . . . für die, welche bloß lesen wollen, daß es sei eine Erholung des Geistes, für die aber, welche lernen wollen, daß sie es leichter dem Gedächtnis einprägen können, für alle Leser, daß Nutzen erwachse. Für uns selbst aber, die wir dieses Werk zur Abkürzung übernommen, haben wir keine leichte Mühe, sondern vielmehr ein Geschäft voll der Nachtwachen und des Schweißes übernommen". Für die Einzelheiten will er die Verantwortung nicht auf sich nehmen. „Denn das Erforschte zu sammeln, die Erzählung zu ordnen und sorgfältig alle einzelnen Teile zu prüfen, das kommt dem Geschichtschreiber zu. Dagegen der Kürze des Ausdrucks sich zu befleißen und Erweiterungen des Stoffes zu vermeiden, muß dem, welcher abkürzen will, zugestanden werden (30, 31)." Zum Schlusse fügt er bei: „Wenn sie (die Erzählung) gut ist und so, wie es für die Geschichte sich geziemt, so ist sie das, was ich selber auch wünsche; wenn aber minder preiswürdig, so möge man Nachsicht haben mit mir." Die Versuche, diese Stelle mit einem strengen Inspirationsbegriffe zu vereinbaren, sind geeignet, die Inspiration selbst in Mißkredit zu bringen. Man kann nur sagen, daß sie eine Inspiration nicht ausschließe.

Ebenso verhält es sich mit dem Prolog des Buches Sirach. Der Übersetzer bemerkt, sein Großvater habe sich durch eifriges Lesen des Gesetzes und der Propheten und der andern Bücher, welche von den Vätern hinterlassen worden sind, in den Stand gesetzt, selber auch etwas Derartiges zu schreiben, das zur Unterweisung und Belehrung diene. Für sich aber bittet er um die Nachsicht des Lesers, wenn er, einer Darstellung der Weisheit nachstrebend, bei der Wahl der Worte gefehlt zu haben scheine. Denn die hebräischen Worte verlieren an Kraft, wenn sie übersetzt werden. Aber auch im Gesetze und in den Propheten gebe es nicht geringe Verschiedenheiten. Die Übersetzung habe ihm große Mühe gekostet. Die neuestens aufgefundenen hebräischen Texte zeigen denn auch, daß der Übersetzer ziemlich frei mit dem Texte umgegangen ist. Alle früheren Konjekturen der Exegeten wurden zu Schanden. Mit Unrecht wird dem entgegen aus 51, 18 ff 30 ein direkter Befehl zum Schreiben abgeleitet. Denn an der ersten Stelle ist nur vom Streben nach Weisheit die Rede, an der zweiten Stelle dankt der Verfasser Gott, daß er ihm die Zunge als seinen Lohn gegeben, d. h. die Kraft und Fähigkeit verliehen habe, sein Lob in Rede und Lobpreis zu verkünden. Ebenso gibt er 33, 17 ff im Bewußtsein hoher Weisheit eindringliche Ermahnungen. Dies sind aber allgemeine Bemerkungen, welche die Inspiration zwar nicht ausschließen, aber auch nicht beweisen, denn jeder jüdische religiöse Schriftsteller konnte sich in dieser Weise ausdrücken.

Im Neuen Testament gilt der Prolog des Lukas als Beweis für die umfassende Selbsttätigkeit der Verfasser[1]. Ob er die Inspiration absichtlich unerwähnt ließ oder sich derselben nicht bewußt war, ist schwer zu entscheiden. Im allgemeinen mußte er als Jünger des hl. Paulus das Wirken des Heiligen Geistes kennen. Jedenfalls geht daraus hervor, daß daß Bewußtsein der Inspiration als förmliche Ansprache oder als Impuls nicht mit Evidenz vorhanden war und nicht als unumgänglich betrachtet wurde. Das Fehlen des Bewußtseins der Inspiration kann daher nicht prinzipiell[2] bestritten werden. Allerdings hat der hl. Thomas auch den Verfassern der Hagiographen ein göttliches Licht (lumen divinum) und damit das Bewußtsein ihrer Erleuchtung, ja eine neue Offenbarung des bereits Bekannten zugeschrieben, aber seine Theorie fand doch erst in der Neuscholastik eine größere Beachtung, ohne daß sie mit den Tatsachen besser in Übereinstimmung gebracht worden wäre.

24. Ein indirekter Grund ist die Verschiedenheit dessen, was man als Stil zu bezeichnen pflegt, worauf bereits Spinoza nachdrücklich hingewiesen hat[3]. Auch die Dispositiön und Anordnung des Ganzen sind hierher zu rechnen. Selbst die Auffassung ist oft verschieden, im großen wie im kleinen (1 Sm 15, 29. Jr 18, 8 10). Einzelne Zitate werden öfter in verschiedenem und übertragenem Sinn angewandt. Historische Vorgänge werden unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Im Alten Testament kann die Chronik Gelegenheit zu Vergleichungen mit den Königsbüchern geben (Ex 20, 1. Dt 5, 5—21. 1 Sm 17, 55 ff. 2 Chr 21, 12), im Neuen Testament die Evangelien und Apostelgeschichte. Die Chronologie des Alten Testaments bildet ein Kreuz der Exegeten[4]. Die Rede des Stephanus weicht verschiedentlich von den Erzählungen ab. Die Bekehrung des Saulus wird in drei verschiedenen Fassungen erzählt. Für die weiteren Gesichtspunkte vergleiche man einmal die Darstellung der Synoptiker mit der des Johannesevangeliums, die schon das Muratorische Fragment zu erklären sucht, des Römerbriefes mit der des Jakobusbriefes. Hat man auch die Lehrbegriffe der einzelnen Schriftsteller zu einseitig abgegrenzt, so

[1] Bretschneider (System. Entw. 303) führt an: Jo 19, 35. Lk 1, 1. 1 Kor 7, 12; 10, 15. Gal 2, 6. 1 Thess 5, 20 21. 2 Thess 2, 2. Vgl. Jo 4, 1. Dt 30, 11—14. Spr 4, 3 ff. Lk 1, 3. 1 Kor 7, 10 ff 25 f. 2 Kor 11, 17 f. Denzinger, Rel. Erk. I 164; II 234 ff.

[2] Nach Suarez und Serarius: Franzelin, De trad. 308. Schell, Dogmatik I 105. Denzinger a. a. O. II 244. Crets u. a. Dagegen Scheeben, Dogmatik I 115. Schmid, De inspir. 81 100 ff 394 417. Dausch, Schrifteinspiration 15 95; vgl. 615 A. 1.

[3] Theol.-polit. Traktat 63 ff 224 ff (Reclam). Hummelauer, Deuteron., 1901, 153. [4] Lagrange: Rev. bibl. 1902, 23 ff.

läßt sich das Vorhandensein verschiedener Lehrtropen doch nicht bestreiten. Dasselbe Licht wird durch das Prisma des individuellen, göttlich erleuchteten Geistes in die verschiedenen Farben gebrochen, ohne sein Wesen einzubüßen.

Will man dies zugleich aus der Inspiration erklären, weil sie die Individualität der Autoren, der Lebensalter und der Affekte durch den „Sonnenglanz des Gottesgeistes" nicht zu Gleichmäßigkeit verblasse, sondern intensiver gestalte, so hat man allerdings die Tatsache erklärt, aber ohne genügende Zweckangabe und auf Kosten der unverkennbaren *schriftstellerischen Selbständigkeit*. Hat „weder die Art des Schriftstellers noch seiner Schriftstellerarbeit unter dem Einfluß des Heiligen Geistes eingebüßt, eher gewonnen", so ist diese Tatsache eben ein Beweis, daß die schriftstellerische Tätigkeit in ihrer Form nicht in gleicher Weise der Inspiration unterliegt wie der Inhalt der Offenbarung. Die Form der Darstellung hat aber auch einen Einfluß auf die Fassung des Gedankens. Sollte die vielfach fremdartig berührende theologische Art mancher Bücher (Koheleth, Hoheslied) ein Beweis der Inspiration sein, so müßte der Widerspruch mit dem Natürlichen zum Kriterium erhoben werden. Denn nicht der Umstand, daß diese Schriften in vielem über den Gesichtskreis der menschlichen Beschränktheit hinausführen, wirkt auf gläubige Gemüter und kritische Geister abstoßend, sondern die Form, in welcher dies geschieht[1]. Es ist zudem ein Widerspruch, wenn man die Individualität streng wahren, ja steigern lassen will und daraus dann einen Beweis für die Inspiration bildet. Wohl kann man nicht Menschliches und Göttliches trennen, aber wie im Gedankenleben auch ganz wohl voneinander unterscheiden.

Vollends müssen wir es als einen Widerspruch gegen die behauptete Verbalinspiration bezeichnen, wenn zugegeben wird, was allerdings nicht zu bestreiten ist, daß die biblischen Schriftsteller bei ihrer direkten Einführung der Gottessprüche keineswegs die Meinung hegten, den Wortlaut zu geben, wie aus der schon von Hieronymus bemerkten *freien Zitation* und der verschiedenen Fassung der wichtigsten Gottesworte, z. B. der Einsetzungsworte des eucharistischen Geheimnisses und des Vaterunsers, hervorgehe. Denn ist die sprachliche Fassung der Offenbarung ihr Werk, so ist der Beisatz „aber unter dem Einfluß der Inspiration" selbstverständlich, ändert aber an der Tatsache, daß nicht die Worte eingegeben sind, nichts. Auch wir sind der Ansicht, daß die sprachliche Fassung mit der intellektuellen

[1] *Delitzsch*, Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, 1903, 19. Bloß weil er nur die Verbalinspiration kennt, kann er sagen: „Es läßt sich kaum eine größere Verirrung des Menschengeistes denken als die, daß man die im Alten Testament gesammelten unschätzbaren Überreste des althebräischen Schrifttums in ihrer Gesamtheit für einen religiösen Kanon, ein offenbartes Religionsbuch hielt."

Auffassung in engem Zusammenhange stehe, glauben aber doch, daß ein und derselbe Gedanke von verschiedenen Schriftstellern verschieden ausgedrückt werde. Also wird auch der anerkannte Unterschied in der Sprache trotz der Inspiration dem Sprachcharakter der Schriftsteller entsprechen. Über den Sprachcharakter hinaus geht aber die Gewohnheit, allgemeine Wahrheiten zu besserer Empfehlung historischen Persönlichkeiten in den Mund zu legen, wie dies in den Weisheitsbüchern gegenüber Salomon geschieht, welche deshalb auch lange diesem zugeschrieben wurden. Wären nicht bloß Job, sondern auch Judith, Tobias und Esther, welche der geschichtlichen Erklärung große Schwierigkeiten entgegensetzen, didaktisch (apokalyptisch) zu erklären[1], so müßte diese freie Formulierung noch weiter ausgedehnt werden. Die Alten, besonders die Hebräer, hatten eben ganz andere Vorstellungen von geschichtlicher Genauigkeit als die moderne Kritik. Die verschiedenen Redegattungen verwendeten die geschichtliche Form zu belehrenden Zwecken (Midrasch, Roman, Gedicht, Parabel, Allegorie).

25. Lassen sich diese Dinge auch alle genügend aus dem Zwecke und der jüdischen Gewohnheit der Schriftsteller erklären, ohne daß man in „natürlichen Dingen die Fehlerfreiheit" mit fast allen protestantischen Theologen preisgibt, so beweisen sie doch, daß die Inspiration den Schriftstellern im Nebensächlichen einen weiten Spielraum gestattete. Allgemeine Zahlenangaben statt spezieller, Zusammenfassungen und Erweiterungen, religiöse und moralische Anwendungen galten in jeder Schrift als etwas Erlaubtes und Selbstverständliches. Dies gestatteten sich die Apostel je nach ihrem Zweck in verschiedener Weise gegenüber dem Alten Testament[2], wie Hieronymus nachdrücklich gegen seine Verleumder hervorhebt. Er wendet die Unterscheidung zwischen *γυμναστικῶς* (streitbar) und *δογματικῶς* (nach dem Glauben) auch auf die Briefe des hl. Paulus an. Dieser zeige sich in den Zitaten kunstfertig, klug verhüllend. Dieselben lauten im Alten Testament anders als in der Anwendung bei Paulus. Ganz allgemein läßt sich das über die Offenbarung Gesagte auch auf die heiligen Schriftsteller

[1] Scholz, Kommentar zum Buche Tobias, 1889; zum Buche Esther, 1892; Judith², 1896; Prediger, 1901. Dazu Theol. Revue 1903, Nr 1. Vgl. Jahn, Feilmoser u. a. Revue bibl. 1899, 50 ff 510 ff; 1900, 130 ff 362 ff; 1903, 473 ff 618 f. Hummelauer, Exegetisches 38 f.

[2] Orig., In Rom. 8, 7. Hier., Ep. 57; Ad Pammach. de optimo gen. interpret., und 48 Apologeticus ad Pamm. In Ep. ad Eph. 5, 31. Sanders, Études sur S. Jérome. Sa doctrine touchant l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'Origénisme 1903. Delattre, Autour de la Question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque, 1904. Denzinger, Rel. Erk. II 235 ff.

anwenden. Mußten sich die Organe der Offenbarung Mühe geben, eine Offenbarung zu erhalten und zu verstehen, so mußten auch die Schriftsteller ihren Stoff sich aneignen und zweckmäßig darstellen.

Sollten die Apostel es mit dem überlieferten Stoffe anders gehalten haben? Werden die alttestamentlichen Schriftsteller zurückhaltender gewesen sein? Es widerspricht der Inspiration nicht, wenn sie nach dem Zeitbewußtsein, nach der Beschaffenheit der Quellen, nach der Zweckbeziehung ihre Darstellung einrichten. Hat doch der hl. Paulus es nicht verschmäht, heidnische Dichter zu zitieren, hat Judas selbst Apokryphen (Assumptio Mosis, Henoch) benutzt, während sie im verwandten zweiten Petrusbrief fehlen[1]. Dies kann nur künstlich weginterpretiert werden, indem man sich auf alte Traditionen beruft. Die Approbation der Zitate aus heidnischen Dichtern kann sich nur auf die Gedanken beziehen, denn die Worte waren gegeben. Nicht bloß Origenes, sondern selbst Augustinus wollte alles, was nicht Glauben und Sitten betrifft, bildlich (figurate) erklären[2]. Die figürliche Sprache sei erlaubt, weil nach dem gewöhnlichen Verständnis darin nicht Wahrheit gesucht werde. M. Canus erwähnt Exegeten, welche nach 2 Tim 4, 10. 1 Kor 7, 10 und der Vorrede des Hieronymus zum Brief an Philemon nicht alles in der Heiligen Schrift für inspiriert gelten lassen wollten. In neuerer Zeit haben auch katholische Gelehrte, für die mehr zufälligen, nebensächlichen, Glauben und Sitten nicht berührenden Bemerkungen, für die obiter dicta, z. B. Jdt 1, 5, eine weitere Inspiration befürwortet[3].

26. Der Kardinal Newman wollte damit dem Einwande begegnen, daß die Katholiken verpflichtet seien, die Behauptungen der Bibel, welche die

---

[1] Hackspill, Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T.: Rev. bibl. 1900, 564 ff. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 120 128 f. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II[3] 205 221 f. Bisping, Reithmayr u. a. Dagegen Kaulen, Cornely u. a.

[2] De doctr. christ. 3, 10, 14; Quaest. ev. 2, 51; De trin. 1, 12, 33. M. Canus, Loci theol. 2, 16. R. Simon, Hist. crit. du N. T. 296 f. Orig., In Ioann. 1, 5. Zöllig, Inspirationslehre des Origenes 27.

[3] Newman: The Nineteenth Century 1884 Febr.; Contemporary Review 1891 Jan., 144 und dazu M. Müller, Anthrop. Rel. 9 ff. Dagegen Brucker: Controv. 1884 Déc., 529 ff; 1885 Jan., 117 ff; Questions actuelles d'Écriture sainte, 1895, 1—90. Corluy: Controv. 1885 Mai, 52 ff. Schmid, Inspir. 27; Zeitschr. f. kath. Theol. 1886, 184. Vgl. Loisy: Études bibliques 1894, 61 ff. Ermoni: Annal. de phil. chrét. 1901 Janv., 385 ff. Houtin, La Question biblique[2], 1902, 114 ff 130 ff. Murillo, La hermeneutica biblica y la ciencia: Razón y Fe, Junio 1903, 141 ff. Er behandelt die escuela discretiva des Dr Szekely, welcher den wissenschaftlichen vom dogmatischen Stoff scheidet, ist aber gegen diese Trennung.

moderne Wissenschaft und historische Kritik gänzlich diskreditiert hätten, zu glauben. Die verpflichtende Lehre der Kirche erstrecke sich auf zwei Punkte: Autorität der Heiligen Schrift und ihre Interpretation. In allen Sachen des Glaubens und der Sitten sei die Heilige Schrift inspiriert. Unmöglich können aber die rein natürlichen Dinge zum Glauben verpflichten. Tridentinum und Vatikanum nennen Glauben und Sitten. Für das andere seien natürliche Kräfte anzunehmen. Kein Wort finde sich über den tatsächlichen Stoff. Die Geschichtserzählung gehöre freilich zum Ganzen, weil überall die Providenz und die evangelische Ökonomie zu erkennen seien. Aber eine solche Beziehung kannten die alten und viele moderne Historiker nicht. In dieser Beziehung hat die Heilige Schrift Gott zum Urheber, obgleich der Finger Gottes mit andern Worten gezeichnet ist als im Dekalog. Insofern ist die biblische Geschichte im Glauben wahr, die Heilige Schrift inspiriert, nicht bloß in Glauben und Sitten, sondern in allen Partien, welche auf den Glauben Bezug haben, die Tatsachen inbegriffen.

Lenormant, dessen Origines (1880) später (1887) auf den Index gesetzt worden sind, will die Form des Sündenfalls mit der Schlange aus den alten Mythen erklären. Sie sei eine Figur, um eine Tatsache der rein moralischen Ordnung zu versinnbilden. Das Dogma von dem Falle sei die Hauptsache, eine ewige Wahrheit, welche nirgends mit derselben Deutlichkeit auftrete. Dieselbe biete die einzige Lösung des furchtbaren Problems, welches sich stets dem menschlichen Geiste aufdränge, und welches keine andere religiöse Philosophie außerhalb der Offenbarung zu lösen vermochte[1]. Ähnlich behandelt er die übrigen Erzählungen der elf ersten Kapitel der Genesis. Sie sollen sich nicht im vollen modernen Sinn als ein historisches Dokument darbieten, sondern aus der chaldäischen Überlieferung stammen. Historisch geht Babel der Bibel voran, religiös steht die Bibel weit über Babel. Ihr inspirierter, göttlicher Charakter liegt in ihrem lehrhaften Inhalt. Offenbarung und Inspiration sind zu unterscheiden.

Vom apologetischen Standpunkt aus braucht man hierin allerdings nicht allzu ängstlich zu sein, wie der gut katholische Glaube und das edle Bestreben dieser Gelehrten, der Sache der Religion und der Kirche zu dienen, hinlänglich beweist. Selbst die Gegner Newmans, Lenormants, Cliffords, d'Hulsts u. a. geben wenigstens vielfach zu, daß dieser Standpunkt nicht zu verurteilen sei, weil über den Quellen der Urgeschichte noch ein Dunkel liege, wie die verschiedenen Versuche zur Erklärung des Hexaemeron zeigen. Aus Frankreich wurde dann auch berichtet, daß die neue

[1] Orig. I 375 ff; Histoire ancienne de l'Orient I[9] (1881) 41. Meignan, Robert: Revue bibl. 1895, 535. Lagrange, La méthode 183 ff.

Meinung, welche die Inspiration und die Irrtumslosigkeit bloß auf die Stellen der Schrift, welche Glauben und Sitten betreffen, beschränkt, rapide Fortschritte gemacht habe. Selbst schon in manchen Seminarien Frankreichs lehre man sie als probable Ansicht, und man schließe daraus, daß vielleicht die historischen Bücher, wie die der Könige, Paralipomena, Richter usw., nur inspiriert und frei von Irrtum seien in den wenigen moralischen und dogmatischen Teilen! In diesem Falle müsse man bald zwei Teile unserer Bibel unterdrücken[1]. Dazu bemerkt allerdings Loisy, daß bei Berücksichtigung weiterer Informationen der Grund wegfalle, den guten Ruf der Seminarien zu kompromittieren. Die neuesten Verhandlungen haben deutlich gezeigt, daß die Seminarien noch weit davon entfernt sind, der biblischen Kritik anheimzufallen. Er selbst hat schon 1892 erklärt, daß diese Theorien der kirchlichen Tradition nicht entsprechen. Dagegen sind in England und in Amerika diese Ideen aufgenommen und bis zur Verwerfung der Irrtumslosigkeit weitergebildet worden[2].

27. Ich möchte diese Konsequenzen gleichfalls nicht ziehen, möchte aber auch das andere Extrem nicht befürworten. Es ist ja theoretisch sehr leicht

[1] Controv. 1886 Mars. Vgl. Girodon, Exposé de la doctrine cath. I (1884) 60 ff; Commentaire sur l'év. sel. S. Luc. 198 505. Mgr. d'Hulst, Question biblique: Correspondant 1893 Janv. Jaugey: Science cath. 1893 15 Févr., 15 Mars, 1 Avril. Loisy, Les Études bibliques, 1894; Rev. d'hist. et de littér. 1901, 550; 1903, 191 ff. Schanz: Theol. Quartalschr. 1883, 78 ff; 1894, 349 ff; 1895, 177 ff; 1903, 349 ff. Nisius: Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 632 ff; 1897, 163 f; 1899, 282 ff. Chauvin, Inspiration 156 200. Fontaine, Les infiltrations protestantes et le clergé français, 1901, 12 55 216.

[2] Vgl. Maignen, Le P. Hecker est-il un Saint? 1898, 359 ff. Hogan, Clerical Studies, 1898, 422 ff. Traduit p. l'abbé Boudinhon. Introduction p. Mgr. l'Archevêque d'Albi, 1901. Über ähnliche Versuche der Kritik in Italien (Minocchi, Semeria) s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, 518. Civiltà catt. 1902 19. Juglio, 142 ff: La Questione biblica nell' exegesi. 16. Agosto: La Bibbia e le scienze. Zanecchia, Scriptor sacer 89: In earum (narrationum de processione omnium creaturarum a Deo etc.) forma descriptiva orientalis poetica extranea non fuit. Zum Ganzen vgl. Schanz: Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus, 1897. Zum Studium der Theologie in Amerika: Theol. Quartalschr. 1899, 481 ff; 1903, 355 ff. Schöpfer, Bibel und Wissenschaft. Grundsätze und deren Anwendung auf die Probleme der biblischen Urgeschichte: Hexaëmeron, Sintflut, Völkertafel, Sprachverwirrung, 1896. Gegen ihn: Egger, Streiflichter über die „freiere" Bibelforschung, 1899. Noch weiter gehen die protestantischen Theologen, indem sie, um den Konflikt zu vermeiden, eine Erneuerung des Religionsunterrichts nach „den — wirklichen, nicht bloß angeblichen Resultaten der Bibelwissenschaft" fordern. Kautzsch, Bibelwissenschaft u. Religionsunterricht[2], 1903, 4. Lobstein: Theol. Lit.-Ztg. 1903, 520. Koenig, De la sincérité dans l'enseignement de l'histoire sainte dans l'Ancien Testament aux enfants, 1903 (Israelit).

zu sagen, daß alles in der Heiligen Schrift mit Glauben und Sitten zusammenhängt, Geschichte, Naturlehre, Geographie u. a.[1] Im Grunde ist dies auch praktisch durchführbar, wenn man den Unterschied zwischen direkter Glaubens- und Sittenlehre und indirekter Beziehung darauf gelten läßt und danach Grade der Inspiration anerkennt. Aber was ist damit für die Sache selbst gewonnen? Sind damit etwa die Schwierigkeiten in der Erklärung historischer und naturwissenschaftlicher Gegenstände beseitigt? Es bleibt doch nichts anderes übrig als zwischen Offenbarung und Bibel, zwischen Inhalt und Form, Prinzipien und Anwendung derselben in der Exegese zu unterscheiden.

Machen nicht das Tridentinum und das Vatikanum selbst diese Unterscheidung? Wohl heißt es: „in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche (letztere) zum Aufbau der christlichen Lehre dienen", aber folgt hieraus etwa, daß alles in der Heiligen Schrift hinzugehört? Wozu dann die Unterscheidung? Gegenüber einem Antrage, diese zu streichen, erklärte der Referent (Gasser), man habe dieselbe absichtlich festgehalten. Der Zusatz ist in beiden Konzilsbeschlüssen eine nähere, restriktive Bestimmung, keine Weiterführung, charakterisiert lediglich den Zusammenhang zwischen Glauben und Sitten, das Gebiet der gesamten Glaubenslehre[2], im Unterschied zu den profanen Dingen. Diese Bestimmung wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß es im Vatikanum über den Glauben heißt: „Alles das ist mit göttlichem katholischem Glauben zu glauben, was im schriftlichen oder mündlichen Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch ein feierliches Urteil oder durch das gewöhnliche und allgemeine Lehramt, als göttlich Geoffenbartes zu glauben vorgestellt wird." Denn diese Entscheidung geht auf das erklärte Schriftwort, setzt also obige Bestimmung der Kirche über die Inspiration voraus.

28. Dieser Streit über das theologische Moment in der biblischen Frage, welcher besonders in Frankreich mit großer Lebhaftigkeit geführt worden ist und wird, hat durch die Enzyklika Leos XIII. Providentissimus (1893) insofern ein Ende gefunden, als trotz der wiederholten Formel „in Sachen des Glaubens und der Sitten" die Beschränkung der Inspiration auf einzelne

---

[1] Heinrich, Dogmatik I 729. Scheeben, Dogmatik I 112 f (vgl. aber S. 28!). Kaulen, Gesch. der Vulgata 33 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I 50 f. Collectio Lacensis VII (1890) 240.

[2] Ebd. VII 225 229 240. Granderath, Constitutiones dogmaticae s. oecumenici Concilii Vaticani, 1892, 53 ff; Gesch. d. vatik. Konzils II 464 ff. Nisius: Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 163 f; 1899, 288 f, zwar gegen Granderath und Schöpfer, welche obige Restriktion auf alle religiösen Wahrheiten beziehen, aber auch gegen Egger, welcher keine Restriktion anerkennt.

Teile der Heiligen Schrift und die Annahme von Irrtümern in derselben verworfen worden sind. „Denn es ist das Verfahren jener Männer nicht zulässig, welche diese Schwierigkeiten dadurch überwinden, indem sie ohne Anstand zugeben, daß die göttliche Inspiration sich auf weiter nichts als auf Gegenstände des Glaubens und der Sitten beschränke, weil sie von der falschen Ansicht befangen sind, wenn es sich um die Wahrheit der Lehren handelt, sei nicht so sehr zu erforschen, was Gott gesagt habe, als vielmehr zu erwägen, warum er es gesagt habe. Denn die Bücher allesamt und vollständig, welche die Kirche als heilige und kanonische anerkennt, mit ihren Teilen sind unter Eingebung des Heiligen Geistes (Spiritu sancto dictante) verfaßt. Aber weit entfernt, daß bei der göttlichen Inspiration ein Irrtum unterlaufen könne, schließt sie schon an und für sich nicht bloß jeden Irrtum aus, sondern schließt ihn als verwerflich ebenso notwendig aus, als es notwendig ist, daß Gott, die höchste Wahrheit, überhaupt nicht Urheber eines Irrtums ist. Das ist der alte und beständige Glaube der Kirche, wie er durch feierliche Erklärung der Konzilien zu Florenz und Trient ausgesprochen, zuletzt bekräftigt und noch deutlicher erklärt worden ist auf dem vatikanischen Konzil." „Daher nützt es durchaus nichts zu sagen, daß der Heilige Geist Menschen als Werkzeuge zum Schreiben verwendet habe, und daß zwar nicht dem Haupturheber, wohl aber den inspirierten Verfassern etwas Falsches habe entschlüpfen können. Denn er selbst hat sie durch eine übernatürliche Kraft so zum Schreiben angeregt und bestimmt und den Verfassern also Beistand geleistet (scribentibus adstitit), daß sie all das und nur das, was er sie hieß, richtig im Geiste erfaßten, getreulich niederschreiben wollten und passend mit unfehlbarer Wahrheit ausdrückten; sonst wäre der Heilige Geist nicht selbst Urheber der gesamten Heiligen Schrift." Eine Bestätigung geben die Enzykliken vom 25. Januar 1897 und 8. September 1899.

Ist aber dadurch gemäß den seitherigen kirchlichen Entscheidungen[1] die durchgängige Realinspiration und Irrtumslosigkeit aufs neue eingeschärft, so ist der Interpretation der gleiche, vielleicht ein größerer Spielraum als bisher gelassen. Ja die „Assistenz", welche von der „Kraft" unterschieden wird, führt weiter. Es wird anerkannt, daß wie manche frühere wissenschaftliche Einwände auch gegen die Heilige Schrift jetzt veraltet seien, so

[1] Nisius (Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 282 ff) glaubt, nach dem Vatikanum (Coll. Lac. VII 418 475 570 598) sei es allgemeine theologische Lehre, daß sich die kirchliche Lehrbefugnis nicht bloß auf die Glaubenssätze, sondern auch auf die Wahrheiten zu der Bewahrung derselben beziehe, und mindestens theologisch gewiß, daß jeder Ausspruch der Heiligen Schrift als untrügliches Gotteswort zu gelten habe.

auch nicht wenige Erklärungen über gewisse Stellen der Schrift (die nicht direkt zur Glaubens- und Sittenlehre gehören) vorgetragen worden seien, worin später eine schärfere Untersuchung richtiger gesehen habe. Die Theologen gehen wieder hinter Suarez zurück, indem sie nicht mehr wie bisher (Franzelin, Hurter, Pesch, San) zwischen Gedanken und Worten unterscheiden, aber die vernünftige Ursache betonen.

Wie aus Amerika und England, so wird aus Frankreich berichtet, daß seit der Enzyklika der Inspirationsbegriff abgeschwächt zu werden pflege. Seit zehn Jahren schaue man einer Entwicklung der Lehre von der Inspiration zu, für welche der berühmte Artikel von Msgr d'Hulst der Prolog gewesen sei. Wenn der ausgezeichnete Prälat wieder unter uns erscheinen würde, so würde er glauben, daß manche Schulen, die ihn bekämpft haben, ihn seitdem sehr beträchtlich überschritten haben[1]. Hummelauer hat im Gegensatz zu Cornely für das Alte Testament so weite Grundsätze hinsichtlich der Verfasser, des Inhalts, des „nicht festen, sondern fließenden Textes" aufgestellt, daß von ihm bemerkt wird, R. Simon hätte sich nicht mit dieser Kraft ausdrücken können; in den strengen Grenzen der Orthodoxie bleibend, nähere er sich den Ansichten des modernen Rationalismus, führe die Kritik so weit, als die Notwendigkeit erlaube, das katholische Dogma aufrecht zu erhalten. So erscheinen manche Ansichten in den Augen konservativer Exegeten subversiv. Dies sei der Übergang zu einer rein kritischen Exegese[2]. Dagegen schließt ein Ordensgenosse Hummelauers seine Kritik mit großem Bedauern über die eines wahrhaftigen katholischen Kritikers unwürdige Leichtfertigkeit oder Oberflächlichkeit![3]

Gegen San, welcher sich ganz seinem Lehrer Franzelin anschließt und die neueren Ansichten ignoriert, wird mit Recht bemerkt, daß man „zu lange in der Theorie Franzelins gelebt habe", eine neue, von Tag zu Tag geschärfte Bewegung mache sich geltend, um die Untersuchungen über das Wesen der Inspiration in einen neuen Weg zu drängen. Wenn man auch nicht mit Dufour bis zu der Behauptung fortgehe, daß die Inspiration wesentlich und ausschließlich eine Bewegung des Willens sei, was einer Leugnung des übernatürlichen Geheimnisses gleichkäme, so seien doch Exegeten und Theologen darin einig, daß sie sehr deutlich Offenbarung und Inspiration unterscheiden und nicht mehr in der Formel von Gott als dem Urheber die Erklärung der Inspiration suchen, sondern vielmehr in dieser

[1] Rev. du Clergé franç. 1. Sept. 1903, 105. Mignot, Critique et tradition: Correspondant 10 Janv. 1904. Unterdessen ist aber (23. Dez. 1903) die Verurteilung der Werke Loisys und Houtins erfolgt.

[2] Rev. bibl. 1903, 618. Rev. Bénédict. 1903, 331.

[3] Razón y Fe Oct. 1903, 218.

den wahren Grund finden, welcher diesen durch die Sprache der Väter der Kirche und der Konzilien geheiligten Ausdruck rechtfertigt und erklärt[1].

29. Es ist also nur notwendig, den Fragepunkt richtig zu stellen. Denn es soll nicht gesagt werden, daß die heiligen Schriftsteller in nebensächlichen Dingen eines Irrtums überführt wurden oder werden können, sondern daß sie als Kompilatoren in derartigen profanwissenschaftlichen, hauptsächlich historischen und naturgeschichtlichen Dingen die Gewähr häufig ihren Quellen überlassen und nach der allgemeinen Volksanschauung schreiben mußten und konnten. Sie hatten gar nicht die Absicht, diese profanen Dinge anders darzustellen, so daß sie sich keines Irrtums schuldig machen. Ohne diese Unterscheidung, die schon Hieronymus gemacht, aber die neuere Exegese zu wenig berücksichtigt hat, ist es gar nicht möglich, die historischen Bücher und ihr Verhältnis zu den Quellen, zumal die durch die literarische Kritik über die späteren Redaktionen angeregten Schwierigkeiten zu erklären. Der Verfasser der Königsbücher gibt zum Teil seine zeitgenössischen Quellen (Chroniken) an, zum Teil läßt er die Benutzung der in der Chronik genannten Schriften erkennen. „Was immer aber ihm vorlag, das hat er an manchen Stellen wörtlich benutzt, so daß einzelne seiner Ausdrücke in den Mund eines Schriftstellers, welcher den Untergang Jerusalems und des Tempels erzählt, nicht passen (I. 8, 8; 9, 21; 12, 19. II. 14, 7). Auch der Widerspruch zwischen II. 18, 5, und 23, 25 ist nur dadurch zu erklären, daß an beiden Stellen die Worte der Quellenschriften beibehalten sind.“[2] Der Verfasser der Chronik rückt die widersprechenden Stellen nahe aneinander (I. 7, 6 ff. I. Kap. 3 ff; 4, 1 ff u. a.). Hummelauer dividiert (Numeri 220) die Zahl 2500000 mit 100 und glaubt, ein späterer Kompilator habe mit 100 multipliziert. Er wird aber darauf hingewiesen, daß Ex Kap. 38 und verschiedene Texte von Numeri damit im Widerspruch stehen.

Wer sich dagegen verwahren zu müssen glaubt, daß Gott unrichtige chronologische Angaben veranlaßt habe[3], weil er sie nur nicht korrigiert habe, oder die stilistischen Eigentümlichkeiten aus einer Akkommodation des Heiligen Geistes an die Individualität der Schriftsteller ableitet, treibt entweder ein Spiel mit den Worten oder zeigt, daß sein Inspirations-

---

[1] Rev. Aug. 15 Juin 1904, 623 ff; 15 Juillet, 45 ff. Science cath. Févr. 1904. Dufour, L'inspiration de la S. Ecriture depuis le Concile du Vatican, 1903. Bulletin de littérature ecclésiastique Juillet—Oct. 1903.

[2] Kaulen, Einleitung 197 f. Cornely, Einleitung I 573 ff. Schmid, Inspir. 145 ff 312 ff. Lagrange, La méth. hist. 71 ff 111 ff. Zanecchia, Scriptor sacer 87 ff. Prat, La bible et l'histoire, 1904.

[3] Schmid (a. a. O. 76 133) mit Patritius u. a.

begriff nicht ausreicht. Denn hat sie Gott, weil sie gleichgültig sind, nicht korrigiert, so ist, nur gekünstelter, dasselbe ausgesprochen, was wir eben behaupteten. Für die Aufnahme des überlieferten bekannten Stoffes kann nicht eine neue Offenbarung gefordert werden. Der religiöse Zweck, auf den es bei heiligen Schriftstellern allein ankommt, wurde durch die Assistenz ebenso erreicht. Es handelt sich also hier um ein Problem der Exegese, nicht um ein Problem der Theologie. Der religiöse Inhalt ist in den den Lesern verständlichen Anschauungen der Zeit dargestellt. Aufgabe der Exegese ist es, diesen Sachverhalt ohne Beeinträchtigung des inspirierten Inhaltes klar zu machen. Für die alte Zeit waren diese Angaben keine Irrtümer, die neue Zeit weiß sie nach der Intention der Schriftsteller zu erklären. Denn sie weiß, daß das Gesetz der Geschichte nicht minutiöse materielle Genauigkeit verlangt, sondern nur formelle Genauigkeit, welche die substantielle Wahrheit der Worte und Tatsachen wiedergibt. Der Widerspruch existiert also nur scheinbar, und die Enantiophanien fallen der Freiheit des Schriftstellers zur Last.

30. Prinzipiell sind diese Grundsätze von allen anerkannt, welche nicht durch einfaches Leugnen oder Ignorieren die entgegenstehenden Tatsachen beseitigen wollen[1]. Denn die beliebte, aber nicht sehr glückliche

[1] Vgl. selbst Chauvin (Inspir. 156) mit Lagrange. Nisius glaubt (Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 309; vgl. 1900, 674 ff), ich befinde mich hier und Theol. Quartalschr. 1895, 188 im Widerspruch zur Enzyklika und zu der bisherigen kirchlichen Anschauung über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Aber mit Unrecht, vgl. Pesch, Theol. Zeitfragen III 49 ff 63 ff. Holzhey, Schöpfung, 1902, 52 ff. Ianssens, De Deo trino, 1900, 443. Rev. bibl. 1903, 619 f werden gegen Hummelauer für diese Ansicht noch Durand, Méhineau, Prat, Condamin erwähnt. Dadurch werden die Doubletten im A. und N. T. erklärt, z. B. die doppelte Wegnahme Saras (Gn 12, 20 26), das Wasser aus dem Felsen (Ex Kap. 17. Nm Kap. 20), die Benennung von Bersabee (Gn 20, 26), von Bethel (ebd. 28, 35), die erste Begegnung Davids mit Saul (1 Sm 16, 17), der doppelte Bericht des Falles Israels (2 Kg 17, 18) usw. Dies sei der Ausgangspunkt für die Exegese der Zukunft. Daselbst werden S. 473 Aufsätze in der Civiltà catt. (19. Juli, 16. Aug. 1902; 17. Jan., 21. Febr. 1903) zitiert, welche von einer bemerkenswerten Weite seien. Der Konkordismus, der noch vor kurzem so hoch in Ehren gewesen, sei entschlossen beseitigt. Für die Naturwissenschaft gelte Augustins Erklärung, für die Geschichte die benutzten Dokumente nach ihrer verschiedenen Darstellungsweise. Alles sei nach dem Geist der damaligen Zeit zu beurteilen. Nur wenn eine positive Angabe dieser Art in der Schrift wäre, so wäre sie historisch (Hummelauer! Vgl. Exegetisches zur Inspirationslehre, 1904, 31). Wenn noch im Jahre 1883 d'Hulst die im Namen vieler aufgestellte Behauptung Moignos, daß die Heilige Schrift in einer Menge von Stellen die Tatsachen und Theorien der Wissenschaft im Auge habe, nur mit dem halben Zugeständnis zu bestreiten wagte, er wolle weder behaupten noch leugnen, daß die Bibel wissenschaftliche Wahrheiten enthalte, so zeigt

Unterscheidung zwischen absoluter und relativer, materieller und formeller Wahrheit, zwischen objektivem und subjektivem Irrtum[1] hat nur einen Sinn, wenn man eine Akkommodation an das Wissen der Zeit annimmt. „Alles Geoffenbarte ist wahr, weil es von Gott kommt, aber nicht jeder inspirierte Satz ist von Gott bestätigt", sagt Lagrange. Dies ist für die astronomischen, kosmogonischen und geographischen Angaben so klar, daß es keiner weiteren Worte bedarf.

Schon Augustinus hat dem Manichäer Felix, welcher den Manes zum verheißenen Parakleten machen wollte, weil er, nach den Worten Christi, in alle Wahrheit eingeführt, besonders weil er die Schöpfung der Welt und den Lauf von Sonne und Mond gelehrt habe, geantwortet, nirgends in der Heiligen Schrift sei ein Paraklet verheißen, der solches lehren werde. Christus wollte Christen machen, keine Mathematiker. Ebenso bemerkt Augustinus allgemein, der Geist Gottes, welcher durch die heiligen Schriftsteller sprach, habe solche Dinge, welche zum Heile nichts nutzen, nicht lehren wollen. Thomas hat diesem Gedanken einen präzisen Ausdruck verliehen, und Leo XIII. beruft sich hierauf, um zu zeigen, daß die Darstellungsweise in naturwissenschaftlichen Dingen der allgemeinen Volksanschauung entspreche. Ob dasselbe auch für die Geschichte gelte, ist fraglich.

In der Geschichte kann es sich nur um allgemeine Angaben handeln, deren genauere Feststellung gar nicht im Interesse des Schreibers oder Lesers liegen konnte. Ob die Genealogien das eine oder andere Glied überspringen, Salmanasar im Buche Tobias, Nabuchodonosor im Buche Judith, Balthasar

---

dies den großen Fortschritt, denn heutzutage ist darüber niemand im unklaren. Vgl. Lagrange, Jésus et la critique des évangiles: Bulletin de littér. ecclés. 1904, 17 ff. Gegen ihn, als den Meister der „neuen Exegese", hat Delattre sein Buch gerichtet. Er sucht ihm insbesondere die Autorität des Hieronymus und Leos XIII. zu entreißen. Er hat insoweit recht, als Hieronymus aus der Schrift leicht zu korrigierende Bezeichnungen im Auge hat und Leo XIII. nicht in gleicher Weise für die Geschichte wie für die Naturwissenschaft eine Darstellung nach der Volksanschauung zugibt (Autour de la Question biblique, 1904, 13 ff 52 ff 143 ff 284 ff), aber er geht zu weit, wenn er die Anwendung dieser Grundsätze unter Berücksichtigung des Unterschieds nicht gelten lassen will (Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage, 1904, 50 ff). Mit Holzhey ist Hummelauer der Ansicht, daß in seiner Naturauffassung, seinem geschichtlichen und literarischen Denken der inspirierte Schriftsteller ganz und gar ein Kind seiner Zeit sei (ebd. 90).

[1] Kaulen, Geschichte der Vulgata 31 ff 42 ff. Scheeben, Dogmatik I 112. Loisy, Études 86 ff. Granderath, Const. dogm., 1892, 56 ff. Katholik II (1898) 398 ff. Vgl. dagegen Strauß u. Torney, Altägyptische Götterlehre II 399. Hummelauer, Comm. in libros Iudicum et Ruth, 1885, 12. Hogan, Klerikale Studien 471 ff. Poels: The cath. Univ. Bull. 1905, 19 ff.

im Buche Daniel streng geschichtlich dargestellt seien, ob die Chronologie so oder anders zu erklären sei, kann nach der historischen Methode des Altertums, besonders der Semiten, nicht von besonderer Bedeutung sein. Dasselbe gilt aber auch vom Neuen Testament. Es ist richtig, daß die Väter alle scheinbaren Widersprüche zu beseitigen gesucht haben, aber kein Exeget wird so naiv sein, zu bekennen, daß es ihnen in allweg gelungen sei (vgl. Lk 9, 28; 18, 35 ff. Jo 12, 1 ff). Wer hier nicht der Eigenheit und dem Zwecke des Verfassers ein Zugeständnis macht, ist unfähig, das Verhältnis der Evangelien zueinander zu erklären. Die Traditionshypothese hilft so wenig über die Schwierigkeit hinweg, daß sie vielmehr unsere Auffassung bestätigt. Die Evangelisten haben, wenn sie einfach den überlieferten Stoff aufnahmen, die Gewähr der Überlieferung, jeder der seiner Gemeinschaft, überlassen.

31. Die Inspiration kann sich also hier nicht in gleicher Weise auf Inhalt und Form, auf Hauptsache und Nebensächliches bezogen haben. Der synoptische Jesus ist wohl wesentlich derselbe wie der johanneische, aber wie verschieden sind die Farben des Bildes! Die Kindheitsgeschichte des Matthäus und des Lukas lassen sich bis zu einem gewissen Grade ausgleichen, aber wie stark sind die Abweichungen! Man darf freilich nicht mechanisch zwischen Inhalt und Form, Hauptsache und Nebensächlichem unterscheiden, denn der ganze Mensch ist vom Geiste Gottes ergriffen worden, aber um so mehr muß man dem Verfasser eine Verwendung des Stoffes für seine Verhältnisse und Zwecke zugestehen, wie sie sonst in der Profangeschichte als selbstverständlich betrachtet wird, da weder zwei Berichterstatter über dasselbe Ereignis genau übereinstimmen noch ein und derselbe Darsteller sich wörtlich wiederholt.

Man bedenke doch, welche Konsequenzen die gegenteilige Ansicht nach sich ziehen würde! Der orthodoxe Rohnert, dem übrigens Zanecchia in seiner Art sehr nahe kommt, mag es uns zeigen. Er verwirft jeden Gradunterschied, weil der Heilige Geist gleichmäßig Urheber der ganzen Heiligen Schrift sei. Ebenso gibt es kein menschliches Mitwirken, denn dieses würde zu bedenklichen Folgen führen. Wo wäre die Grenze? Lk 1, 1 ff beweist nichts, denn die Apostel haben, obwohl sie Augenzeugen waren, dennoch den Heiligen Geist empfangen. Auch die Verschiedenheit des Stiles beweist nichts, denn der Heilige Geist hat sich einem jeden anbequemt. Es gibt also keine Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensachen, denn in der Heilsökonomie ist nichts klein. Die Inspiration ist einfach eine Eingebung von Worten und Sachen. Dies ist durchaus konsequent, aber nur geeignet, die Verbalinspiration samt der Offenbarung (Delitzsch) in Verruf zu bringen. Die auch anderwärts beliebte Berufung auf die verloren

gegangenen Autographen nützt nichts, denn wir haben es mit dem überlieferten Text zu tun. Dieser ist nach Inhalt und Form zu erklären.

32. Jedermann wird zugeben, daß im einzelnen die Entscheidung nicht immer leicht zu treffen ist. Sie ist um so schwieriger, als es sich um die wichtigste der Fragen, um die Bedeutung und Tragweite der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift handelt. Form und Inhalt, Wortlaut und Zusammenhang, Nachricht und Zweckbeziehung sind oft schwer auseinander zu halten. Aber daraus folgt nicht, daß der Unterschied überhaupt nicht vorhanden ist. Im allgemeinen wird man sehr vorsichtig zu Werke gehen müssen, wie Leo XIII. wiederholt eingeschärft hat. Nur unzweifelhafte Resultate der Wissenschaft können den Exegeten veranlassen, von der herkömmlichen Auslegung dieser nicht zum Glauben und der Sitte gehörigen Aussprüche abzuweichen. Daraus erklärt es sich, daß die Theologie nur langsam einen solchen Einfluß gestattet, daß sie ihn aber heutzutage leichter zulassen kann als früher. Denn die genannten historischen Studien und die exakten naturwissenschaftlichen Forschungen sind neueren Datums. Wie nur einseitige Exegeten heutzutage noch die Sisyphusarbeit unternehmen werden, die Stellen der Heiligen Schrift über das Weltsystem, ich will nicht sagen, geozentrisch zu fassen, sondern heliozentrisch vor der Wissenschaft zu rechtfertigen, so wird es auch in einzelnen andern Fragen gehen oder ist bereits so gegangen[1]. Die Kirche hält in diesen Dingen mit Recht eine Entscheidung zurück. Gasser hat auf dem Vatikanum ausdrücklich erklärt, man habe nicht die Absicht, den Streit der Schulen über die Art und die Ausdehnung der Inspiration zu entscheiden. Auch Leo XIII. hat dies nicht getan[2]. Die neue Kommission für biblische Studien wird es ebensowenig ausführen können.

Daß auch der hl. Thomas[3] in diesen Dingen heute nicht absolut maßgebend sein kann, ist sogar in der Enzyklika des Heiligen Vaters bemerkt. Doch können wir die Grundsätze des hl. Thomas anwenden. Er sagt, über das, was an sich oder direkt zum Glauben gehört, wie dasjenige, was uns in erster Linie göttlich geoffenbart ist, z. B. die Trinität, Inkarnation und ähnliches, dürfe man keine falsche Meinung haben, ohne sich der Häresie schuldig zu machen. Indirekt oder zufällig gehöre aber

---

[1] Vgl. Hogan, Kler. Stud. 471 ff. Enzyklika 8. Sept. 1899. Lagrange, La méth. hist. 138. [2] Theol. Quartalschr. 1903, 358.

[3] S. th. 1, q. 32, a. 4; 2, 2, q. 2, a. 5 6; In 1 Cor. 11, lect. 4; Sent. 2, d. 2, q. 1, a. 3; d. 12, q. 1, a. 2; Opusc. 10; De prophet. a. 2. Franzelin, De divina traditione et script.[3], 1882, 527 ff. Schöpfer, Bibel u. Wiss. 103 f. Nisius: Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 474 ff; 1900, 676 ff. Rev. bibl. 1900, 136. Schultes: Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol. 1902, 86 ff. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration, 1902, 43 ff.

das zum Glauben, aus dessen Leugnung etwas Glaubenswidriges folgen würde. So z. B. wenn jemand sagen würde, Samuel sei nicht der Sohn des Helkana gewesen. Denn daraus würde folgen, daß die Heilige Schrift falsch sei. Hinsichtlich solcher Dinge könne also jemand ohne Gefahr der Häresie eine falsche Meinung haben, ehe er es überlege oder ehe bestimmt sei, daß daraus etwas Glaubenswidriges folge; ganz besonders, wenn er nicht hartnäckig daran festhalte. Aber nachdem es offenbar geworden sei, und besonders wenn es durch die Kirche entschieden worden sei, daß etwas Glaubenswidriges daraus folge, wäre ein Irrtum hierin nicht ohne Häresie. Den Satz aus dem Kommentar zu den Sentenzen: „In dem, was nicht zur Notwendigkeit des Glaubens gehört, war es den Heiligen erlaubt, verschiedener Ansicht zu sein, wie auch uns", hat Kardinal Gonzalez zum Motto seiner Schrift über Bibel und Wissenschaft genommen. Der Heilige Vater hat denselben in der Enzyklika Providentissimus gleichfalls aufgenommen und die Anwendung davon gemacht. Wenn Thomas auch den wissenschaftlichen Folgerungen, wie daß die Erde auf dem Wasser befestigt sei und ähnliches, Irrtumslosigkeit zuerkennt, so anerkennt er doch das Recht der verschiedenen Auslegung. Nur das ist in der Prophetie (Inspiration) geoffenbart, was für das Heil nützlich ist. Wie weit er dabei das Recht der kirchlichen Auslegung ausdehne, ist nicht sicher zu sagen, aber leicht zu vermuten, da er auf Lk 22, 32 verweist.

33. Ähnlich hat sich Bellarmin in dem bekannten Briefe an Foscarino ausgesprochen[1]. Er unterscheidet zwischen Glaubensartikeln von seiten des Gegenstandes und des Redenden. Zu jenen gehöre z. B. die Jungfrauengeburt. Wer aber beispielsweise leugnen würde, daß Abraham zwei und Jakob zwölf Söhne gehabt habe, verstoße zwar gegen etwas, was der Heilige Geist durch den Mund des inspirierten Schriftstellers sage, und was insofern zur Materie des Glaubens gehöre, er widerstreite aber keinem formulierten Glaubensartikel. Damit ist er natürlich nicht gewillt, das andere Gebiet der Willkür zu überlassen. Vielmehr würde er den einen wie den andern als Häretiker betrachten, denn beides sage der Heilige Geist durch den Mund der Propheten und der Apostel. Wenn er die Vorschrift des Tridentinums nicht erwähnt, dem Sinn nach aber ihr eine Ausdehnung gibt, welche sie im Konzilsdekret als überflüssig erscheinen ließe, so ist zu beachten, daß er da, wo kein formelles Dogma vorliegt, der Auslegung eine größere Freiheit gewähren will. Die alten Theologen haben gern an den Hund des Tobias als Beispiel erinnert[2], andere verweisen auf den

[1] Vgl. Apologie I[3] 638.

[2] Hier., Ad Philem. prol.; In Gen. 46. M. Canus, L. th. 2, 16 18. Vgl. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 268 ff.

Reisesack, welchen der Apostel in Troas zurückgelassen hatte (2 Tim 4, 13). Der Prolog des Hieronymus zum Philemonbriefe zeigt, wie lebhaft schon damals derartige Fragen erörtert wurden. Es ist möglich, daß der dort angeführte Kritiker die Lehre des Origenes über die Grade der Inspiration kannte. Der Apologet verteidigt den apostolischen Ursprung trotz solcher gewöhnlichen Bemerkungen. Sonst müßte man alle paulinischen Briefe verwerfen, denn in allen sei Herablassendes und in der täglichen Umgangssprache Diktiertes, besonders im ersten Korintherbriefe.

Allein es handelt sich weniger um solche zum Glauben gewiß in entfernter Beziehung stehende Notizen, als um weitergehende Darstellungen historischer und naturwissenschaftlicher Gegenstände. Für diese hat Bellarmin die Notwendigkeit, die Exegese zu ändern, zugegeben, sobald wissenschaftlich die Sicherheit der gegenteiligen Ansicht über allen Zweifel erhaben sei. Mehr möchten auch wir nicht fordern. Nur nimmt sich die Forderung auf heutigem Standpunkt etwas anders aus als damals und zur Zeit R. Simons, weil unterdessen die Geschichte und Naturwissenschaft gewaltig vorangeschritten sind. Indem man aber so zwischen engerer und weiterer Inspiration unterscheidet, führt man nicht den Irrtum in die Bibel ein[1], sondern sucht festzustellen, was die heiligen Schriftsteller sagen wollten und ohne eine für profane Dinge überflüssige wunderbare Einwirkung sagen konnten.

34. Bei den naturwissenschaftlichen Gegenständen kann ein Streit nur darüber entstehen, ob die Naturwissenschaften wirklich so sichere Resultate geliefert haben, daß dieselben von der Exegese berücksichtigt werden müssen. Zahlreich sind dieselben gewiß nicht, aber töricht wäre es, alle ignorieren oder gut begründete Theorien vom exegetischen Standpunkte aus bekämpfen zu wollen. Das koppernikanische System steht fest. In der Geologie sind die Hauptpunkte sicher, so daß die Erklärungen des Hexaëmeron und der Sündflut davon Kenntnis nehmen müssen. Im übrigen kann man aber heute noch mit dem hl. Augustinus, welcher das Naturwissen hoch schätzte, sagen: „Was die Gelehrten in den Naturwissenschaften beweisen können, ist auch in der Heiligen Schrift; was sie gegen die Heilige Schrift behaupten, ist falsch.“[2] Indem man aber mit demselben Heiligen auf den religiösen Zweck und die alte Naturanschauung verweist, kann man allerdings beifügen, daß es mit dem Konkordismus vorbei ist[3].

---

[1] Civiltà catt. 29 Luglio 1902, 149. Katholik I (1902) 564.

[2] Gen. ad litt. 1, 21, 41.

[3] Rev. bibl. 1903, 473. L'Univ. cath. 1904, 308 (Sanders). Lagrange, La méth. hist. 136 ff.

Es dürfte von Interesse sein, die Hauptpunkte zusammenzustellen, welche Sanders aus den Schriften des hl. Hieronymus gefolgert hat. „Es folgt aus den Schriften des großen Lehrers, daß die Inspiration in der Weise ausgedehnt werden muß, daß Gott wirklich der Urheber der Heiligen Schrift ist, ohne daß jedoch der Mensch nur ein passives Werkzeug wäre. Die Inspiration erstreckt sich auf den ganzen Inhalt der Bibel, nicht bloß auf die verschiedenen Sinne, sondern selbst auf die Worte, d. h. auf den historischen Sinn" (S. 137). „Der hl. Hieronymus hat also zweifellos geglaubt, daß die heiligen Schriftsteller viele Tatsachen so erzählt haben, wie die Volksüberlieferung dieselben annahm, ohne sich mit ihrer Richtigkeit zu beschäftigen" (S. 163). „Der inspirierte Schriftsteller hat sich nicht immer nach der strengen Wahrheit der physikalischen und historischen Wissenschaften ausgedrückt; er hat sich in den Dingen, bei welchen der Glaube nicht in Frage kam, manchmal der Volksüberlieferung anbequemt, welche nicht immer der Wirklichkeit der Tatsachen entsprach" (S. 388). Lagrange, welcher die Autorität des Hieronymus sehr hoch stellt, kommt zu dem Schluß: „Folglich enthält die Bibel keine wissenschaftliche Belehrung. Und wenn die heiligen Schriftsteller auf diese Theorien anspielen, so folgen sie den Erscheinungen. Die Erscheinungen, das ist das erlösende Wort, dem wir begegnet sind, als wir allgemein von der Inspiration sprachen."

35. Fassen wir unsere Ausführungen kurz zusammen, so können wir sagen, die Inspiration ist eine Einwirkung Gottes auf den Verstand und Willen der heiligen Schriftsteller, so daß Gott der Urheber der heiligen Bücher ist. Diese Einwirkung äußert sich in dem Antriebe des menschlichen Willens, in der Unterstützung der menschlichen Erkenntnis und in der Leitung bei der schriftlichen Darstellung. Negativ besteht sie in der Bewahrung vor Irrtum, positiv in der Einflößung der zu offenbarenden Wahrheiten, soweit zugleich eine Offenbarung stattfindet, und im Beistand des Heiligen Geistes beim Schreiben[1]. Hand in Hand damit gehen die besondern Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung, welche die äußere Veranlassung zur Abfassung der dem göttlichen Willen entsprechenden Schriften gaben.

Was aber den Umfang der Inspiration betrifft, so ist daran festzuhalten, daß die ganze Heilige Schrift das Wort Gottes enthält, aber doch nicht alle Teile in gleich unmittelbarer Weise. Die prophetische Inspiration ist anders zu fassen als die der Hagiographen. Diese sagen auch nicht: So spricht der Herr, sondern reden in eigener Person über das, was der Vernunft und der Erfahrung zugänglich ist; „doch mit Unter-

[1] Encycl. Provident. 61. Pesch, Theol. Zeitfr. III 71 ff.

stützung des göttlichen Geistes", wie Thomas beifügt[1]. Bei den Propheten ist aber der Akt der Offenbarung von dem des Schreibens zu unterscheiden. Jedenfalls ist für alle Teile wenigstens die Irrtumslosigkeit in dem oben näher erklärten Sinne zu fordern, welche nur aus göttlichem Beistand und göttlicher Einwirkung zu erklären ist.

Dies ist der Inhalt der kirchlichen Entscheidungen über die Inspiration der Heiligen Schrift. Eugen IV. hat zu Florenz im Dekret für die Jakobiten erklärt, daß die römische Kirche einen und denselben Gott als Urheber des Alten und Neuen Testaments, d. h. des Gesetzes und der Propheten und des Evangeliums bekenne, weil die Heiligen beider Testamente unter Inspiration desselben Heiligen Geistes (Spiritu s. inspirante) geredet haben. Das Tridentinum lehrt in der vierten Sitzung: „Da die Synode einsah, daß diese Wahrheit (des Glaubens) und diese Disziplin (der Sitten) enthalten ist in den geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen, welche aus dem Munde Christi von den Aposteln empfangen oder von den Aposteln selbst, unter Eingebung des Heiligen Geistes (Spiritu s. dictante), gleichsam von Hand zu Hand überliefert bis auf uns gekommen sind, so nimmt sie, dem Beispiele der rechtgläubigen Väter folgend, alle Bücher, sowohl des Alten als des Neuen Testaments, da Gott der Urheber beider ist, wie auch die Überlieferungen selbst, sowohl die zum Glauben als die zu den Sitten gehörigen, welche gleichsam wörtlich von Christus kommen oder vom Heiligen Geiste diktiert und durch die ununterbrochene Aufeinanderfolge in der katholischen Kirche bewahrt worden sind, mit gleicher Frömmigkeit und Ehrfurcht an und verehrt sie." Zugleich erklärt die Synode über den Umfang des Kanons: „Wenn jemand nicht die ganzen unversehrten Bücher mit allen ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen, und in der alten allgemeinen lateinischen Übersetzung vorhanden sind, als heilige und kanonische annimmt, der sei im Banne." Das Vatikanum hatte so wenig als das Tridentinum die Absicht, über das Wesen und die Ausdehnung der Inspiration etwas Neues aufzustellen, sondern wollte diese Fragen den Schulen überlassen. Es fügte aber der letzten Bestimmung des Tridentinums über den Kanon noch bei: „Diese hält die Kirche für heilig und kanonisch nicht deshalb, weil sie nur durch menschlichen Fleiß zusammengestellt, durch ihr Ansehen dann gutgeheißen worden sind; noch bloß deshalb, weil sie eine Offenbarung ohne Irrtum enthalten; sondern deshalb, weil sie unter Eingebung des Heiligen Geistes (Spiritu s. inspirante) geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche

[1] S. th. 2, 2, q. 124, a. 2 ad 3. Rev. bibl. 1896, 209.

übergeben worden sind." Für die Erklärung von „Urheber" berief man sich auf das Florentiner Konzil: „weil die Heiligen beider Testamente unter Eingebung des Heiligen Geistes gesprochen haben". Entsprechend findet sich im zugehörigen Kanon der Zusatz: „oder wer leugnet, daß sie göttlich eingegeben (inspiriert) seien" [1].

36. Gemeinsam ist in diesen Entscheidungen die Lehre, daß Gott, weil er die Schriftsteller inspiriert hat, der Urheber der ganzen Heiligen Schrift und aller Teile ist. Dies bezieht sich in erster Linie auf die Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments und der proto- und deuterokanonischen Bücher. Unter den einzelnen Teilen sind gewisse kritisch beanstandete Partien zu verstehen, welche das Tridentinum anfänglich einer besondern Untersuchung unterziehen wollte. Im Neuen Testamente gehören hierher der Schluß des Markusevangeliums (16, 9—20), die Perikope von der Ehebrecherin (Jo 8, 1—11), Lk 22, 43 f, und das Komma Johanneum (1 Jo 5, 7). Diese Stellen wurden ausdrücklich in den Verhandlungen genannt. Besonders kritisch steht die Sache nur beim Komma. Da aber dasselbe nicht bloß in allen alten Kodizes und Übersetzungen des Morgenlandes sowie bei den Vätern fehlt, sondern auch in den Kodizes der Vulgata bis zum Jahre 800 sich nicht findet, so fällt es nicht notwendig unter das Dekret des Tridentinums [2]. Nur bei Priszillian († 385) und Jakub von Edessa († 708) findet sich ein Zitat. Camus findet bei den drei Zeugen und dem Engel im Teich Bethesda offenbare Zeichen der Interpolation. Auf dem Konzil zu Trient wurde dem Antrag, gewisse Teile des Neuen Testaments, welche nicht bloß von den Gegnern, sondern auch von Katholiken bestritten werden, besonders aufzuführen, nicht entsprochen, weil man diese Differenzen absichtlich übergehen wollte, wie

[1] Sess. III, cap. 2, can. 4. Coll. Lac. VII 79 86 239 522. Ebenso die Glaubensbekenntnisse von Leo IX. und Klemens IV. Denzinger, Enchir. 296 386. Dausch, Schriftinspiration 88 f 102 f.

[2] Cornely, Introductio III 670 ff. Houtin, La Question bibl. 224 ff. Bludau: Oriens christianus 1903, 126 ff. Theiner, Acta Concil. Trident. I 71 ff. Pierre Batiffol, La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux, 1890, enthält S. 73 ein aus dem ungedruckten Kommentar Carafas zum Trienter Konzil mitgeteiltes Urteil über cum omnibus suis partibus, das selbst die Silben einbegreift. Dies sei die Declaratio S. Congr. interpr. Conc. Trid. vom 12. Jan. 1576. Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1891, 778 f. Rev. bibl. 1895, 645 ff. Janssens, De Deo trino 136 ff. Am 18. Januar 1897 hat die Congreg. S. R. et U. Inquis. die Entscheidung erlassen, daß das sog. Komma Johanneum ein authentischer Text sei und nicht ohne Gefahr geleugnet oder bezweifelt werden dürfe. Vgl. Katholik I (1897) 492 f. Die kritische Frage bleibt aber davon unberührt, wie dem Kardinal Vaughan von Rom geantwortet wurde. Rev. bibl. 1898, 149. Pesch, Theol. Zeitfr. I (1900) 57. Bludau: Katholik II (1902) 75 f.

das Florentinum, damit nicht den Schwachen ein Anlaß zum Zweifel gegeben werde. Man hatte aber im Sinne, hierüber ein eigenes Dekret zu verfassen.

Der Zusatz des Vatikanums ist eine nähere Erklärung des Tridentinums. Er ist gegen diejenigen gerichtet, welche bei einzelnen Büchern den kanonischen Charakter aus der nachfolgenden Inspiration, der Approbation durch den Heiligen Geist oder die Kirche, ableiten wollten (Pighius, Sixtus von Siena, Chrismann, Bonfrère, Frassen, Amort, Jahn u. a., zum Teil auch Calmet, Haneberg) oder doch die Möglichkeit einer Approbation durch Gott, z. B. beim zweiten Makkabäerbuche, diskutierten (Hamel, Lessius)[1], oder die Irrtumslosigkeit allein ohne positive göttliche Einwirkung für ein hinreichendes Merkmal der Kanonizität hielten (Colenson, R. Simon, Calmet, Dupin, Jahn, Janssen). Damit ist zugleich der seit Chemniz von den Protestanten oft erhobene Vorwurf, daß die Inspiration an der Kanonizität hafte, nicht umgekehrt[2], zurückgewiesen. Nicht weil die Kirche es lehrt, sind die heiligen Bücher inspiriert, sondern die Autorität der Kirche gibt nur die Gewißheit, daß sie es sind, die äußere Beglaubigung.

Positiv hat das Vatikanum neben dem Spiritu s. dictante für die Tradition das inspirante des Florentinums übernommen und leitet daraus die Urheberschaft Gottes ab, die also auch danach zu erklären ist[3]. Da weder philologisch noch historisch eine Steigerung des Ausdruckes vermutet werden kann, so ist vielmehr anzuerkennen, daß dadurch die weitere Deutung des Diktierens von einer göttlichen Eingebung überhaupt stillschweigend gutgeheißen ist. Der weitere Zusatz: „und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind", ist aus dem Zusammenhange klar. Er bildet den Gegensatz zu der nachträglichen Kanonisierung durch die Kirche. Die Schrift muß von Anfang an, sobald sie die Kirche empfängt, inspiriert sein, kann es nicht nachträglich werden. Leo XIII. wiederholt die Lehre

---

[1] R. Simon, Hist. crit. du N. T. 280 ff 293. Langen, Grundriß der Einleitung in das N. T.[2], 1873, 211 ff. Denzinger, Rel. Erk. II 223 ff. Eine Verteidigung des Lessius bei Schneemann, Controversiarum de div. grat. hist., 1881, 465 ff von Kleutgen. Vgl. dazu Dausch, Schriftinspir. 146, der diese Rechtfertigung für mißlungen erklärt. Die späteren Einschränkungen und Modifikationen der These des Lessius erscheinen eher als im Kampfe abgerungene Zugeständnisse. Nach Granderath (Const. dogm. 49 ff) und Nisius (Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 468 ff), im Gegensatz zu Kleutgen, trifft die Verurteilung des Konzils Lessius nicht. Vgl. Coll. Lac. VII 140 ff. Granderath, Gesch. des vatikan. Konzils II 437.

[2] Chemnit., Exam. Conc. Trid. S. VI, 8 (ed. Preuss 54). Kunze, Glaubensregel 311. Kropatscheck, Das Schriftprinzip d. luth. Kirche I (1904) 423 ff.

[3] So auch Lagrange, Zanecchia, Prat (La Bible et l'histoire, 1904) u. a. gegen Franzelin und seine Nachfolger (Billot). Granderath a. a. O. II 481.

des Vatikanums und erklärt die Kraft der Schriften daraus, daß sie vom Hauche des Heiligen Geistes ausströmt, gebraucht aber auch dictare.

Wie aber diese Inspiration bei den Verfassern zu deuten sei, lag ganz außerhalb des Zweckes dieser Darstellung. Da das Vatikanum nur das Dekret des Tridentinums über die Inspiration wiederholen wollte, so wäre dieses für die Erklärung maßgebend. Für dieses beweist aber die historische und logische Untersuchung, daß eine Entscheidung über die absolute Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift nicht beabsichtigt war. Es wurde ausdrücklich bemerkt, daß über den Modus und die Ausdehnung der Inspiration keine Bestimmung gegeben werden soll. Ebensowenig ist ausgesprochen, auf welche Weise die Kirche zur Kenntnis von der Inspiration der einzelnen Schriften gekommen sei. Im ursprünglichen Entwurf stand: „durch die Apostel", und ein Verbesserungsvorschlag wollte „von demselben Heiligen Geiste belehrt" eingefügt wissen, die allgemeine Fassung wurde aber vorgezogen, um auszudrücken, daß die Kenntnis der Inspiration überhaupt der Hinterlage des geoffenbarten Glaubens zu entnehmen sei. Will man daraus eine positive Folgerung ziehen, so ist es die seit Thomas gewöhnlich angenommene Auffassung der Inspiration, wonach Gott der Haupturheber, die Schriftsteller die werkzeuglichen (vernünftigen) Urheber sind[1]. Zur Erklärung wird von den Scholastikern das Verhältnis zwischen der ersten und den zweiten Ursachen im Gebiete der Natur und Gnade beigezogen. Die Inspiration hebe die natürlichen Kräfte nicht auf, sondern wirke mittelst derselben, indem sie dieselben erhöhe. Die kirchlichen Entscheidungen über den Charakter der Schriften beziehen sich aber nicht auf die Autographen, sondern auf die überlieferten Texte und Übersetzungen und schicken die Inspiration der Urheberschaft voraus.

§ 21.

Die Auslegung der Heiligen Schrift.

Notwendigkeit der Auslegung für die Schriften des Altertums. Die Priester und Schriftgelehrten. — Die Heilige Schrift legt sich nicht selbst aus. Spätere Schriften verbreiten Licht über frühere. Das Neue Testament über das Alte Testament. Dunklere Stellen können durch deutlichere erklärt werden. Analogie des Glaubens. — Die Väter über den Reichtum der Heiligen Schrift. — Die Häretiker. Hermeneutische Stellen über das geistliche Verständnis und über

[1] Thom., Quodlib. 7, a. 14 ad 5: Autor principalis sacrae scripturae est Spiritus s. . . . homo auctor instrumentalis. Leo XIII., Provid. 51 61: primarius auctor . . . scriptores inspirati instrumenta. Eine thomistische Erklärung davon gibt Zanecchia.

die Dunkelheit der Schrift. — Die Väter über die Schrift und ihre Auslegung. — Häretische Schriftauslegung. Allegorisch-mystische Erklärung. — Der kirchliche Sinn oder die Glaubensregel. Glaubensinhalt und lebendiger Geist in der Kirche. Die authentische Schrifterklärung der Kirche. Die Übereinstimmung der Väter. — Die kirchlichen Vorschriften für diese Interpretation der Heiligen Schrift. — Wissenschaftliche Exegese. — Die Exegese über profane Dinge. — Die Vorschrift des Tridentinums über den Gebrauch der Vulgata. — Die kirchliche Approbation für Übersetzungen in die Volkssprache. — Die akatholische Exegese.

1. Jede Schrift bedarf der Auslegung, und nur der Verfasser selbst ist der kompetente Ausleger seiner Schrift. Je mehr aber eine Schrift zeitlich und örtlich dem Leser fern gerückt und durch Sprache und Vorstellungsweise fremdartig geworden ist, desto notwendiger ist ihm die Deutung des Sinnes, welchen der Verfasser mit den einzelnen Ausdrücken und Sätzen verbunden hat, und die Erklärung der Gedanken und Ideen, welche der Verfasser zur Darstellung bringen wollte. Wie wollte einer auch nur ein volles Verständnis der griechischen und römischen Klassiker zu erreichen im stande sein, wenn ihm nicht gründliche Bildung und reichliche Hilfsmittel zur Seite ständen?[1] Und dennoch bleibt noch vieles dunkel. Die Ausleger des Plato sind bis auf den heutigen Tag noch im Streite über den wahren Sinn der Worte des Meisters. Die Schwierigkeit wächst aber, wenn es sich um religiöse Schriften handelt, die aus den geheimsten Gedanken und zartesten Gefühlen der Volksseele hervorgegangen sind. Die heiligen Schriften der Inder, Perser, Chinesen, Mohammedaner u. a. durften nur die Priester erklären und anwenden, weil ihre Kaste die religiösen Überlieferungen und Wissenschaften bewahrte.

Sollte es bei der Heiligen Schrift, welche unserem Denken nicht nur durch das sprachliche Idiom und durch die antik-orientalische Anschauungsweise, sondern auch durch die Anbequemung an die Fassungskraft des Volkes fremdartig ist, anders sein? Oder muß bei ihr nicht vielmehr doppelt das Bedürfnis nach einer Erklärung anerkannt werden, wenn sie mit dem Anspruch auf eine von Gott eingegebene Schrift übergeben wird und als unfehlbare Norm für das Glauben und Handeln gelten soll? Haben doch bereits die Juden, welche im traditionellen Sprachgeiste lebten, zuerst im levitischen Priestertume, später in der Schule der Schriftgelehrten eine Einrichtung besessen, welche nicht bloß die lebendige Überlieferung der Alten bewahrte, sondern auch die Anwendung auf das öffentliche und private

[1] Orig., C. Cels. 1, 12; De princ. 4, 8 ff. Aug., De util. cred. 7, 17; 17, 35. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IV² 1087 ff; V² 1844 ff. Realenzyklopädie VII³ 718 ff. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft², 1794, 162 f.

Leben machte. Rabbi Bechai sagt: „Das Fundament der (geschriebenen) Thora ist die mündliche Thora, denn die gelehrte Thora kann nicht verstanden werden außer mit Hilfe der mündlichen.“ [1] Die Thora galt ohne Mischna gar nicht für verbindlich, sie sollte als norma normans eine norma normata zur Ergänzung haben. Moses und der Sanhedrin interpretieren authentisch. Ist dies vom rein geschichtlichen Standpunkte aus selbstverständlich, so leuchtet es mehr ein, wenn man den übernatürlichen Ursprung der Heiligen Schrift ins Auge faßt. Denn der „natürliche Geist kann das nicht erfassen, was göttlichen Geistes ist“ (1 Kor 2, 11 f). Wohl ist die Heilige Schrift das „Wort Gottes“, aber sie ist es in menschlicher Hülle, vermittelt durch die Sprache und Anschauungsweise der heiligen Schriftsteller, angepaßt an die Verhältnisse der Zeit und Fassungskraft der Leser (Röm 1, 14).

2. Vielleicht legt aber die Heilige Schrift sich selbst aus? Die Frage ist nicht so paradox, als sie klingt. „Die Kenntnis der in der Bibel enthaltenen Dinge muß aus der Bibel geschöpft werden wie die Kenntnis der Natur aus der Natur.“ „Man darf der Bibel keine Lehre zuschreiben, die sich nicht klar und deutlich aus der Geschichte der Bibel ergibt“, scheint selbstverständlich zu sein [2]. Man erklärt ja auch die früheren Schriften eines Autors nach den späteren, weil man überzeugt ist, daß er später nach reiflicher Überlegung manches frühere Urteil stillschweigend oder ausdrücklich verbesserte. Wie soll aber dieser Grundsatz auf die Heilige Schrift angewendet werden? Ist sie nicht ganz ein Buch aus einem Guß, ein Werk desselben Geistes? Gewiß ist sie dies, aber einerseits bietet sie auch eine menschliche Seite dar, anderseits ist eine fortschreitende, dem Gange der Entwicklung folgende und sie fördernde göttliche Pädagogie in der Offenbarung unverkennbar. Daher müssen die späteren Bücher manches Licht über die früheren verbreiten. Das, was an einem Orte bildlich und verhüllt dargestellt wird, erhält an einem andern Orte die nähere Erklärung. Ist insbesondere das Alte Testament eine Vorbereitung auf das Neue Testament, so muß es im Lichte des Neuen Testaments erkannt und verstanden werden können. Schon oben haben wir das Wort des hl. Augustinus angeführt: „Im Neuen Testamente liegt das Alte Testament offen da.“ Wir finden denn auch im Neuen Testamente zahlreiche Anwendungen aus dem Alten Testamente, welche als ebensoviele Erklärungen seines Inhaltes gelten können. Noch wichtiger ist aber der Geist des Neuen Testa-

[1] Buxtorf, Synagoga Iudaica, 1661, 67. Weber, Altsynagog. Theol. 86 f. Schürer, Gesch. des Volkes Israel II³ 327 ff. Steinthal, Zur Bibel und Religionsphilosophie, 1890, 95 ff.

[2] Spinoza, Theol.-prakt. Traktat Kap. 7 (Übersetzung von Stern 156 ff).

ments als Schlüssel für das Verständnis des Alten Testaments. Freilich gilt dies nur von den Dingen, welche Glauben und Sitten betreffen. Geschichte und Naturwissenschaften fordern andere Hilfsmittel. Deshalb wollte Spinoza die Auslegung auf die Sittenlehre, die allein zum Heil notwendig sei, beschränken und nahm die protestantische Theologie die Analogie des Glaubens zu Hilfe, muß aber gestehen, daß heute die Exegese eine historische Wissenschaft sei, im geraden Gegenteil zu dem noch vor 50 Jahren geltenden Satze: „Die Heilige Schrift legt sich selbst aus.“ [1]

Das Neue Testament gibt zwar mitunter selbst eine Erklärung paradoliſcher und dunkler Aussprüche[2], doch geschieht es selten. Noch seltener sind die Erklärungen einzelner Schriften durch andere. In diesem Verhältnisse stehen die beiden Thessalonicherbriefe zueinander, vielleicht auch der Jakobusbrief zum Römerbriefe. Die einzige wörtliche Beziehung, über die Briefe des hl. Paulus, findet sich 2 Petr 3, 15 ff. Aber selbst diese Erklärungen bedürfen wieder der Erklärung, wenn auch durch einzelne eine sichere Direktive gegeben ist. Will man auch den richtigen exegetischen Grundsatz, das Schwerere durch das Leichtere, das Dunkle durch das Deutliche zu erklären, befolgen, so wird man doch immer wieder in vielen Fällen das Deutliche nicht finden oder das Dunkle als ein vermeintlich Deutliches nehmen. Daher ist es unmöglich, daß der Einzelne ohne Anweisung die Heilige Schrift richtig verstehen kann. Mindestens kann dies nur von dem Gläubigen geschehen[3], welcher in seinem Glauben bereits den Geist empfangen hat, der aus der Heiligen Schrift spricht. Wenn die Propheten und Apostel auch den Ungläubigen und Schlechten gepredigt haben, so haben sie doch ihre Schriften an Gläubige gerichtet. Doch hat auch der einzelne Gläubige in der Analogie des Glaubens (Röm 12, 6) noch keine ausreichende Gewähr für die richtige Schriftauslegung.

3. Wohl fehlt es nicht an Aussprüchen der Heiligen Schrift, in welchen das Gesetz Gottes als klar und leicht verständlich bezeichnet und dem vom

---

[1] Spinoza, Theol.-prakt. Trakt. Kap. 7 (176). Realenzyklopädie III[3] 195; VII[3] 735. Kautzsch (Bibelwiss. 78) sagt: „Es gilt einen völligen Bruch mit der scholastischen Deutung des ‚novum testamentum in vetere latet‘.“ Ist vielleicht die protestantische Scholastik gemeint? Die katholische kennt keinen „mechanischen Inspirationsglauben“.

[2] Mt 13, 10 ff 36 ff. Jo 2, 21 22; 7, 39; 10, 7 ff; 12, 16; 15, 1 ff.

[3] Vgl. Aug., De util. cred. 6, 13; De doctr. christ. prol. 2. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini I, S. V, 6; VIII, 1 (ed. Preuss, 1861, 56 65 ff). Die Franzosen berufen sich den Neuerungen gegenüber mit der orthodoxen Lehre der Protestanten (Godet) nachdrücklich auf die „Analogie des biblischen Glaubens“. Chauvin, Leçons d'Ecriture sainte, 1902. Fontaine, Les infiltrations Kantiennes et protestantes et le Clergé français, 1902, 237.

Geiste Gottes erfüllten Gläubigen, dem geistlichen Menschen die Einsprechung des Heiligen Geistes versprochen wird[1], allein diese und andere Stellen beziehen sich nicht auf das Verständnis der Heiligen Schrift, sondern betreffen im allgemeinen das religiös-sittliche Leben des innerhalb der Offenbarung stehenden Menschen. Für die Heilige Schrift folgt daraus nur, daß sie leichter verständlich, aber nicht, daß sie absolut verständlich sei. Ihr Sinn steht nur demjenigen offen, welcher bereits im Geiste der Offenbarung denkt und lebt, zuvor den Inhalt der Heiligen Schrift im wesentlichen anderswoher aufgenommen hat. Der Buchstabe tötet, der Geist ist es, der lebendig macht (2 Kor 3, 6), die Worte des Herrn sind Geist und Leben. Dies ist aber nicht ein besonderes „Zeugnis des Heiligen Geistes", eine „Gabe zur Erklärung der Heiligen Schrift", sondern es ist der Geist des christlichen Glaubens, der, ehe er auf die Schrift angewendet wird, selbst sicher erkannt sein muß. „Wer daran festhält: ‚wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht erkennen', wird deshalb, weil er glaubt, nach dem Maße seines Glaubens das Verständnis empfangen und danach diese Dinge aussprechen, indem er auf das Fundament des Glaubens an dieselben die Deutung gibt; und ein solcher soll nicht bloß Jesu und dem an dieser Stelle Geschriebenen glauben, sondern auch den Sinn desselben erkennen, denn wer in der Wahrheit des Glaubens bleibt und durch die Werke des Logos im Logos verbleibt, wird nach der Verheißung des Herrn die Wahrheit erkennen." [2]

Die Heilige Schrift bestätigt aber auch an vielen Stellen, daß selbst der Gläubige noch einer besondern Erklärung bedürfe[3], weil nicht derselbe Geist allen mitgeteilt sei (1 Kor 12, 8), die Geheimnisse des Glaubens aber unbegreiflich und rätselhaft seien (ebd. 2, 9 ff; 13, 12). Zwar fordert Jesus die Jünger auf, den Vater um den guten Geist zu bitten (Lk 11, 13. Vgl. Jak 1, 5), aber es sind hierunter ganz allgemein die guten Gaben Gottes für das christliche Leben zu verstehen. Was der Gläubige den Vater in seinem Namen bitten wird, das wird er ihm gewähren. Nicht vergebens wird die Bitte um Einsicht und Erleuchtung sein, aber die christliche Gnade für sich ist noch kein unfehlbares Mittel zum Verständnis der Heiligen Schrift, so förderlich und notwendig sie auch ist.

---

[1] Dt 30, 11. Ps 18, 9; 118, 105 130. Mt 5, 14. 2 Petr 1, 19. 2 Kor 3, 3 ff; 4, 3 4.

[2] Orig., In Matth. 16, 6 (ad 20, 29 ff); De princ. 4, 6, wo Kunze (Die Glaubensregel 161) die erste Spur des „Zeugnisses des Heiligen Geistes" finden will. Vgl. Aug., In Ioann. tr. 45, 7.

[3] Dt 17, 8 ff. Prd 12, 11 12. Mal 2, 7. 2 Chr 19, 10. Mt 23, 2 3. Apg 15, 28. Gal 2, 1 2. Vgl. Bellarmin, De verbo Dei 3, 2 3.

Selbst die Jünger, welche sich des Unterrichts des Herrn erfreuen durften, verstanden vor der Geistessendung vieles nicht, drangen nicht in das tiefere Verständnis der Heiligen Schrift ein (Lk 24, 25 44 ff). Der hl. Petrus findet, daß in den Briefen des geliebten Paulus vieles schwer verständlich sei (2 Petr 3, 15 f).

4. Die Väter sind voll Lobes über die Weisheit der Heiligen Schrift und bewundern den Reichtum und die Fülle ihres Inhalts[1]. Vinzentius von Lirinum sagt, der Kanon der Schriften sei für sich zu allem mehr als zureichend. In der Heiligen Schrift ist das, was in der Philosophie dunkel ist, klar und leicht verständlich, bemerkt der hl. Chrysostomus. Für die Weisheit in den Briefen des heiligen Apostels Paulus findet er wie Origenes kaum ausreichende Worte. Sie sind ihm wie eine Mauer aus Diamant hergestellt, welche die über den Erdkreis zerstreuten Kirchen befestigt. Der hl. Augustinus gibt dem Forscher den Rat, die dunkeln Stellen der Heiligen Schrift durch die klaren aufzuhellen. Denn der Heilige Geist habe die Schriften so angepaßt, daß er durch die verständlicheren Stellen dem Hunger begegne, durch die dunkleren aber den Überdruß tilge; denn nichts sei beinahe aus jenen dunkleren Partien zu erheben, was nicht ganz offen irgendwo gesagt wäre[2]. Allein Augustinus versteht mit den andern Vätern darunter das, was zum Glauben und Leben absolut notwendig, was im Symbolum enthalten ist. Wie er für den Glauben an das Evangelium überhaupt die Autorität der Kirche verlangt, so auch für das Verständnis desselben.

Auch den Vätern ist trotzdem der Schriftinhalt nicht ohne weiteres klar, ist ohne sichern Führer eine irrtumslose Auslegung der Schriften unmöglich. Die Schriften sind vom Heiligen Geiste diktiert, wir aber als die Geringeren und Jüngsten vom Wort und seinem Geiste bedürfen demgemäß auch der Kenntnis seiner Geheimnisse[3]. Dem Tertullian, der bemerkt, daß niemand die Schriften lese, welcher nicht zuvor Christ sei, scheint die Heilige Schrift so geordnet zu sein, daß sie auch den Häretikern Stoff für die Irrlehre gebe[4], wenn er auch anderwärts bemerkt, daß die andere Lehre andere Instrumente der Lehre verlangt habe. Er spricht ihnen deshalb die Heilige Schrift ab, aus welcher der Streit nicht zu schlichten sei[5]. Kommt

---

[1] Iren., Adv. haer. 2, 10, 1; 27, 1; 28, 2 3. Tert., Ad. Herm. 22. Orig., In Ierem. 21, 2; In Num. 27, 1.

[2] Vincent., Comm. 2. Chrys., De Laz. H. 3; In ep. II ad Thess. H. 3, 4; De sac. 4, 8, 430. Aug., De doctr. christ. 2, 6; 9, 14.

[3] Iren. a. a. O. 2, 28, 2. Vgl. Petav., De trin. praef. 1, 4 ff.

[4] De praescr. 39. Möhler, Symbolik 356 ff. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, 1897, 96 ff. [5] Tert. a. a. O. 15.

dabei nicht nur das Objekt, sondern auch der subjektive Geist in Betracht, so wird die Verwirrung noch größer. Es wäre nicht schwer, hieraus den Vers des reformierten Theologen Samuel Werenfels über die Vieldeutigkeit der Heiligen Schrift abzuleiten[1]. „Denn weder haben die Propheten noch hat der Heiland selbst die göttlichen Geheimnisse so deutlich ausgesprochen, daß sie sofort einem jeden leicht verständlich wären", sagt Klemens, „sondern er hat in Gleichnissen geredet, nicht allein im Evangelium, sondern auch im Gesetze und in den Propheten. Nun sagt die Schrift in ihren eigenen Aussprüchen: sie alle sind recht für die, welche sie verstehen (Spr 8, 9), d. h. für die, welche die von ihm (Christus) deutlich gegebene Erklärung der Schrift nach der kirchlichen Regel annehmen[2]. Gregor Thaumaturgus berichtet in der Lobrede auf seinen Lehrer Origenes, derselbe habe vieles in der Schrift rätselhaft gefunden[3]. Entweder habe sich Gott aus unbekannten Gründen unklar geoffenbart oder unsere verderbte Natut könne es nicht fassen. Origenes hat deshalb seine Zuflucht zur Allegorie genommen, und „seit ihm bis in unsere Tage hat die Vernunft keine so durchschlagende Kritik an der Bibel geübt" (Lagrange).

Hieronymus schreibt an Paulinus[4], er habe ihm eine Erklärung gegeben, damit er sehe, daß er in den heiligen Schriften ohne einen Vorgänger und Führer den Weg nicht gehen könne. Was Sache der Ärzte ist, versprechen die Ärzte, die Schmiedgeschäfte besorgen die Schmiede. Nur die Schriftkunst wollen überall alle beanspruchen. Wie Athanasius bemerkt auch Hieronymus, selbst der Teufel führe Bibelsprüche im Munde, um die Menschen zu täuschen und irre zu führen. Luther beruft sich in den Tischreden auf ihn, um den Unfug, daß jetzund jeder Meister über die Schrift sein wolle, zu verurteilen. Die Behauptung mancher Christen, sie brauchten keine Regel für die Auslegung, da sie durch göttliche Gabe geschehen könne, tadelt Augustinus scharf. Man dürfe sich dafür nicht auf den hl. Paulus berufen, denn dieser habe eine Offenbarung erhalten.

---

[1] Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque, Invenit et pariter dogmata quisque sua. Dissert. var. arg. II 391. Spinoza erwähnt (Theol.-prakt. Trakt. Kap. 7 [272]) ein niederländisches Sprichwort: Geen Ketter sonder Letter, Kein Ketzer ohne Buchstabe.

[2] Strom. 6, 15, 802 f. Kutter (Klemens Alex. und das N. T. 7) tadelt ihn deshalb sehr, daß er gegen seine Absicht tatsächlich es dahin habe bringen helfen, daß die Bibel fortan in der alten Kirche ein unverstandenes Buch geblieben sei. Also hätte das ganze Altertum die Bibel nicht verstanden!

[3] Orig., C. Cels. 1, 82; Philoc. 9. Zöllig, Inspir. des Origenes 28 ff. Lagrange, La méth. hist. 149 ff.

[4] Ep. 53, 4; 58, 9. Leo XIII., Providentissimus 35. Athan., C. Arian. or. 1, 8.

Und wenn dem nicht so wäre, warum wollen solche, die sich eines göttlichen Geschenkes, alles, was dunkel ist in der Heiligen Schrift zu verstehen, rühmen, doch andern die Heilige Schrift auslegen? Sollte nicht auch denen die gleiche Gabe zu teil werden? Auch diese müßten es, wenn Gott selbst sie innerlich belehrte, selbst besorgen können. Der Sinn der Heiligen Schrift, sagt Hieronymus[1], liege keineswegs so offen da. Das Evangelium sei nicht in den Worten, sondern im Sinne, nicht an der Oberfläche, sondern im Marke, nicht im Laubwerke der Reden, sondern in der Wurzel der Vernunft. Daher gehöre der Heilige Geist zum Verständnis der Heiligen Schrift, welchen Marcion, Basilides und andere Häretiker nicht gehabt hätten. „Nicht wegen der Schrift, sondern wegen ihres Verständnisses entsteht die Häresie. Der Sinn, nicht das Wort ist schuldig", sagt Hilarius.

5. Die Väter haben sich stets über die willkürliche Exegese der Häretiker beklagt und den Grund derselben in der vom kirchlichen Glauben abweichenden Gesinnung derselben gefunden. Aber die Häretiker, besonders die Valentinianer, haben sich dafür auf eine Geheimtradition, ohne welche man die Schrift nicht sicher verstehen könne, berufen. Sie sagten, Christus und die Apostel haben sich in ihrem öffentlichen Vortrage den Anschauungen ihrer Zuhörer akkommodiert, im geheimen aber die wahre Lehre den Vertrauten geoffenbart. Von diesen haben sie die Häretiker geerbt und sind berechtigt, nach ihr die Schrift auszulegen. Weil aber diese Behauptung gegen die offenkundige geschichtliche Überlieferung nicht standhalten konnte, so flüchteten die Montanisten zu einer höheren Offenbarung. Die Apostel, behaupteten sie, seien selbst noch in den falschen Zeitanschauungen befangen gewesen, ihnen aber habe der Heilige Geist das richtige Verständnis der Schrift verliehen. Dieser Heilige Geist war freilich ihr eigener Geist. Die reinen Vernunftideen wurden schon damals zur Norm für die Schriftauslegung erhoben. Bei den Manichäern verhielt es sich ebenso. Augustinus beklagt sich schwer darüber, daß dieselben unter der Vorspiegelung des Vernunftwissens die Lehre des Alten Testaments willkürlich verzerrt und mißdeutet haben.

Die Väter, welche keine ausgebildete Hermeneutik vorfanden, sondern eine solche erst ausbilden mußten, wurden durch diese Angriffe der Häretiker veranlaßt, die Gründe für die Verwerfung der häretischen Schriftauslegung anzugeben[2]. Auf diese Weise bildeten sich allmählich Regeln, die

[1] Ad Gal. 1, 11 12. Vgl. Iust., Dial. 119. Hilar., De trin. 2, 3. M. Canus, L. th. 12, 7. Aug., De Gen. ad litt. 7, 9; De mor. eccl. 1; In Ioann. tr. 45, 8.

[2] Vgl. Kutter, Klemens Alex. und das N. T. 27 ff, wo er die Kritik der häretischen Methode sehr lobt, aber meint: „Vielleicht nie mehr ist eine so richtige

freilich noch einen großen Spielraum ließen. Den gekünstelten, allegorisch-mystischen Erklärungen gegenüber wurde die grammatisch-historische Interpretation als Grundlage des Schriftgebrauchs dargestellt[1]. Weil aber die Durchführung dieses Prinzips zu große Schwierigkeit im Gefolge hatte, so wurde die allegorisch-mystische Erklärung immer allgemeiner. Sie ist zunächst ein unklares Geständnis, daß man die Schriften in vielen Punkten nicht verstehe, und sollte, wie bei den späteren Griechen und Römern, bei den Gläubigen des Veda und des Korans die religiöse Vertiefung befördern. Sie war aber ein vortreffliches Mittel, bei Juden und Heiden den tiefen Schatz der göttlichen Weisheit zu öffnen, eine reinere Auffassung des Christentums zu verbreiten und den notwendigen Zusammenhang der Schrifterklärung und der Schrift überhaupt mit dem Geist und mit der Erziehung der christlichen Kirche nachzuweisen. Die Schrift muß geistig erklärt werden, weil sie vom Heiligen Geist eingegeben ist[2]. Wie man die Schriften des Aristoteles oder Archimedes nicht nach ihren Gegnern erklären wird, so auch die heiligen Schriften nicht nach ihren Feinden, den Häretikern[3].

6. Wo ist also dieser Heilige Geist? Nach dem Bisherigen nicht im Einzelnen, sondern in der Gesamtheit. War auch im Gegensatz zum Judentum die Lehre Jesu nicht zu einem öffentlichen Recht bestimmt, so ist sie doch den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut und zur Verkündigung übergeben worden. Der Geist, welcher in der Stiftung Christi wirksam ist, wirksam war, ehe eine neutestamentliche Schrift geschrieben war, hat in das Verständnis des Alten Testaments eingeführt, er muß auch das Verständnis des Neuen Testaments verleihen. Wenn die Übereinstimmung des Alten Testaments mit dem Testamente Christi, mit dem Neuen Testamente, als kirchlicher Kanon für die Exegese bezeichnet wird[4], so kann dieser nur in dem Sinne gelten, daß der Geist des Christentums, der Geist der Kirche, das prophetische Alte Testament verstehen ließ und dadurch bewährte. „Wenn das Gesetz jetzt von den Juden gelesen wird", sagt Irenäus[5], „so sinkt es ihnen zum Mythus herab; denn sie haben

Theorie von ihrem eigenen Urheber so gänzlich außer acht gelassen worden." Chemnitz gibt (Exam. Conc. Trid. 238) mit Hilarius die Regel an, daß das Verständnis des Gesagten aus den Ursachen der Rede genommen werde.

[1] Schon die Theodotianer (Eus., H. E. 2, 28, 13 ff), dann die Antiochener.

[2] Möhler, Einheit 84 ff 308 ff 315 ff. Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche, 1869, 15 ff.

[3] Aug., De util. cred. 6, 13; 7, 17; Ep. 137, 1, 3. Hilar., De trin. 1, 18.

[4] Ritschl, Rechtfertigung II³ 17. Harnack, Dogmengeschichte I² 269 A. 1; II² 76.

[5] Adv. haer. 4, 26, 1. Thomassin., Prol. 20, 6.

die Erklärung alles dessen nicht, was zum Verständnis der menschlichen Erscheinung des Sohnes Gottes gehört. Wenn es dagegen von Christen gelesen wird, so ist diesen der im Acker verborgene Schatz aufgedeckt."

Diesen Geist teilten die Gläubigen mit der Kirche, schöpften ihn aus der Gesamtkirche. Denn wo die Wahrheit durch die apostolische Sukzession verbürgt ist, dort ist die Wahrheit der heiligen Schriften und der Auslegungen und aller christlichen Überlieferungen, bemerkt Tertullian[1]. „Ich sehe", sagt Petrus, „daß geistreiche Männer, wenn sie die Schrift lesen, auf allerlei Gedanken kommen; daher ist sorgfältig darauf zu achten, daß das Gesetz Gottes nicht nach dem Verständnis des eigenen Geistes gelesen werde. Denn in den heiligen Schriften finden sich viele Worte, welche nach dem Sinne gezogen werden können, den sich der einzelne selbst zuvor gebildet. Nicht einen ihr fremden Inhalt sollst du in die Schrift hineintragen, sondern den wahren Sinn aus ihr erheben. Zu diesem Ende ist es nötig, das Verständnis der Schrift von einem solchen zu erlernen, der dasselbe von den Vorfahren nach der Wahrheit überliefert erhalten und bei sich bewahrt hat."[2] Durch die Charismen erklären uns die Schriften diejenigen ohne Gefahr, bei welchen seit den Aposteln die Nachfolge in der Kirche ist[3]. „Frage deine Väter, und sie werden es dir verkünden, deine Presbyter, und sie werden es dir sagen."[4]

Dieses ist der „kirchliche Sinn", welcher in der Glaubensregel zusammengefaßt, aber im ganzen Wesen der Kirche lebendig, wirksam ist, als Wirkung des die Kirche leitenden Geistes erscheint, der „kirchliche Sinn", welcher wie als Regel des Glaubens, so als Norm der Schriftauslegung gilt[5]. Es ist der Sinn und Gedanke, der objektive Geist der christlichen Wahrheit, der sich seinen Ausdruck immer neu schafft und sich nach den jeweiligen Bedürfnissen in den verschiedensten Richtungen, aber immer als derselbe manifestiert[6]. Es ist das überlieferte apostolische Wort, das apostolische Symbolum als Norm des Glaubens, aber auch der apostolische Geist, welcher in der Kirche fortlebt, die „Frömmigkeit des katholischen Dogma"[7]. Wenn den Forscher die hermeneutischen Regeln im Stiche lassen, soll er die Glaubensregel zu Rate ziehen, welche er aus den klaren Stellen der Heiligen Schrift und der Autorität der Kirche erhalten hat[8].

---

[1] De praescr. 19. [2] Clem., Recogn. 10, 42.
[3] Iren., Adv. haer. 4, 26, 5. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1858, 218 ff.
[4] Aug., In Lev. 4, 6; Ep. 264, 3.
[5] Hippol. bei Eus., H. E. 5, 28 (L. 32); Phil. prooem.
[6] Kuhn, Einleitung 45.
[7] Orig., In ep. ad Rom. 5, 1. Winkler, Der Traditionsbegriff 107 f.
[8] Aug., De doctr. christ. 3, 2; C. Crescon. 2, 33.

Vincentius begründet es, warum bei aller Vollkommenheit des Kanons das Ansehen des kirchlichen Verständnisses damit verbunden werden müsse. Weil nämlich nach ihrer Tiefe nicht alle die Heilige Schrift in ein und demselben Sinne verstehen, sondern der eine ihre Aussprüche so, der andere anders erklärt, daß beinahe so viele Meinungen erhoben werden zu können scheinen, als es Menschen gibt. Wegen so großer Irrgänge des mannigfachen Irrtums ist es gar sehr notwendig, daß die Linie der prophetischen und apostolischen Erklärung nach der Norm des kirchlichen und katholischen Sinnes gerichtet werde[1]. Formell anerkannten selbst die Gnostiker den Satz, daß das Wahre von denjenigen nicht aus der Heiligen Schrift gefunden werden könne, welche die Tradition nicht kennen; tatsächlich verwarfen sie aber die kirchliche Tradition, um einer angeblich apostolischen, esoterischen Tradition zu folgen[2].

7. Wie die Glaubensregel und der kirchliche Sinn in doppelter Bedeutung in Betracht kamen, als der objektive in der Kirche vorhandene Glaubensinhalt und als der in ihr wirkende Geist, so mußte auch die Auslegung der Heiligen Schrift sich nach diesen beiden Gesichtspunkten gestalten. Ihrem objektiven Gehalte nach schloß die Glaubensregel, welche von Christus gegeben ist, alle Fragen aus, bildete die absolute Wahrheit[3], in ihrer Anwendung aber war sie der Geist, welcher in der Kirche wirkte. Hat Irenäus zuerst das „bestimmt interpretierte Taufbekenntnis als apostolische regula veritatis proklamiert“[4], in welchem der Inhalt des Glaubens der von den Aposteln gestifteten Gemeinden sei, welcher stets unverändert festgehalten worden, so hat er auch den Häretikern gegenüber das leitende Prinzip für die Reinheit dieses Glaubens ausgesprochen: „Denn wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade, denn der Geist ist die Wahrheit.“ Der Zusammenhang gestattet es nicht, diesen Ausspruch nach dem katholischen und protestantischen Formalprinzip zu trennen. Er bezeichnet den sich gegenseitig ergänzenden Satz von der Korrelation des Geistes und der Kirche. Wenn der Geist nicht gegenwärtig wäre, so bestände die Kirche nicht; wenn nun die Kirche besteht, so ist offenbar, daß der Geist bei ihr ist. Die kirchliche Erklärung nach der Glaubensregel hat also den Geist für sich, ist allein die authentische. Sie muß aber von der Gesamtkirche ausgehen, sei es, daß dieselbe in den allgemeinen Kirchenversammlungen der Nach-

[1] Comm. 2. Vgl. Tert., De praescr. 15 17 19. Clem. Alex., Strom. 7, 15. Cyrill. Alex., Ep. 39 (X 109). Möhler, Athanasius I 123 ff.

[2] Iren. a. a. O. 3, 1 2. Kuhn a. a. O. 328 ff.

[3] Tert. a. a. O. 13 ff. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1858, 237 ff.

[4] Harnack, Dogmengesch. I² 262. Kunze, Glaubensregel 124 149 157 161.

folger der Apostel spricht oder im unfehlbaren Nachfolger des hl. Petrus. Allgemein bindend sind aber nur jene Erklärungen, welche in die dogmatische Definition aufgenommen sind. Direkt sind dadurch nur wenige Stellen authentisch erklärt.

Demgemäß bleibt die Exegese in Sachen des Glaubens und der Sitten größtenteils auf die allgemeine Glaubensregel und den kirchlichen Sinn angewiesen. Der Glaube, das Dogma, das allgemeine Herkommen in der Kirche bildeten für die Väter, selbst für die kritischen Antiochener das entscheidende Erklärungsprinzip. „Das Ergebnis der Kompromisse, die in Bezug auf die Schrifterklärung im 4. und 5. Jahrhundert zwischen buchstäblicher, allegorischer und typischer Auslegung geschlossen worden sind“ [1], hat sich nur deshalb bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen ganz wesentlich identisch erhalten und übt fortwährend eine nicht geringe Überzeugungskraft aus, weil es von einem über dem Buchstaben stehenden lebendigen Faktor ausging.

In der lebendigen Tradition, im ganzen Leben der Kirche, deren Herzblut, Odem, Seele, alles der Inhalt der Heiligen Schrift bildet, im allgemeinen Lehramte, in der Predigt, Liturgie, Katechese, ganz besonders aber in den Schriften der Väter, welche der apostolischen Zeit nahe standen, ist die kirchliche Erklärung niedergelegt. Es ist daher im ganzen für denjenigen, welcher mitten im Glaubensleben der Kirche steht, nicht schwer, sich in den Hauptfragen zurecht zu finden, die Schrift im großen nach der „Analogie des Glaubens“ (Röm 12, 8) zu erklären. Dies gilt aber nur nach Maßgabe des Glaubens des Einzelnen. Eine objektive Gewähr kann er nur durch den Nachweis der Übereinstimmung der kirchlichen Zeugen finden.

Wo alle oder die meisten und bedeutendsten Väter bei der Auslegung der Heiligen Schrift übereinstimmen, hat man die beste menschlicherseits zu verlangende Gewähr für die Richtigkeit der Auslegung, aber auch das sicherste Kennzeichen für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche. Wenn die Väter verschiedener Jahrhunderte, Väter des Morgen- und Abendlandes, welche durch Heiligkeit des Lebens, durch Gelehrsamkeit und Glaubenstreue in festem Anschlusse an die Kirche die ihnen von Gott gewordene Aufgabe lösten, in wichtigen Erklärungen zusammenstimmen, so muß ihre „einmütige Übereinstimmung“ ebenso aus der überlieferten allgemeinen Lehre, wie aus der Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist erklärt werden. Es ist durchaus unrichtig, daß seit Origenes alle Exegeten die dogmatischen und moralischen Stellen ohne eine Erwähnung der

[1] Harnack, Dogmengesch. II² 76 A. 1.

Kirche, der einstimmigen Väter je nach Maßgabe ihres Geistes erklärt haben[1], denn die Glaubensregel war ihnen der Glaube der Kirche, der kirchliche Sinn der Geist der Kirche. Die späteren Väter haben sich aber in der Exegese und Dogmatik häufig auf die früheren berufen. Hieronymus zählt in den Prologen seine Vorgänger der Reihe nach auf, Cyrill von Alexandrien vergleicht die Aufgabe des Exegeten mit dem Geschäfte der Biene, welche von Blüte zu Blüte fliegend von allen den Honig sammelt. Die späteren Katenenschreiber erhoben diese Benutzung der Väter zur schriftstellerischen Methode. Wenn daneben die „Schrift durch die Schrift" ausgelegt und die Heilige Schrift Kanon der Wahrheit genannt wird, so folgt daraus nicht, daß dies seit Athanasius in der griechischen Kirche Regel war[2].

8. Die Kirche hat es auch direkt vorgeschrieben, in Sachen des Glaubens und der Sitten der Erklärung der Väter zu folgen. Das Trullanische Konzil vom Jahre 692 befiehlt Kap. 19: „Wenn ein Streit hinsichtlich der Schrift entsteht, so sollen ihn die Vorsteher der Kirche nicht anders schlichten, als wie die Leuchten und Lehrer der Kirche in ihren Schriften erklärt haben." Das fünfte Laterankonzil (1512) lehrt in der elften Sitzung: „Wir befehlen allen, welche die evangelische Wahrheit zu lehren haben, daß sie die Schrift nach der Erklärung der Lehrer darlegen, welche die Kirche oder der langjährige Gebrauch anerkannt hat." Das Tridentinum bestimmt in der vierten Sitzung, um die anmaßenden Geister im Zaume zu halten, „daß niemand seiner eigenen Klugheit vertrauend in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche zum Aufbauen der christlichen Lehre dienen, die Heilige Schrift nach seinem Sinne verdrehend, gegen den Sinn, welchen die Kirche festgehalten hat und festhält, der es zukommt, über den wahren Sinn und die Auslegung der Heiligen Schrift zu entscheiden, oder auch gegen die einmütige Übereinstimmung der Väter die Heilige Schrift selbst zu erklären wage, wenn auch solche Auslegungen niemals veröffentlicht werden sollen".

Das Vatikanum hat mit ausdrücklicher Betonung des dogmatischen Charakters, aber auch der Schwierigkeit einer genauen Formulierung des Verhältnisses zwischen kirchlichem Sinn und Übereinstimmung der Väter[3] zu

[1] Vindiciae Jahnii, 1822, 144. Vgl. dagegen Thomassin, Vorrede 20 ff. Harnack a. a. O. I² 573. Kunze, Markus Eremita, 1895, 86.

[2] So Kunze, Glaubensregel 600 f mit Berufung auf Chrys., H. 33, 4 in act. ap.; H. 13, 4 in ep. 2 ad Cor.; H. 40, 3 in Gen.

[3] Die zeitliche Unterscheidung eines und desselben Prinzips nach Gegenwart und Vergangenheit (Egger, Streiflichter 9) wird schon durch die Verbindung der Tempora (tenuit et tenet) verboten.

diesem Dekrete eine nähere Erklärung gegeben, weil es „von einigen schlecht ausgelegt wird". „Wir erklären, indem wir jenes Dekret erneuern, der Sinn desselben sei der, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche zum Aufbau der christlichen Lehre dienen, der für den wahren Sinn zu halten ist, welchen die heilige Mutter, die Kirche, festgehalten hat und festhält, der es zukommt usw." Dadurch ist dem negativen Kriterium ein positives an die Seite gestellt, im Sinne des Glaubensbekenntnisses von Pius IV. zur Synode von Trient[1]. Der kirchliche Sinn, wie er im Glaubensleben und praktischen Christentum, in der kirchlichen Überlieferung und Literatur ausgeprägt ist, soll das leitende Prinzip der Auslegung in Sachen des Glaubens und der Sitten bilden. Diese Interpretationsregel gilt aber nach ihrer positiven Seite und gemäß ihrer Begründung nur von solchen Schriftstellen, welche formell und materiell dogmatisch sind, für die andern Stellen besteht kein „kirchlicher Sinn". Aber auch bei jenen Stellen ist noch ein Spielraum gelassen, weil die dogmatische Wahrheit davon unberührt bleibt, wie sie aus dem Wortlaute und Zusammenhange abgeleitet wird, wenn nur überhaupt ihr Vorhandensein anerkannt wird. Es ist allgemein zugegeben, daß auch die biblische Beweisführung für ein Dogma nicht untrüglich sei. Da außerdem auch das Vatikanum nicht die einzelnen Stellen bezeichnet[2], so ist der gläubige Exeget mehr im ganzen an die Darstellung des Dogma aus der Heiligen Schrift als im einzelnen gebunden. Er ist also keineswegs gezwungen, jenes atomistische Verfahren anzuwenden, welches mit der Zusammenstellung sog. Beweisstellen der Aufgabe genügt zu haben glaubt. Weder das einzelne Dogma noch die dogmatische Grundanschauung ist von der Erklärung einzelner, nicht authentisch bestimmter Stellen abhängig.

9. Wie steht es aber mit der wissenschaftlichen Exegese? Nicht selten wird der katholischen Exegese vorgeworfen, sie habe sich bei ihrer dogmatischen Abhängigkeit lediglich in den traditionellen Geleisen zu bewegen und wahre bloß den Schein der Bibelkritik[3]. Sie wisse nicht zwischen dem Kritiker und Theologen zu unterscheiden. Will damit bloß gesagt werden, daß gewisse Voraussetzungen über den Kanon, die Inspiration, die Verfasser für sie unantastbar sind, daß das Ansehen der großen Exegeten unter

---

[1] Constitut. „Iniunctum nobis" 18 Nov. 1564. Denzinger, Enchir. 864. Allocutio Pii IX. 9 Nov. 1846, Colon. 1865, 114. Collectio Lacensis VII 144. Leo XIII., Provident. 37 ff. Schöpfer, Bibel und Wissenschaft 86 ff.

[2] Scheeben, Dogmatik I 137. Heinrich, Dogmatik I 768 A. 1. Anders Martin, Die Arbeiten des vatikanischen Konzils, 1873, 18.

[3] Harnack, Dogmengesch. III² 624. Turmel: Revue d'hist. et de littér. relig. 1900, 289. Loisy, Autour d'un petit livre, 1903, 23 ff.

den Vätern und den späteren Theologen ihr nicht gleichgültig sei, so ist der Vorwurf gerechtfertigt, betrifft aber keinen Mangel, sondern einen Vorzug der katholischen Exegese. Denn jede wahrhaft christliche Exegese muß eine Exegese der überlieferten heiligen Schriften sein, muß die Grundlagen des christlichen Glaubens anerkennen, sonst stellt sie sich außerhalb des Bodens des Christentums. Gegen das streiten, was die gesamte Kirche denkt, ist ein Beweis der unverschämtesten Torheit, sagt etwas scharf der hl. Augustinus[1]. Was überall, immer und von allen geglaubt worden ist, muß mit Vincentius auch der Exeget annehmen: „Oder ist es etwa wahrscheinlich, daß so viele und bedeutende Kirchen zu einem Glauben abgeirrt sind? Unter vielen Möglichkeiten ist ein Ausgang gleich keinem. Der Irrtum der Lehre der Kirche hätte müssen wechseln. Was bei vielen als eines gefunden wird, das ist nicht durch Irrtum entstanden, sondern ist überliefert.“[2]

Für die Einzelexegese bleibt noch ein weiter Spielraum übrig, und es wäre zu wünschen, daß man sich in demselben nicht allzu frei und willkürlich tummle. Denn es ist bekannt, daß nicht bloß Prediger und aszetische Schriftsteller, sondern selbst Theologen die Stellen der Heiligen Schrift gegen den Sinn der Schriftsteller zu ihren besondern Zwecken mißbrauchen und mißdeuten. „Denn, und dies ist traurig zu sagen, wir haben alle konstatiert, daß es kein Buch gibt, dessen Sinn mehr mißkannt, mehr entstellt worden wäre, als der geheiligte Text unserer heiligen Bücher.“[3]

10. Der christliche Vertreter der theologischen Wissenschaft wird aber auch nicht bestreiten können, daß die Väter, denen zum Teil die Sprache der Heiligen Schrift oder wenigstens ein Text die Muttersprache war, welche mit der Überlieferung und Geschichte der ersten Jahrhunderte vertraut waren, einer Berücksichtigung wohl wert sind, selbst in Fragen, welche nicht unmittelbar mit dem Glauben und den Sitten zusammenhängen. Insofern kann man mit Bossuet und Lagrange sagen, die Kritik befolge ihre Regel, auf das „Milieu“ Rücksicht zu nehmen, wenn sie der Tradition der Kirche folgt. Doch ist auch die katholische Exegese in wissenschaftlichen Dingen berechtigt, wenn sie es für notwendig findet, von den Vätern abzuweichen, welche ja gerade hierin oft weit auseinandergehen[4].

---

[1] Ep. 54, 5. [2] Tert., De praescr. 28.

[3] Univ. cath. 1896 bei der Besprechung von Bainvel, Les contresens bibliques des prédicateurs, 1895. Zur Exegese und Hermeneutik vgl. die Artikel in Wetzer u. Weltes Kirchenlex.[2] Cornely, Introductio I 510 ff. Thom., Quodlib. 3, q. 4, a. 10. Canus, Loc. theol. 7, 4; 8, 5.

[4] Leo XIII., Provid. 38 ff. Enzyklika vom 8. Sept. 1899 an den französischen Klerus. Fontaine, Les infiltrations protest., 1901, 14 ff 259; 1902, 301. Lagrange, La méthode historique surtout à propos de l'Anc. Test., 1903,

Die Beschränkung des kirchlichen Erklärungsrechts auf Sachen des Glaubens und der Sitten ist zwar von der näheren Bestimmung der letzteren abhängig, aber eine solche wurde vom Vatikanum absichtlich unterlassen. Zweifellos ist dadurch eine Grenze anerkannt und der Exegese das Gebiet der profanen Dinge überlassen, soweit die Erklärung nicht formell gegen Glauben und Sitten oder gegen den inspirierten Charakter der heiligen Schriften gerichtet ist. Es ist weder alles geoffenbart, was inspiriert ist, noch muß alles kirchlich ausgelegt werden, weil die ganze Heilige Schrift zur Glaubenshinterlage gehört[1]. Sicher geht die Stelle auf die Heilige Schrift, nicht auf die kirchlichen Erklärungen[2]. Ob man dann zwischen religiösen und nichtreligiösen (Granderath) oder zwischen unmittelbar und mittelbar geoffenbarten Wahrheiten (Schöpfer) unterscheide, scheint von untergeordneter Bedeutung zu sein. Denn jedenfalls verändert die Beziehung zu der Offenbarung den Charakter der profanen Dinge nicht. Sind die ersten Wahrheiten geoffenbart, weil sie religiös sind, die andern, weil sie und insoweit sie zum Schreiben inspiriert und geoffenbart sind, so bleibt doch bestehen, daß in diesen profanen Dingen vom Konzil keine Verpflichtung auferlegt wird, so daß der Exeget nach allgemeinen theologischen Prinzipien frei ist. Daß bei den religiösen Wahrheiten an die geoffenbarten Dogmen zu denken ist[3], legt allerdings der Gegensatz gegen die Häresie nahe. Die Analogie des Glaubens und die katholische Lehre empfiehlt auch Leo XIII. den Mitgliedern der Kommission als Norm in den nicht wenigen Stellen, über die noch keine sichere und bestimmte Erklärung der Kirche besteht und bezüglich deren jeder Privatgelehrte seine beliebige Ansicht hegen und verteidigen kann. Die Befürchtung des Bischofs von St. Gallen, daß der Zusatz des Vatikanums zum Dekret des Tridentinums über die Erklärung der Heiligen Schrift ein neues Joch für die Exegese sein werde[4], hat sich glücklicherweise nicht erfüllt. Die Exegese hat sich vielmehr, von dem Gang der allgemeinen Wissenschaften beeinflußt, freier als vorher bewegt, allerdings, wie Loisy zeigt, auch die Grenzen mitunter überschritten.

---

111 ff. Rev. bibl. 1903, 474. Vgl. auch das Dekret des Papstes über die Einsetzung einer Kommission für Bibelforschung, 30. Okt. 1902.

[1] Vgl. Nisius (Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 186 ff) gegen Egger, Streiflichter 5 f 16 ff 41. Vgl. oben S. 657 ff.

[2] Granderath (Katholik II [1898] 289 ff 385 ff) gegen Vacant, Études théol. sur les Constitut. du Concile du Vatican I (1895) 518 ff.

[3] Nisius (a. a. O. 283 ff) gegen Granderath.

[4] Granderath-Kirch, Gesch. des vatikan. Konzils II 106 466. Theol. Quartalschr. 1899, 505; 1903, 366 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, 681. Rev. bénéd. 1903, 331.

Wohl hält man uns die Exegese der Stellen über das Weltsystem entgegen. Allein es ist bekannt, daß bei dieser noch viele andere, namentlich philosophische Gründe mitgewirkt haben. Wenn man die Grenze des Glaubensgebiets überschritten und nach der damaligen Weltanschauung diese Stellen gegen die erst später voll bewiesene bessere Wahrheit gedeutet hat, so ist dies wegen der Konsequenzen bedauerlich, aber begreiflich. Der Mißbrauch hebt nirgends den Gebrauch auf. Eine authentische Erklärung wurde aber damals von der Kirche so wenig gegeben als heute. Sie kann in profanen Dingen nicht gegeben werden, weil diese nicht zur Kompetenz der Kirche gehören[1]. Daher konnte es sich nur um vorübergehende Bestimmungen handeln. Auch eine Kommission kann keine absolut gültige Entscheidungen treffen. Nur in Sachen des Glaubens und der Sitten sind Kirche und Schriftauslegung solidarisch. Aber daran darf noch erinnert werden, daß die protestantische Theologie damals noch nachdrücklicher für die antikopernikanische Exegese eintrat. Stellen wir uns aber auf den rein natürlichen Standpunkt, so können wir fragen: Wer hat mehr Irrtümer zu verbessern als gerade jene profanen Wissenschaften, welche das höchste Wissen anstreben? Wer hat mehr Wandlungen durchgemacht als die Philosophie und selbst als die Naturwissenschaft, welche erst spät zu einzelnen sichern Resultaten gelangte?

11. Das Konzil von Trient war außerdem der Ansicht, es werde der Kirche Gottes nicht wenig zum Nutzen gereichen, wenn aus allen *lateinischen Übersetzungen* der heiligen Bücher, welche im Gebrauche waren, diejenige bekannt gegeben werde, welche für *authentisch* zu halten sei. Deshalb erklärte es, daß gerade diese *alte* und *allgemeine* (vulgata) *Übersetzung*, welche durch den langen Gebrauch so vieler Jahrhunderte und der Kirche selbst gebilligt worden ist, bei öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Erklärungen für authentisch gehalten werden soll, und daß niemand es wage, sie unter irgend welchem Vorwande zurückzuweisen. Das *Vatikanum* hat diesen Teil nicht aufgenommen, obwohl es bei der Feststellung des Kanons auf die Vulgata verwiesen hat. Der Sinn jenes Beschlusses ist aber, wie schon der Wortlaut zeigt, nicht gegen den Urtext, sondern gegen die zahlreichen, stark voneinander abweichenden lateinischen Übersetzungen gerichtet. Unter *diesen* ist die

---

[1] Dies benimmt dem Väterkonsens in der Erklärung der Bibelstellen über den Stillstand der Erde seine Beweiskraft, was allerdings schon daraus hervorgeht, daß diese Erklärung sich später als irrig erwiesen hat! (*Egger* a. a. O. 42.) Daß sich der Exeget unterwerfen müsse (*Granderath*: Katholik I [1898] 393), ist also eine hypothetische Annahme. *Kneib*, Wissen und Glauben[2], 1905, 28 ff.

Vulgata als authentische Übersetzung erklärt[1]. Den Urtext konnte man bei der damaligen Sprachkenntnis unmöglich für die Grundlage der Wissenschaft und des kirchlichen Unterrichts erklären. Aber selbst der Urtext litt an der gleichen Unsicherheit. Was konnte man also Besseres tun, als die Vulgata für authentisch, d. h. als kirchlich verbürgte, rechtsgültige Übersetzung in Sachen des Glaubens und der Sitten zu erklären? Zum offiziellen Text hat erst Sixtus die Vulgata gemacht.

Aber auch an sich ist der Text der Vulgata keineswegs gering zu achten. Kassiodor konnte damals nicht ohne Grund bemerken, die Übersetzung des Hieronymus sei fast ein Ersatz für den hebräischen Text. Sie steht in ihren Kodizes höher als der gebräuchliche Urtext, obwohl sich Hieronymus vielfach der herkömmlichen Übersetzung anbequemen mußte. Nur Voreingenommenheit und Unkenntnis können dieses philologische und theologische Meisterwerk des hl. Hieronymus geringschätzig beurteilen. „Die Bibelübersetzung des Hieronymus ist in ihrer Art ein Meisterwerk", bemerkt selbst ein Literarhistoriker, dem man schwerlich eine theologische Konnivenz vorwerfen wird[2]. Für die wissenschaftliche Exegese ist aber damit keine Vorschrift gegeben. Ihr bleibt es unbenommen, vom Urtexte auszugehen, wenn auch eine billige Berücksichtigung der Kirchenbibel zu empfehlen sein wird. Die Väter selbst, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Kassiodor u. a. haben es nicht unterlassen, für Text und Erklärung in schwierigen Fällen ein Zurückgehen auf den Urtext anzuraten[3]. Bei akademischen Vorlesungen und in wissenschaftlichen Arbeiten kann ohne den Urtext eine gründliche Behandlung gar nicht stattfinden, da der Übersetzer oft nur eine buchstäbliche Übersetzung des fremden Idioms gab. Die Vulgata ist die Bibel des Dogmatikers, aber der Urtext die Bibel des wissenschaftlichen Exegeten. Wenn Leo XIII. bemerkt, durch die Exegese werde der Sinn des Dogmas geistreicher dargestellt für die Gelehrten und glänzender verteidigt gegen die Gegner, so ist das Eingehen auf den Urtext unerläßlich.

12. Eine Folge der Sprachverhältnisse im Abendlande war es auch, daß die ersten Übersetzungen in die Volkssprache, welche weiter zurückweisen, als man bisher annahm, und nicht häretischen, z. B. waldensischen

---

[1] Franzelin, De trad. et script. 500. Kaulen, Vulgata 398 ff. Berger, Histoire de la Vulgata pendant les premiers siècles du moyen âge, 1893. Rifius (Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 297) glaubt, Pallavicino habe bewiesen, daß man die Authentizität im Sinne des Tridentinums unbeschränkt fassen müsse.

[2] Teuffel, Römische Literaturgeschichte[3], 1875, 1023. Dieftel, Altes Testament 93 ff. Welte: Theol. Quartalschr. 1845, 55 ff 348 ff.

[3] Ambr., De inc. 8, 82. Hier., Ep. 74 106. Aug., De doctr. christ. 2, 12, 19 ff. Cassiod., Inst. 15.

Einflüssen zuzuschreiben sind[1], überall nach der Vulgata gefertigt wurden. Kirchlicher Gebrauch und Sprachkenntnis reichten sich hier die Hände. Daß indes die Herstellung eines sichern Urtextes der kirchlichen Autorität am Herzen lag, beweist die Komplutenser Polyglotte (1520), welche, das älteste derartige Unternehmen, der Initiative und Munifizenz des Kardinals Ximenez zu verdanken ist. Das 16. Jahrhundert weist überhaupt eine große Reihe bedeutender Männer auf, welche sich um die biblische Wissenschaft hervorragende Verdienste erworben haben. Es seien nur Sixtus von Siena, Bellarmin, Santes Pagninus, Steuchus Eugubinus, Montanus genannt[2]. Der heute noch verbreitete Irrtum, als hätte die mittelalterliche Kirche die Bibel nicht geschätzt, beruht auf Unkenntnis oder Übelwollen. Vor der Reformation ist von einem allgemeinen kirchlichen Verbot des Bibellesens für die Laien nicht die Rede.

Eine weitere Folge der genannten Auslegungsprinzipien ist die Vorschrift, daß die Übersetzungen mit entsprechenden Erklärungen versehen und von der kirchlichen Behörde approbiert sein sollen. Dies ist für den ungeschulten Gläubigen um so mehr nötig, je näher die Gefahr liegt, daß ihm anders gedeutete heilige Schriften in die Hände kommen. Schon die Väter seit Irenäus haben wegen der List der Häretiker die Gläubigen gewarnt, die Heilige Schrift ohne die Presbyter und Lehrer der Kirche zu lesen. Gibt es heutzutage nicht wenige, welche es lieben, die Schwierigkeiten der heiligen Schriften hervorzukehren, um sie zu diskreditieren, so muß man um so mehr das Beispiel des Cyrill von Alexandrien nachahmen, welcher verlangt, daß man im Gegensatz zu den Arianern die abweichenden Stellen durch eine „fromme" Erklärung miteinander zu vereinigen suche[3]. Pius IV. machte das Lesen in der Muttersprache von der nach dem Rat des Beichtvaters erteilten Erlaubnis des Bischofs oder Inquisitors abhängig, Klemens VIII. hat sie einer römischen Behörde vorbehalten, Benedikt XIV. hat das Bibellesen freigegeben, wenn die Übersetzung in Rom approbiert und mit Anmerkungen aus den Schriften der Väter oder katholischen Gelehrten versehen sei. Da diese Bedingungen von

[1] Vgl. Jostes, Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung, 1885; Die Tepler Bibelübersetzung, 1886; Die Waldenserbibeln und Meister Johannes Rellach (Hist. Jahrb. 1894, 771 ff; 1897, 133 ff). Krafft, Über die deutsche Bibel vor Luther und über dessen Verdienste um die Bibelübersetzung, 1883. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, 1889/1892. H. v. Noit, Über Bibelkenntnis und Bibellesen in älterer und neuerer Zeit, 1896. Hofmann, Die Heilige Schrift als Volks- und Schulbuch in der Vergangenheit, 1902. Realenzykl. II³ 700 ff. Kropatscheck, Das Schriftprinzip I 106 ff 135 435.

[2] Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IV² 1115. Realenzykl. II³ 678.

[3] Thesaurus 11 (Migne, Patr. Gr. LXXV 55B). Aug., C. Faust. 11, 8.

den Bibelgesellschaften nicht erfüllt werden, so ist es nicht auffallend, daß Pius VII., Leo XII. und Leo XIII. diese verurteilten[1].

13. Die akatholische Exegese muß mit Verwerfung der Tradition und des kirchlichen Sinnes zunächst die Schrift sich selbst auslegen lassen. Da sie sich aber nicht selbst auslegt, so setzt sie den heilsbedürftigen und heilsverlangenden Menschen wie zu Christus so auch zum Worte Gottes in ein unmittelbares Verhältnis, indem sie einen Ersatz im Geiste des vom Heiligen Geist erfüllten Menschen, oder im Geiste, der aus dem Buchstaben der Heiligen Schrift sprechen soll, sucht, denn soweit sie gläubig ist, kann sie die Heilige Schrift nur nach dem Maße, als sie „Christum treibt", annehmen, das „Wort Gottes" nur nach dem „Geiste Gottes" auslegen[2]. Dieser muß sich also bei der Lektüre der Heiligen Schrift im Geiste des Menschen offenbaren oder aus dem Buchstaben heraus sprechen. Jenes macht zwar die Kanonizität der Schrift unabhängig „von dem bedenklichen Zusammenhang mit dem nie fertigen Nachweise der Authentie im einzelnen", führt aber leicht zum Rationalismus oder zur Schwarmgeisterei. Die mysteriöse Einwohnung des Heiligen Geistes in der Bibel kann aber nicht im Ernste genommen werden, weil sonst die abweichenden, wechselnden Erklärungen unmöglich wären[3]. Die Exegese muß daher prinzipiell subjektiv werden, bis an die Stelle der alten Autorität eine neue, der „heilige Geist der gläubigen Gemeinde" oder der Theologen gestellt wird, an den man glaubt, „wie alle Kirchen es tun sollen".

---

[1] Denzinger, Enchir. 1294—1297 1566. Tournely, Werke VI 262 ff. Jostes: Hist. Jahrb. 1890, 1 ff. Über die Verhandlungen zu Trient s. Theiner, Akten I 65 ff. Leo XIII., Constitutio de prohibitione et censura librorum, 24 Ian. 1897. Gegenüber der gehässigen Bemerkung Tschakerts (Polemik 97) über das Verbot der Bibelgesellschaften lautet das Urteil Hases (Werke X 94) gemäßigt. Daß auf einer Synode zu Nympha in Bithynien 1234 kein Bibelexemplar aufzutreiben war, bildet noch keinen Beweis (Chamberlain, Grundlagen, 1900, 643). Michael, Kulturzustände des deutschen Volkes während des 13. Jahrhunderts III (1903) 231 ff.

[2] Daß die Schrift „nicht mehr denn Christum und christlichen Glauben in sich" habe, ist keine der größten Entdeckungen der Theologie Luthers (Seeberg), sondern eine gewöhnliche Ansicht der katholischen Theologie aller Zeiten. Vgl. Denifle, Luther und Luthertum I (1903) 376 ff. „Denn jenem Geiste verdanken wir die ganze Schrift, die sich nicht beliebig zerreißen und in ihrem Werte für unsere Glaubenseinsicht klassifizieren läßt; und dem lebendigen Bekenntnisse, welches er trägt, verdanken wir das Verständnis der Schrift, dessen Schwierigkeit nicht bloß römische Bevormundungssucht behauptet, sondern protestantische Zersplitterung gewiß genugsam bekundet" (Kähler, Dogmatische Zeitfragen, 1898, 168).

[3] Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IV² 1095 ff. Schell, Kathol. Dogmatik I (1889) 25. Redner, Das Prinzip des Protestantismus der Gegensatz des Katholizismus, 1897, 161 ff.

Das Materialprinzip von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, was seit Luther lange die protestantische Exegese und Dogmatik beherrschte, bedarf gleichfalls vorher einer objektiven Voraussetzung für die Erklärung. Es hat sich nicht bloß bei den Arminianern, sondern auch bei andern gezeigt, daß, „wenn nicht das selbständige Materialprinzip durch die in ihm beschlossene Heilsbedürftigkeit eine Bürgschaft für den rechten Sinn und Geist gibt, mit welchem schon an die Schrift heranzutreten ist, die Exegese ihre Sicherheit verliert." [1] So hat der Protestantismus, wie jede Religionsgemeinschaft, auch seine eigentümliche Lehrtradition. „Ihre Erklärungsgrundlage ist allein das Zeugnis des göttlichen Geistes in der Heiligen Schrift, aber über die Art, sie aufzufassen und anzuwenden, hat sich eine bestimmte Tradition gebildet; die Offenbarung der freien Gnade gilt als Kern der ganzen Bibel." [2] Wortsinn und Verbalinspiration sind eine Folge des Luthertums. Die „unsinnige These" ließ sich nicht durchführen, aber die Analogie des Glaubens, d. h. der lutherische Lehrbegriff, schuf eine neue Allegoristik.

Je mehr der Protestantismus vom Rationalismus beherrscht wurde, desto schneller mußte das Zeugnis des Heiligen Geistes dem Zeugnisse des menschlichen Geistes weichen. Die rationalistische Exegese und die historische Kritik haben seit einem Jahrhundert mit Erfolg den Glauben an das Übernatürliche und Höhere in der Heiligen Schrift bekämpft. So verschieden auch die Methoden sein mögen, in der Leugnung des Übernatürlichen stimmen sie miteinander überein. Die historische Methode will nur die grammatisch-historischen Regeln gelten lassen und eliminiert das Wunderbare durch die Verweisung auf die Akkommodation [3]. Die moralische Methode (Kant) will die moralische Vernunftreligion zum Prinzip erheben, die mythologische (Strauß) die Erzählungen in Mythen auflösen. Da ist doch die Frage am Platz, ob der Glaube an diesen „Geist der Gemeinde" nicht trügt, denn die Wirkungen, an welchen man diese Geisteskraft erkennen soll, „welche uns kein Papst zu bestätigen braucht", sind doch sehr widerspruchsvoll. Auch strenge Kritiker anerkennen, daß die historische Methode allein nicht ausreiche, sondern eine Gewißheit für das Übernatürliche durch das inwendige Wirken des Heiligen Geistes notwendig sei [4], zeigen aber in ihren Resultaten selbst die Unsicherheit dieser Gewißheit.

---

[1] Dorner, Gesch. der prot. Theol. 410; vgl. S. 235 f.

[2] Tschakert, Polemik 99. Harnack, Dogmengesch. III[3] 791.

[3] Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode, 1897, 205 ff.

[4] Rob. Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, 1894, 14 ff.

„Die reine Objektivität derjenigen, welche sich lediglich an die Schrift halten wollen . . . ist nur Schein.“[1] Auch der „evangelische Glaube“ weiß sich nicht unabhängig von den Resultaten der Leben-Jesu-Forschung.

§ 22.

Evangelium und Evangelien.

Die Evangelien Erinnerungen der Apostel. Die frohe Botschaft, das viergestaltige Evangelium. Die apokryphen Evangelien. — Die synoptische und johanneische Evangelienfrage. Die Väter über die synoptischen Evangelien. — Matthäus. Markus. Die Benutzungshypothese. — Die Griesbachsche Hypothese. — Die Markushypothese. Die Papiasfragmente. — Der Prolog des Lukasevangeliums. — Erklärung der Differenzen unter Annahme der Benutzung aus dem Zwecke der Evangelisten und der Benutzung der Tradition. Die Traditionshypothese. — Beschränkung auf die galiläische Wirksamkeit. Sachliche und sprachliche Eigentümlichkeiten. — Zweckbeziehungen Grund der Abweichungen. — Fortschritt des Evangeliums von Matthäus zu Lukas. — Das Johannesevangelium. Ergänzung der Synoptiker. — Johannesevangelium und Apokalypse. — Das letzte Mahl im vierten Evangelium. — Innere Gründe für die Echtheit des Evangeliums. Andeutungen über den Verfasser, den Urapostel und Augenzeugen. Sprache, Charakter und antijudaistische Tendenz. Genaue Kenntnis der Geographie, Geschichte, des damaligen jüdischen Lebens und Denkens. Die Ausdehnung der öffentlichen Wirksamkeit auf Judäa. — Das Christusbild des Johannes. — Die Wunder. — Die Übereinstimmung der Reden Christi und des Täufers. Anklänge der synoptischen Reden an die des vierten Evangeliums. Die Logosidee ist nicht der griechischen Philosophie entlehnt, sondern aus den Weisheitsbüchern nach der Verwirklichung in Christus entworfen. Der Logosbegriff nur im Prolog. — Das Reich Gottes bei den Synoptikern und die Person Jesu bei Johannes. Die Eschatologie. Die Parabeln. — Ohne den apostolischen Ursprung wären das Verhältnis zu den Synoptikern und die allgemeine begeisterte Anerkennung unbegreiflich. Zweck des vierten Evangeliums. Messianität und Gottheit Christi. — Schlußbemerkung über die Glaubwürdigkeit der Evangelien. Sie geben kein vollständiges Lebensbild.

1. Von besonderer Wichtigkeit für das Leben und die Lehre Jesu sind diejenigen Bücher des Neuen Testamentes, welche sich speziell mit den Schicksalen und der Tätigkeit des geliebten Meisters beschäftigen, die Evangelien. Es sind Erinnerungen der Apostel aus jener Zeit, in welcher diese Auserwählten das große Glück hatten, die Worte der Wahrheit aus dem Munde des göttlichen Wortes zu vernehmen, die Wundertaten zu schauen, welche der Herr über Leben und Tod, der Gebieter über Wind und Wellen in Galiläa und Judäa während seines irdischen Wandels vollbrachte, Erinne-

[1] Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 1892, 8 f. Realenzyklopädie VII³ 727; XI³ 696.

rungen schmerzlichen Inhaltes an die Verfolgungen, Leiden, den Tod des Meisters, Erinnerungen freudigster Art an den Triumph des Gottessohnes über seine Feinde, über Tod, Grab und Hölle. Diese Erinnerungen der Apostel, sagt Justin, werden Evangelien genannt.

Und welchen Trost, welche Freude und Seligkeit schließt nicht das Wort Evangelium in sich! Bedeutet es doch die frohe Botschaft vom Heile, welche Jesus der in Finsternis und Todesschatten sitzenden Menschheit vom Himmel brachte, die Erlösung von der Sünde und dem Tode, die Versöhnung mit dem Vater im Himmel. Der Name der Botschaft ist mit ihrem Inhalt auf die Schriften übergegangen. Das Evangelium und die Apostel bildeten die Bestandteile des neutestamentlichen Kanons. Das Evangelium, sagte man gewöhnlich[1], das Evangelium Christi oder das viergestaltige Evangelium, wie Irenäus erklärt[2], weil man überzeugt war, daß alle vier Evangelien zusammen ein und dieselbe frohe Botschaft vom Erlöser enthalten. Dies war das Evangelium der Wahrheit, welches Marcion verstümmelte, nicht zu verwechseln mit dem Evangelium der Wahrheit bei den Valentinianern[3]. Das eine Evangelium wurde nach den Verfassern als Zeugen des Inhalts benannt. Was wir aus dem Leben Jesu wissen, verdanken wir diesen Evangelien[4]. Die apostolischen Briefe treten nur zur Bestätigung ein. Der Apostel Paulus erwähnt die davidische Abkunft, Einzelheiten aus der Leidens- und Auferstehungsgeschichte und die Einsetzung des Abendmahls. Aus der Überlieferung kennen wir nur einzelne, nicht einmal ganz verbürgte Aussprüche des Herrn (Justin, Irenäus, Klemens von Alex.)[5]. Auch die wichtigsten Daten aus dem

---

[1] Doctr. ap. 8, 2; 11, 3; 15, 3 4; Martyr. Polyc. 1, 1; 19, 1; nicht bei Klemens, Polykarp, Hermas, Barnabas. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 779 f 842 A. 2 864 A. 1. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, 1903.

[2] Adv. haer. 3, 11, 8. Zahn a. a. O. I 160 ff. Harnack, Chronologie I 681 ff.

[3] Tert., Adv. Marc. 2, 15; 3, 13. Zahn a. a. O. I 628; II 41. Zu den Valentinianern s. Iren. a. a. O. 1, 11, 9. Zahn a. a. O. I 748.

[4] Aug., C. Faust. 14, 11. Leo XIII., Provident. 13 f.

[5] Resch, Agrapha, außerkanonische Evangelienfragmente, 1889/1896. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind, 1896. Preuschen, Antilegomena, 1901. Zahn a. a. O. I 168 172 542 ff 920 ff 934 ff; II 631 ff; Grundriß 39 führt er vier Zitate an (Clem., Strom. II, 5, 2—4; 8, 5; 12, 2—6. Ign., Smyrn. 3, 2), welche aus den vier Evangelien nicht abgeleitet werden können. Über die von Grenfell und Hunt aus ägyptischen Papyri veröffentlichten Logien Jesu vgl. Harnack, Über die Sprüche Jesu, 1897. Batiffol, Les Logia du Papyrus de Behresa, Compte rendu II (1898) 103 ff. Esser (Katholik I [1898] Hft 1 2), der mit Krüger der Ansicht ist, daß diese Sprüche

Leben Jesu, wie das Geburts- und Todesjahr, werden durch die Tradition nicht näher bestimmt.

Anders scheint es sich mit den apokryphen Evangelien zu verhalten, welche es sich gerade zur Aufgabe gemacht haben, die Lücken in den Evangelien zu ergänzen und die Differenzen auszugleichen[1]. Gewiß liegt denselben mancher historische Zug zu Grunde, da sich die Legende an die überlieferten Daten anlehnte, um sie mit ihrem Gespinste zu überziehen. Aber es ist äußerst schwierig, den Kern von Wahrheit aus der üppig wuchernden Schale frommer Phantasie und Dichtung herauszuschälen. Wären auch die Apokryphen nicht so vielfach, bald in häretischem, bald in kirchlichem Interesse, umgearbeitet worden, lägen auch noch die ältesten Gestalten aus der Mitte des 2. Jahrhunderts vor, wir würden doch nur einen beschränkten Gebrauch von denselben für das Leben Jesu machen dürfen. Wohl sind manche Bestandteile ihrer Sagen in den Legendenschatz der Kirche übergegangen, andere haben sich selbst in der Liturgie ein Plätzchen zu erringen gewußt, aber sie dienen dort der frommen Erbauung, dem konkreten Ausdruck einer religiösen Idee, welche an sich vom Namen und der Darstellung gewisser Ereignisse unabhängig ist. Als Quellen des Lebens Jesu können sie nicht in Betracht kommen. Die Kirchenväter haben sie abfällig und scharf beurteilt, Papst Gelasius (Damasus) hat sie kirchlich verworfen[2]. Es ist schon oft bemerkt worden, daß es keine augenfälligere Apologie für die Geschichtlichkeit unserer Evangelien gebe als das Gegenbild dieser apokryphen Evangelien.

Noch weniger können jüdische Quellen in Betracht kommen. Denn das neuerdings wieder viel mißbrauchte Sepher Toldoth Jeschu ist ein Machwerk des 11. bis 13. Jahrhunderts, wenn auch einzelne Schmähungen schon von Celsus erwähnt werden[3].

---

weder so noch ähnlich von Jesus gesprochen worden seien. Dalman, Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, 1898. Grenfell, New Sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus, 1904. Harnack, Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte: Reden u. Aufsätze I (1904) 315 ff.

[1] Conrady, Das Evangelium Jakobi: Stud. u. Krit. 1889, 168 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 6 ff; Chronologie I 589 ff. Belser, Einl. 760 ff.

[2] Die Echtheit des Gelasianischen Dekretes wird bestritten: Langen, Geschichte der römischen Kirche II (1885) 191. Friedrich, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, histor. Klasse, 1888, 54 ff. Koch, Der hl. Faustus, 1895, 58 ff. Vgl. Harnack, Altchristl. Lit. I (1893) xxxv xl xlix lvii f. Jedenfalls sind die Untersuchungen noch nicht abgeschlossen. Mirbt (Realenzykl. VI³ 475) gibt die Möglichkeit zu, daß ein kleiner Teil von Damasus stammt, das Ganze von Hormisdas überarbeitet ist, weist aber den Hauptteil Gelasius 496 zu. Grisar, Rom 730 f.

[3] Orig., C. Cels. 1, 32. Loofs, Antihäckel², 1900. Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902.

2. Alles weist uns also wieder auf die vier Evangelien zurück, welche allein der ganze katholische Erdkreis von jeher anerkannt hat. Wie verhalten sich aber die vier Evangelien zu dem einen Evangelium? Wie verhalten sie sich zueinander? Diese Fragen haben schon frühzeitig die Gläubigen beschäftigt, so sehr sie überzeugt waren, daß sie übereinstimmen. Schon Apollinaris von Hierapolis hält es für unmöglich, daß sich die vier Evangelien widersprechen. Der Verfasser des Muratorischen Fragments sucht bereits die verschiedenen Anfänge zu erklären. Die Aloger heben die äußeren Unterschiede zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern hervor[1]. Augustinus erzählt, daß, als man einmal nicht die gewöhnliche Leidensgeschichte nach Matthäus in der Karwoche vorlas, das Volk bestürzt worden sei. Es hat sich hieraus ein doppeltes Problem gebildet: das eine betrifft die synoptischen Evangelien unter sich, das andere ihr Verhältnis zum Johannesevangelium.

Das synoptische Problem ist das ältere, denn die Tatsache, daß die drei ersten Evangelien einen breiten gemeinsamen Boden für ihre Erzählungen und Reden haben, ist zu auffallend, als daß sie übersehen werden könnte. Schon Origenes bemerkt, Lukas habe das übergangen, was andere gesagt haben; was wir aber von jenen nicht gelernt haben, das lehre er uns. Dem, was Matthäus gesagt habe, habe keiner etwas hinzugefügt, damit sie nicht der Tautologie verfallen[2]. Mit ihm sagt Cyrill von Alexandrien, das, was Matthäus breiter dargelegt hat, das hat Markus kurz zusammengefaßt, indem er in der Reihenfolge an Matthäus sich anschließt. Vieles hat er parallel mit Matthäus dargestellt, aber abgekürzt; dagegen hat er, weil Matthäus die Herodianer ausgelassen, zur Ergänzung der Erzählung auch diese beigefügt (8, 15)[3]. So meint auch Chrysostomus, man dürfe sich durch die Verschiedenheit der Darstellungen nicht irre machen lassen, denn wenn alle das Gleiche gesagt hätten, so wären mehrere Evangelien unnütz gewesen, wenn aber alle Verändertes und Neues geschrieben hätten, so gäbe es keinen Beweis der Übereinstimmung. Deshalb haben sie vieles gemeinsam gesagt und jeder noch etwas Besonderes. Wenn der eine dies, der andere jenes nicht sagt, so stehen sie nicht miteinander im Widerspruche, sondern ergänzen je das Übergangene[4]. Ambrosius sagt von Lukas: „Denn du siehst, daß er absichtlich auch das, was von den andern geschrieben ist, übergangen hat, auf daß die ver-

[1] Harnack, Chronologie I 689. Rose, Les Aloges Asiats et les Aloges Romains. Compte rendu II, Fribourg 1898, 133 ff.

[2] In Ioann. 6, 31.

[3] Ad Marc. 1, 3 15 34; 8, 15 (Catena Cramer).

[4] In Matth. H. 1, 4; 4, 1; 26, 5. Greg. Naz., Ep. 43, 69.

ſchiedenartige Gnade im Evangelium leuchte und die einzelnen Bücher der Geheimniſſe und Ereigniſſe durch einzelne eigentümliche Wunder ſich auszeichnen.“[1] Beda eignet ſich dieſen Ausſpruch unbedingt an. Auguſtinus hat den Verſuch einer Harmonie gemacht.

3. Zwiſchen Matthäus und Markus iſt dieſes Verhältnis am auffallendſten. Wer ohne Voreingenommenheit beide Evangelien miteinander vergleicht, kann an dem Dilemma nicht vorüberkommen: entweder iſt Markus von Matthäus oder Matthäus von Markus abhängig. Letztere Alternative konnte den Alten gar nicht in den Sinn kommen, weil von Anfang an das Matthäusevangelium als das älteſte galt und benutzt wurde. Die erſte Alternative hat aber der hl. Auguſtinus klar und deutlich ausgeſprochen, indem er den Markus als Nachtreter und Abkürzer des Matthäus bezeichnet[2]. Auguſtinus ſagt aber auch ganz allgemein: „Obwohl die einzelnen je eine gewiſſe eigene Ordnung feſtgehalten haben, ſo findet man doch, daß nicht jeder derſelben gleichſam mit Ignorierung ſeines Vorgängers ſchreiben wollte oder daß er aus Unkenntnis das übergangen habe, was ein anderer geſchrieben hatte; ſondern ſo wie es einem jeden eingegeben worden iſt, hat er die nicht überflüſſige eigene Arbeit hinzugefügt.“ Beda wandelt in den Spuren des Auguſtinus. Wer ſpäter überhaupt darüber reflektierte, fand dies für ganz ſelbſtverſtändlich.

Als das Bibelſtudium einen neuen Aufſchwung nahm, galt überall ſeit Erasmus die Benutzungshypotheſe. Maldonat, Janſen u. a. zweifeln nicht daran. C. a Lapide beruft ſich ausdrücklich auf obige Stelle des hl. Auguſtinus und knüpft die Bemerkung daran: „So ſchreibt nämlich ein jeder, daß er von den andern im Stil abweicht, aber im Sinn und in der Sache übereinſtimmt. Denn was der eine verſchweigt, das ergänzt der andere; was der eine kurz zuſammenfaßt, erklärt der andere ausführlich; was jener dunkel andeutet, trägt dieſer klar vor.“[3] Calmet iſt ein entſchiedener Vertreter dieſer Theorie. Sie erhielt ſich ohne Unterbrechung bis ins vorige Jahrhundert herein. Beſonders beredt wurde ſie von Hug verteidigt, der in der Begründung freilich etwas zu weit ging, indem er dem Nachfolger die Abſicht zuſchreibt, ſeinen Vorgänger zu korrigieren. Patrizi gibt derſelben ganz offen Ausdruck. „Wenn man beide miteinander vergleicht, ſo wird man ohne alle Mühe

[1] In Luc. 1, 11. Aug., Sermo 232; C. Faust. 29, 3. Kaulen, Vulgata 157. Zahn, Geſch. des neuteſt. Kanons I 176 412.

[2] De cons. ev. 1, 2, 1; 2, 4; C. Faust. 3, 2 5. Beda, Ep. responsoria ad Accam. Comm. ad Luc.; vgl. ad 7, 10. Bolliger, Markus, der Bearbeiter des Matthäusevangeliums. Altes und Neues zur ſynoptiſchen Frage, 1902.

[3] Prooem. in ev. 2 4.

erkennen, daß der eine beim Schreiben den andern vor Augen gehabt haben muß, jedoch so, daß man auch leicht bemerkt, daß, was bei Markus gelesen wird, etwas mehr gefeilt und geordnet sei. Dies weist überhaupt auf die Hand desjenigen hin, welcher, als er die Erzählungen und Reden aus Matthäus entlehnte, zugleich das ergänzte, was ihnen fehlte, und die erzählten Dinge besser zu ordnen suchte. Denn dies war zum Teil die Absicht des Markus, zugleich verbessert er und ziert bisweilen durch eine bessere Darstellung." [1] Übrigens hat Markus den aramäischen Matthäus und der Übersetzer des letzteren den Markus benützt. Dies wird auch von andern angenommen, ja selbst eine Benützung des Lukas bei der griechischen Bearbeitung vermutet. Sogar die Kindheitsgeschichte soll vom Übersetzer stammen. Franzelin faßt den damaligen (1870) Stand der Frage dahin zusammen: „Von Markus glauben und beweisen gelehrte Männer, daß er das Evangelium des Matthäus vor sich gehabt habe." Auch protestantischerseits herrschte diese Hypothese lange Zeit [2].

4. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hat sich auf Grund der Benutzungshypothese eine andere Auffassung des synoptischen Verhältnisses Geltung zu verschaffen gewußt, welche von Griesbach ihren Namen erhielt und bis in die letztere Zeit herein zahlreiche Vertreter zählte [3]. Danach wäre das Markusevangelium an die dritte Stelle zu setzen und als eine Art Kompilation aus Matthäus und Lukas zu betrachten. Diese Theorie hat ein scheinbares historisches Datum für sich, da Klemens von Alexandrien sagt, die Evangelien mit Genealogien seien zuerst geschrieben worden [4]. Allein diese Stelle, welche auch aus dem Verhältnis des Markus zu Matthäus allein erklärt werden kann, hat jedenfalls die ganze gut beglaubigte Tradition gegen sich. Wenn sich Klemens dafür auf die früheren Presbyter beruft, und wenn bei den Vätern des 2. Jahrhunderts die Evangelien mit Kindheitsgeschichten bevorzugt waren (s. Justin), so kann es doch Origenes als Überlieferung bezeichnen, daß zuerst das Evangelium nach dem Zöllner, dann das nach Markus und drittens das nach Lukas geschrieben worden sei. Die Verzeichnisse der Evangelien in den

---

[1] De ev. I (1853) 6. Franzelin, De trad. et scr., 1870, 304. Calmes, La Question des évangiles synopt. Compte rendu II, Fribourg 1898, 64 ff. Belser, Einleitung 233 ff. Theol. Quartalschr. 1897, 324.

[2] Vgl. Schanz, Komment. zu Markus 26. Badham, S. Mark's indebtness to S. Matthew, 1897. Haborn, Die Entstehung des Markusevangeliums auf Grund der synoptischen Vergleichung aufs neue untersucht, 1898.

[3] Schanz a. a. O. 28.

[4] Eus., H. E. 6, 14, 5 L. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, 1896.

Kodizes harmonieren damit durchaus. Die wenigen Ausnahmen, wo nach dem Range der Verfasser gezählt wird, bestätigen nur die Regel. Da aber diese Hypothese vollständig durch die geradezu entgegengesetzte verdrängt worden ist, so ist jede Kritik überflüssig. Immerhin ist es bemerkenswert, daß das Markusevangelium im Widerspruch mit den „biblischen Kritikern seit Augustin bis Frd. Baur" erst seit einem halben Jahrhundert zur ersten evangelischen Quelle erhoben wurde.

5. Diese Markushypothese, welche Storr in Tübingen zuerst aufgestellt hat, beherrscht heutzutage fast die ganze protestantische Theologie und hat auch bei einzelnen französischen Exegeten Eingang gefunden, sei es, daß sie einen Urmarkus annimmt, diesen in verschiedenen Modifikationen länger oder kürzer als den kanonischen sein läßt, oder daß sie, was wieder öfter geschieht, vom kanonischen zweiten Evangelium ausgeht. Sie stützt sich historisch auf die Papiasfragmente[1], welche zuerst von Schleiermacher 1832 auf andere Schriften des Matthäus und Markus als die kanonischen bezogen wurden. Matthäus soll ursprünglich nur „Herrnsprüche" *(λόγια κυριακά)* gesammelt, Markus nach der Predigt des Petrus ohne bestimmte Ordnung aus dem Gedächtnisse Reden und Taten des Herrn zusammengestellt haben. Das jetzige Markusevangelium sei eine Überarbeitung jenes Urmarkus mit oder ohne Benutzung der Spruchsammlung des Matthäus. Das Matthäusevangelium aber sei aus der hebräischen (aramäischen) Spruchsammlung und dem Urmarkus oder dem kanonischen Markus oder aus diesen und einem Protomatthäus mit späteren Ergänzungen komponiert worden. Und zwar seien die Redestoffe neu gruppiert worden, während

[1] Eus., H. E. 3, 39 (40, 17 L). Vgl. Schanz, Die Markushypothese: Theol. Quartalschr. 1871, 489 ff; Kommentar zu Matthäus 26 ff; zu Markus 29 ff; Theol. Quartalschr. 1882, 517 ff; 1885, 216 ff 638 ff. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, 1890. Holtzmann, Historisch-kritische Einleitung in das N. T.[3], 1892. Jülicher, Einleitung in das N. T.[4], 1901; Die Gleichnisreden Jesu[2], 1899. Wernle, Die synoptische Frage, 1899. Soltau, Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert, 1901. Leimbach: Realenzykl. XIV[3] (1904) 646 ff. Über die Markushypothese im Ausland vgl. Sanday, A survey of the synoptic question (Expositor 1891, Febr.—May); Zeitschr. f. kath. Theol. 1891, 780 ff. Semeria, La question synoptique: Revue biblique 1892, 520 ff. Loisy, L'Étude sur les Synoptiques: Enseignement biblique 1893, Nr 11 12; L'Apocalypse synoptique: Rev. bibl. 1896, 173 ff; Evangelium u. Kirche, 1904, 7 ff. Er plaidiert für die Markushypothese. Der Redaktor des ersten Evangeliums hat dazu noch die Übersetzung eines hebräischen Evangeliums benutzt. Hawkins, Horae synopticae. Contributions to the study of the synoptic problem, 1899. Girodon, Commentaire critique et moral sur l'évang. selon S. Luc, 1903 (Logia). Lagrange, Bulletin de littér. eccl. Déc. 1903, 18 f: généralement admise. Batiffol: Rev. bibl. 1904, 481 ff.

sie im dritten Evangelium in ihrer ursprünglichen Lagerung oder in vermehrter Auflage wiedergegeben seien (Zweiquellentheorie)[1].

Zur Analogie dieser verwickelten Schriftstellerei wird einerseits auf die zahlreiche pseudepigraphische Literatur des 2. Jahrhunderts, anderseits auf die weitverbreitete Gewohnheit der Alten, vorhandene Schriften umzuarbeiten, zu verbinden und zu besondern Zwecken neu zu redigieren, hingewiesen. So habe das Buch Henoch mehrere Bearbeitungen unter verschiedenen Redaktoren erfahren. Die Apostolischen Konstitutionen sind in den ersten sechs Büchern eine Überarbeitung der Didaskalia, im siebten Buch eine solche der Didache. Die Klementinischen Homilien und Rekognitionen beruhen auf älteren Quellenschriften. Die Sibyllinischen Orakel lassen Ablagerungen aus verschiedenen Zeiten und Redaktionen erkennen. Die Akten des Pilatus liegen in zwei Hauptrezensionen vor. Dazu kommen neuerdings die Theorien über die Entstehung der alttestamentlichen geschichtlichen Bücher. „Von den Gesichtspunkten der literarischen Kritik aus, für welche namentlich bei Geschichtswerken die Frage nach den schriftlichen Quellen die entscheidende Hauptfrage zu sein pflegt, ist es an sich nicht nur nichts Befremdliches, sondern vielmehr etwas in der Sache selbst Gegebenes, auch für die Geschichtsbücher des neutestamentlichen Kanons ältere Quellenschriften vorauszusetzen."[2]

Für diese Erklärung der Papiasfragmente wird namentlich der Ausdruck λόγια (eloquia, oracula) betont, welcher von keinem Evangelium verstanden werden könne. Allein dieser Ausdruck, welcher dem hebräischen דִּבְרֵי יְשׁוּעַ entspricht, wird vom Alten Testamente seinem Hauptinhalte nach schon bei Philo und Josephus gebraucht und im Neuen Testament erwähnt[3]. Analog werden von Klemens Romanus die λόγια τοῦ θεοῦ den heiligen Schriften parallel gesetzt und überhaupt für die Heilslehre gebraucht. Anerkanntermaßen werden die Evangelien von Irenäus und Klemens von Alexandrien als τὰ λόγια τοῦ κυρίου bezeichnet. Dionysius von Korinth nennt die Heilige Schrift κυριακαὶ γραφαί, dominicae scripturae. Nach Ephräm dem Syrer bestand der Kanon aus dem Alten Testamente, den Aussprüchen des Herrn und der Predigt der Apostel. Wenn also auch nicht ein dem Papias ganz gleichzeitiger Ausspruch für diese Gleichstellung der Logia mit den Evangelien, sondern nur für die Gleichstellung mit „Reden und Taten" vorliegt, so berechtigt doch die Ausdrucksweise des nach Klein-

[1] Resch, Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Texte wiederhergestellt, 1898.

[2] Derſ., Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, 1895, 65.

[3] Röm 3, 2. Apg 7, 38. Hebr 5, 12. 1 Petr 4, 11. Vgl. Eus., Praep. ev. 7, 81; 15, 1, 9. Ep. Polycarpi 7, 1.

asien weisenden Irenäus um so mehr zur gleichen Erklärung, als Papias, dem die Evangelien bekannt sein mußten, eine Erklärung[1] der Herrnsprüche in fünf Büchern geschrieben hat, also zur Wahl dieses Ausdruckes durch seine Vorliebe für die Aussprüche des Herrn und die mündliche Überlieferung veranlaßt werden konnte. Nichts lag ihm näher, als den allgemein üblichen Ausdruck Logia besonders auf das Matthäusevangelium anzuwenden, welches mehr als die andern synoptischen Evangelien Aussprüche des Herrn enthält. Die Erwähnung des hebräischen Dialektes zeigt, daß er das kanonische griechische Evangelium vor sich hatte und den Gegensatz der Sprache, nicht des Inhalts und Umfangs hervorheben wollte. Darin liegt auch der Grund, warum Eusebius dieses und das den Markus betreffende Fragment aufgenommen und unbedenklich auf die kanonischen Evangelien bezogen hat. Über Lukas und Johannes scheint er nichts zur Entstehungsgeschichte Gehöriges im Werke des Papias gefunden zu haben.

Diese „Spruchsammlung" soll auch historische Einleitungen, Motivierungen, kleinere Erzählungen, ja eine Reihe der dem Matthäus und Markus gemeinsamen Erzählungen enthalten haben. Nur in dieser Ausdehnung erhielte diese älteste Evangelienschrift eine verständlichere Form, nur so wäre es begreiflich, falls man mit Weiß und Resch die „Spruchsammlung" auch zu den Quellen des Markus zählt, wie das Markusevangelium die „kurzen, tatsächlichen Angaben erweiterte, während es die längeren Reden meist wegließ"[2]. Matthäus und Lukas hätten neben der historisch erweiterten Spruchsammlung noch das Markusevangelium benützt.

Gegen Marshall, welcher die längere Form der Erzählungen für ursprünglich hält, bemerkt Resch: „Wenn aber irgend etwas sicher ist, so ist

---

[1] Leimbach, Das Papiasfragment, 1875. Realenzykl. XIV³ (1904) 644 f. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 849 854 f. Belser: Theol. Quartalschr. 1898, 179 ff. Jülicher: Realenzykl. XII³ 436, der aber im übrigen für die Priorität des Markus eintritt. Die Entdeckung von Herrnsprüchen in Ägypten (s. S. 687 f) hat allerdings zur Annahme von eigenen Sammlungen geführt.

[2] Bickell: Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 589. B. Weiß, Markusevangelium, 1872, 11 ff; Matthäusevangelium, 1876, 1 ff; Leben Jesu I (1882) 24 ff. J. Weiß, Das älteste Evangelium, 1903. Resch (Paralleltexte 60 ff) findet in den Werken von B. Weiß den „Höhepunkt der bisherigen Evangelienforschung". Die späteren Werke von Wendt, Ewald, Feine, Mandel bedeuten einen Rückschritt, „wenn man das Ganze des evangelisch-kritischen Gebietes im Auge behält"; vgl. S. 158 f und den über Lukas handelnden III. Band (1895). Belser a. a. O. 1897, 289 ff. Über semitische Urevangelien s. Nestle, Philologica sacra. Bemerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte, 1896. Dazu bemerkt Dobschütz (Theol. Lit.-Ztg 1897, Nr 23, Sp. 606), daß dadurch das ganze gegenwärtige System der Lösung der synoptischen Frage, welches von griechischen Quellen ausgehe, zusammenstürzen würde. Gegen J. Weiß s. Bousset: Theol. Lit.-Ztg. 1904, 25.

es die von Weiß herausgestellte gegenteilige Erkenntnis, nämlich, daß die in der vorkanonischen Quellenschrift erhalten gewesenen Erzählungsstoffe in einfachster — namentlich von der Detailmalerei des Markus freier — Darstellungsweise überliefert waren." „Das umgekehrte Verhältnis findet in den synoptischen Herrnreden statt, welche den Hauptinhalt des Urevangeliums bildeten." Danach glaubt man die sekundären Partien des Markusevangeliums anerkennen und erklären zu können. Dadurch wird aber die „Spruchsammlung" dem kanonischen Matthäusevangelium so ähnlich, daß „keine exegetische Kunst" die Möglichkeit umstoßen kann, Papias habe dieses gemeint (Lipsius, Steck, Ewald). Zu beachten ist allerdings, daß nach Papias die Logien des Matthäus hebräisch geschrieben waren und sie jeder übersetzte, so gut er konnte. Für die griechische Gestalt des kanonischen Evangeliums, welche den Charakter eines Originals trägt, ist keine sklavische Übersetzung anzunehmen.

Noch weniger läßt sich für das Markusevangelium eine Unterscheidung zwischen dem Urmarkus und kanonischen Markus aus den Worten des Papias ableiten. Denn weder will Papias demselben durch die Entstehung aus den Predigtvorträgen des Petrus, welche Markus „nicht in der Ordnung" zusammengeschrieben habe, alle Ordnung absprechen, es nur als eine Sammlung vereinzelter Redestücke und Erzählungen (*λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, wie auch Josephus den Inhalt seines jüdischen Krieges angibt) bezeichnen, noch hat das Markusevangelium eine so feste und künstliche Ordnung, daß nicht unser kanonisches Evangelium, das zu jener Zeit (125) allgemein bekannt war, ganz wohl als das von Papias vorausgesetzte gelten könnte. Vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, daß Papias demselben die Ordnung nur relativ, mit Bezug auf ein anderes, ihm bekanntes Evangelium absprechen wollte. Dieses ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach das Matthäusevangelium (nicht das Johannesevangelium), dessen systematische Anordnung vielfach durch seine Redegruppen, welche dem Markusevangelium fast ganz fehlen, bestimmt ist. Dadurch war für Matthäus eine Realeinteilung gegeben, während Markus mehr auf eine geschichtlich fortschreitende Darstellung angewiesen war, aber nicht ohne gewisse allgemeine Gesichtspunkte für die Gruppierung im einzelnen. Denn so sehr auch die Vertreter der Markushypothese die treue Darstellung der Epochen und Wendepunkte im Leben Jesu, der fortschreitenden Opposition und Anerkennung geltend machen, so ist doch die Tendenz nicht zu verkennen.

6. Lukas ist der einzige unter den Evangelisten, welcher über seine schriftstellerische Tätigkeit Rechenschaft gibt. Er bemerkt in seinem, dem Dioskorides nachgebildeten Prolog: „Da es schon viele versucht haben, eine Erzählung der unter uns in Erfüllung gegangenen (beglaubigten) Begeben-

heiten zu verfassen, so wie es uns diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, so hat es auch mir gut geschienen, nachdem ich allem von vorne an nachgegangen bin, es für dich, bester Theophilus, genau nach der Reihenfolge niederzuschreiben, damit du über die Dinge, in welchen du unterrichtet worden bist, die Gewißheit erkennest." Danach kennt Lukas Schriften, welche nach den (mündlichen und schriftlichen) Überlieferungen (Apg 6, 14. 2 Thess 2, 15 f) der Augenzeugen verfaßt worden waren, und stellt sich in die gleiche Reihe mit den „vielen", welche an Autorität den Augenzeugen nachstehen, aber auf diese in Wort und Schrift sich stützen. Was sind nun dies für Evangelien? Häretische, apokryphe Evangelien, meinen die Kirchenväter. Aber aus dem 1. Jahrhundert ist uns nichts über apokryphe Evangelien bekannt. Daher müssen es wohlgemeinte, von gläubiger Seite ausgehende Versuche gewesen sein. Lukas will keineswegs einen Tadel aussprechen, sondern findet sie nur für seinen besondern Zweck nicht ausreichend, muß sie also wohl gekannt haben. Origenes unterscheidet dieselben von den späteren Apokryphen und erinnert an das Ägypterevangelium und an das Evangelium der zwölf Apostel[1]. Letzteres ist aber vom vierten Evangelium abhängig.

Sollten unter diese „viele" nicht auch Matthäus und Markus einzurechnen sein? Wie wäre es denkbar, daß dem alles eifrig nachforschenden Lukas gerade die wichtigsten der bereits vorhandenen Evangelien entgangen sein sollen? Das Markusevangelium ist denn auch heutzutage fast allgemein als Quelle des Lukas zugegeben. Vielfach wird jetzt auch von der kritischen Schule (Simons, Holtzmann, Clemen) die Kenntnis des ersten Evangeliums oder des Protomatthäus (Soltau) oder wenigstens die Möglichkeit der Kenntnis (Jülicher) bei Lukas zugestanden. Daraus erklären sich die mannigfachen einzelnen Übereinstimmungen von Matthäus und Lukas gegen Markus besser als aus der späteren Konformation beider Evangelien bei dem häufigen Gebrauch derselben. Daß diese Kenntnis der „Äußerung des Lukas direkt" widerspreche und sich auch „aus der Veranlassung, welche diese Aufzeichnungen ins Leben rief", widerlege[2], haben früher viele von

---

[1] Revillout, L'évangile des XII apôtres, récemment découvert: Revue bibl. 1904, 167 ff.

[2] Frieblieb, Leben Jesu, 1887, 249. Girodon, Commentaire selon S. Luc 20 156 ff. Vgl. dagegen Theol. Quartalschr. 1893, 390 ff. Calmes (La Question des évang. syn. a. a. O. II 97 ff) findet die Benützung des Matthäus zweifelhaft, Belser ist für den hebräischen, Resch für diesen und den kanonischen griechischen Matthäus: Theol. Quartalschr. 1897, 316 ff; 1898, 202 ff; Einleitung 107. Rose, Études sur les Évang. 11 37.

denen behauptet, welche jetzt zugeben, daß diese Voraussetzung unhaltbar sei. Gerade wenn die Evangelien Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu zum Zwecke der apostolischen Predigt waren, konnten sie dem nach Quellen forschenden Lukas am wenigsten unbekannt bleiben. Daß Matthäus selbst zu den Augenzeugen gehörte, schließt nicht die Einreihung unter die „vielen" aus, denn er war nicht bei allem zugegen. Nur darüber kann ein Zweifel bestehen, ob das Matthäusevangelium schon in kanonischer Form vorlag. Die große Mehrzahl der Kritiker ist für die Benützung der Logien. Sie ist aber darüber nicht einig, ob sie bei Lukas (Holtzmann, Beyschlag, Jülicher, Resch) oder bei Matthäus (Weizsäcker, Grau, Ewald, Soltau) in ursprünglicher Fassung vorliegen. Jedenfalls sind aber dem Lukas für die Kindheitsgeschichte und den Reisebericht noch weitere (ebionitische?) Quellen zu Gebote gestanden.

7. Wie lassen sich aber bei der Annahme der Benützung die zahlreichen Differenzen in der Anordnung des Ganzen und in der Darstellung des Einzelnen erklären? Es handelt sich hier zunächst nicht um das Mehr des nachfolgenden Evangelisten, denn hierfür konnte ihm, wie Lukas sagt, eine doppelte Quelle zu Gebote stehen, eine schriftliche und eine mündliche, von den Augenzeugen ausgehende, oder mit andern Worten die Tradition. Vielmehr handelt es sich um die Abweichungen in der Darstellung des gemeinsamen Stoffes. Warum sollten die Evangelisten so kleinlich geändert haben? Ist es nicht sehr gewagt, alle Umgestaltungen und Abänderungen direkt den Evangelisten zuzuschreiben? „Wie stände es da mit der historischen Treue?" Man findet es unwürdig, wenn man alles nur vom persönlichen Willen der Evangelisten, von ihrer evangelischen Weisheit abhängig mache. Man kann sich nicht vorstellen, daß der Nachfolgende seinen Vorgänger gleichsam korrigiert habe.

Aber sind dadurch die Abweichungen und Umgestaltungen etwa aus der Welt geschafft? Oder ist die historische Treue besser gesichert, wenn man die Evangelisten entlastet, aber die Tradition belastet? wenn man selbst eine Unkenntnis anderweitiger Quellen annimmt? Für die Sache ist damit nichts gewonnen, für die Form aber gibt man den einzigen Grund der natürlichen Erklärung preis. Denn es ist ja nicht anzunehmen, daß die Abänderungen rein willkürlich wären. Die meisten hängen mit der ganzen Auffassung der Dinge, mit dem Zwecke zusammen. Es ist wohl bei einzelnen Zahl- und Ortsangaben auffallend, daß sie nicht gleich lauten[1],

[1] Vgl. Lessing, Werke VI 235 ff, der an Livius und Polybius, Tacitus und Dionysius erinnert und von Vopiscus anführt: Neminem scriptorum, quantum ad historiam pertinet, non aliquid esse mentitum (233). Hug, Einleitung II[4]

aber die Differenz ist auch für die Traditionshypothese vorhanden und tritt beim Johannesevangelium in doppelter Stärke hervor (Mk 14, 1 ff. Jo 12, 1 ff). Ich bin auch der Ansicht, daß Lukas z. B. nicht willkürlich sechs Tage des Matthäus und Markus in ungefähr acht Tage umgewandelt hat (9, 28), sondern daß er aus seinen Quellen schöpfte. Aber hat er diese Änderung aus einem andern Grunde anbringen können, als weil er sie für richtig hielt? Wäre hiermit ein Widerspruch zwischen beiden Angaben hervorgerufen, so würde ihn die Traditionshypothese nicht beseitigen. Sie würde eher dazu beitragen, beide Angaben unsicher zu machen. Augustinus löste diese Differenz wie die ähnliche über die Auferstehung am dritten Tage oder nach drei Tagen nach der fünften Regel des Tichonius (Synekdoche). Der Evangelist schrieb aber überhaupt nicht als Privatgelehrter. Er stand mitten in der apostolischen Gemeinde, kannte die Bedürfnisse und Gefahren derselben, hatte den Geist des Evangeliums in sich aufgenommen und durch seine Berufsarbeit betätigt. Dieser Geist und seine eigene Erfahrung leiteten ihn bei der Auswahl und Anordnung des Stoffes, nicht schriftstellerische Willkür und Kleingeisterei. Weit entfernt, von der Tradition losgelöst zu sein, war er vielmehr aufs innigste mit ihr verbunden, konnte aber auch das nicht ignorieren, was andere, Augenzeugen oder Schüler der Augenzeugen, vor ihm niedergeschrieben hatten. Nur dadurch, daß die Benutzungshypothese die Evangelien allein durch schriftstellerische Abhängigkeit erklären wollte, hat sie sich zur Lösung des synoptischen Problems als unzureichend erwiesen. Bei keinem der drei Evangelien ist nur eine sekundäre Darstellung nachweisbar. Deshalb hatte Gieseler nach Lessing und Lardner seine Traditionshypothese aufgestellt (1818). Aus demselben Grunde wird heutzutage von manchen katholischen (Schegg, Knabenbauer, Cornely, Camus, Friedlieb) und positiven protestantischen Exegeten (Godet, Wichelhaus, Nösgen, Hahn, Veit) der Traditionshypothese das Wort geredet[1]. Ihr Widerspruch ist berechtigt, soweit er die verkannte Tradition für alle Evangelien aufrecht halten will; er schießt aber über das Ziel hinaus, wenn gar keine schriftlichen Quellen zugegeben werden.

Predigt und Katechese haben gewiß dafür gesorgt, daß sich gewisse Gruppen von Aussprüchen des Herrn und verwandten Erzählungen bildeten. Sicher hat auch die Tradition einzelne Hauptpunkte im Leben

---

(1847) 141 ff. Zu den Memorabilien des Justin vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 469 ff. Zu Tichonius vgl. Aug., De doctr. christ. 3, 35, 50.

[1] Vgl. Zöckler, Wider die unfehlbare Wissenschaft, 1887. Veit, Die synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begründung, 1897. Camus, Fausse exégèse, mauvaise théologie, 1904, 23 ff.

des Herrn, wie das Auftreten zu Kapharnaum, das Bekenntnis des Petrus, den Einzug in Jerusalem, Tod und Auferstehung, fixiert; doch hat man die vorgeblich den Orientalen eigentümliche Gewohnheit, das Überlieferte stereotyp zu wiederholen, weit überschätzt. Der hl. Paulus schreibt den Galatern, er habe ihnen Jesus Christus den Gekreuzigten gleichsam vor Augen gemalt (Gal 3, 1), erinnert die Korinther an das Evangelium, welches er verkündigt habe (1 Kor 15, 1), an die Erzählung vom Abendmahle (ebd. 11, 23). Er beruft sich bei wichtigen Entscheidungen auf einen bestimmten Ausspruch Jesu (1 Thess 4, 15. 1 Kor 7, 10; 9, 14). Daher ist wohl anzunehmen, daß im Unterrichte wichtige Aussprüche des Herrn und hervorragende Tatsachen des Lebens Jesu zu Erzählungsgruppen vereinigt wurden. Es ist auch möglich, daß die Apostel schon in Jerusalem die Erinnerungen aus ihrem Umgange mit dem Herrn zusammengestellt haben. Aber keinesfalls erklärt sich hieraus die gleiche Anordnung des Stoffes in großen Partien, für welche kein inneres Band angegeben werden kann (Mt 8, 23—34; 9, 18—26; 14, 1 bis 18, 9). Besonders trifft dies bei den ersten zwei Evangelien zu. Ja der ganze Rahmen derselben läßt sich traditionell nicht erklären.

8. Warum haben sie sich auf die galiläische Wirksamkeit beschränkt? Weil die Ereignisse aus der Nähe in Jerusalem bekannt waren, sagen die einen; weil der geographische Horizont in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu der beherrschende war, bemerken die andern, welche das vierte Evangelium nicht als Geschichtsquelle gelten lassen. Der erste Grund ist schon an sich unsicher. Denn mußten die Apostel nicht auch an die Predigt auswärts denken? Haben sie nicht auch die Ereignisse der letzten Leidenstage in Jerusalem aufgenommen? Warum sollten sie sich auswärts an dieses Schema gebunden erachten? So wenig als Petrus in den Predigten, welche die Apostelgeschichte von ihm überliefert hat, sich an ein solches Schema hielt, so wenig war er in Rom an ein solches gebunden. Warum hätte er z. B. in Rom das Wunder der Auferweckung des Lazarus nicht erwähnen sollen, wenn er doch die Auferweckung der Tochter des Jairus erzählte? Ganz anders stellt sich aber die Sache für den Evangelisten, wenn er einen Vorgänger hatte. Matthäus motiviert die Beschränkung auf die öffentliche Wirksamkeit in Galiläa (Mt 4, 13 ff) und hat wahrscheinlich selbst in Galiläa gewirkt. Daher begreift es sich, daß er in seinem Evangelium, welches einen Ersatz für seine Predigt bieten sollte, mit Ausnahme der Leidensgeschichte nur die Ereignisse in Galiläa seit der Gefangensetzung des Täufers darstellt. Für einen auswärts schreibenden Evangelisten lag ohne diesen Vorgang nicht der gleiche Grund vor. Denn war er auch aus Galiläa, so mußte er doch mit den andern Ereignissen bekannt sein. Markus

war zu Jerusalem wohnhaft (Apg 12, 12). Vom Standpunkt der Markushypothese aus ist allerdings eine Erklärung schwierig[1].

Aber auch was und wie erzählt, nicht bloß was verschwiegen wird, führt zu demselben Schlusse. Trotz aller Übereinstimmung im Stoff, in der Anordnung und in der Darstellung hat jeder Evangelist seine Eigentümlichkeiten. Zwischen dem ersten und dritten Evangelium besteht sogar ein großer Unterschied. Ihre Verfasser müssen also eine verschiedene Tradition gehabt haben. Deshalb sieht man sich gezwungen, zwei bis drei große Traditionsströme (jerusalemischer, römischer, antiochenischer) anzunehmen, wodurch aber der einheitliche Charakter, welcher anfänglich so sehr betont wurde, wieder bedeutend abgeschwächt wird. Denn der Unterschied ist nicht bloß in dem Mehr oder Weniger, er zeigt sich im ganzen Charakter der Evangelien und gerade in solchen Partien, wie in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, welche das größte Interesse in Anspruch nahmen. Dies wird begreiflich, wenn man den Zweck und die Individualität des Schriftstellers berücksichtigt, aber nicht lediglich aus einer Modifikation der Tradition.

Die Kirchenväter geben vielfach nur die traditionellen Nachrichten über die Entstehungsweise der Evangelien. Wenn sie aber über das Verhältnis derselben zueinander reflektieren, so kommen sie, wie aus obigen Äußerungen hervorgeht, zu demselben Resultat, daß der Nachfolger nicht ohne Kenntnis des Vorgängers geschrieben habe. Wollte man aber aus diesen Nachrichten in Verbindung mit der Heiligen Schrift die Traditionshypothese beweisen, so würde man schon für das Matthäusevangelium großen Schwierigkeiten begegnen. Denn für die Predigt der Apostel waren die Bedingungen maßgebend, welche der hl. Petrus an einen Apostel stellte: „Es soll einer von den Männern sein, welche mit uns gezogen sind die ganze Zeit über, da der Herr Jesus bei uns ein- und ausging, vom Anfang mit der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, da er aufgehoben ward von uns weg; von diesen einer muß Zeuge mit uns werden für die Auferstehung" (Apg 1, 21 f). Dem entspricht annähernd das Markusevangelium, aber nicht das Matthäusevangelium. Beide sind also schwerlich bloße Fixierung desselben Traditionsstromes. Im Lukasevangelium tritt wieder eine Kindheitsgeschichte auf, und doch muß auch dieses wie das Markusevangelium eine heidenchristliche Tradition voraussetzen.

Dazu kommt aber der wichtige Umstand, daß die Tradition die eigentümlichen sprachlichen Beziehungen nicht erklären kann, denn es ist

---

[1] Loisy, Le quatrième évangile, 1903, 655. Von Hügel, Du Christ éternel, 1904, 12 ff. Vgl. Bibl. Zeitschr. 1905, Hft 1.

unmöglich, daß der Unterricht eine so stereotype Form angenommen habe, daß man Tag für Tag in der Predigt den evangelischen Stoff wiederholte, und doppelt unmöglich, wenn man bedenkt, daß Lukas und Paulus ursprünglich den Ereignissen fernstanden und das dritte wie das zweite Evangelium für Heidenchristen geschrieben worden ist. Allerdings geht es zu weit, wenn man die Verwandtschaft zwischen den apostolischen Lehrschriften und den synoptischen Evangelien in diametralem Gegensatze zu der Tendenzkritik durch eine Abhängigkeit der apostolischen Lehrschriften von dem Evangelium erklären will und zu diesem Zwecke ein vorkanonisches hebräisches Evangelium voraussetzt[1], während Marshall ein aramäisches Urevangelium annimmt, da die Tradition für solche charakteristische Aussprüche eine befriedigende Erklärung geben kann, aber der Prolog des Lukasevangeliums beweist wenigstens das Vorhandensein schriftlicher Versuche, das Evangelium selbst setzt hebräische Quellen voraus, und die sprachliche Verwandtschaft der synoptischen Evangelien ist viel zu bedeutend, als daß sie auf dieselbe mündliche Quelle zurückgeführt werden könnte. Es wird denn auch unsere allen Widersprüchen gegenüber unentwegt festgehaltene Benutzungshypothese katholischerseits mehr und mehr angenommen. „Die Systeme der mündlichen Überlieferung und der apostolischen Katechese sind definitiv unter die ungenügenden Annahmen gesetzt."[2]

9. Ist demnach der gemeinsame Besitzstand der Synoptiker auf die Benutzung in Verbindung mit der Tradition zurückzuführen, so ist der Hauptgrund für die Abweichungen auf Grund der Tradition in den jeweiligen Verhältnissen, unter welchen die Evangelisten schrieben, zu suchen. Die Form ist ja vielleicht zufällig und individuell, bis hinab zum Gebrauch von Lieblingspartikeln (*τότε, εὐθύς, ἐγένετο δὲ* und *καὶ ἐγένετο, μετὰ τοῦτο* und *ταῦτα, οὖν*), aber wenn sich in den einzelnen Evangelien eine gewisse Regelmäßigkeit und Absichtlichkeit erkennen läßt, wenn sie gepaart ist mit gleich zu erklärenden Auslassungen und Erweiterungen, so ist unmöglich darin der Zweck des Schriftstellers zu verkennen. Sollte dies rein zufällig oder lediglich durch die Tradition bedingt sein und die „naive Einfalt" der Evangelisten es nicht einmal gemerkt haben? Erzählt doch der eine oft so, als ob er von dem nichts wüßte, was der andere erzählt hat. Oft reiht der eine die gleiche Erzählung in einen ganz andern, aber für seinen Zweck passenden Zusammenhang ein.

---

[1] Resch, Paralleltexte 83. Für die gemäßigte Benutzungshypothese spricht auch Lagrange, Les sources du troisième évangile: Revue bibl. 1896, 3 ff; La méth. hist., 1903, 25 ff. Über das Verhältnis des Lukas zu Matthäus urteilt er ähnlich wie Resch.

[2] Revue Augustinienne 1904, 283.

Schon der hl. Auguſtinus macht darauf aufmerkſam, daß jeder Evangeliſt ſeine Darſtellung ſo ordne, als ob er eine vollſtändige Reihenfolge geben wollte; aber eine genaue Betrachtung laſſe noch die Stellen erkennen, wo Auslaſſungen ſtattgefunden haben[1]. Dieſe Grundſätze wurden von den Späteren, auch vom hl. Thomas, ohne weiteres aufgenommen und beſonders von Maldonat angewandt. Nur dadurch erklären ſich Abweichungen, wie ſolche namentlich in der Kindheits- und Auferſtehungsgeſchichte zwiſchen dem erſten und dritten Evangelium vorkommen. Mit einem großen Scheine von Recht kann man ſagen, daß derjenige, welcher Lk 2, 39 ſchreiben konnte, das zweite Kapitel des Matthäusevangeliums nicht kannte. Waren nur ſchriftſtelleriſche Verhältniſſe maßgebend, ſo ſieht man keinen andern Grund für die bedeutende Abweichung ein, als den Mangel an genaueren Nachrichten[2]. War nur die Tradition zu fixieren, ſo läßt ſich bei dem genauen Lukas eine ſolche Abweichung wieder nicht erklären. Sobald man aber zugibt, daß höhere Zwecke verfolgt wurden, ſo wird man den Grund in der ganzen Anlage zu ſuchen haben, und je beſſer man die Mehrzahl ſolcher Eigentümlichkeiten aus einem Geſichtspunkt zu erklären verſteht, deſto wahrheitsgemäßer wird die ganze Auffaſſung des einzelnen Evangeliums erſcheinen. Es handelt ſich nicht um Allegoriſierung und Idealiſierung, ſondern um Auswahl des Stoffes nach dem Zweck des Evangeliſten.

Bis zur Evidenz alles zu deuten, wird natürlich kein Exeget zu hoffen wagen. Die Verirrungen der „Tendenzkritik" ſind ein zur Vorſicht mahnendes Warnungszeichen, aber die Verleugnung jeder Zweckbeziehung verzichtet entweder von vornherein auf eine Erklärung des ſynoptiſchen Problems oder gefährdet den geſchichtlichen Charakter[3]. Wäre die „Erbaulichkeit für ſie (die Evangeliſten) der Maßſtab der Glaubwürdigkeit" (Jülicher, Loiſy u. a.) und ihre Aufgabe, an Jeſus glauben, ihn über alles lieben, auf ihn hoffen zu lehren, ſo hätten ſie nicht Jeſus, wie er wirkte und lebte, beſchrieben, ſondern wie er dem Herzen ſeiner Gemeinde, der ſpäteren Gemeinde, erſchien. Dann wären manche apokryphe Evangelien zweckmäßiger geweſen, die aber aus andern Gründen von der Kirche verworfen wurden. Die Geſchichte des Kanons ſpricht durchaus gegen dieſe Annahme.

---

[1] De cons. ev. 2, 5, 16 21; C. Faust. 33, 7 8. Orig., C. Cels. 1, 42. Schanz: Theol. Quartalſchr. 1879, 56 ff.

[2] Weiß, Leben Jeſu I 239. Girodon, Commentaire 156 ff 418. Die Abweichungen beweiſen, daß die Evangeliſten nach verſchiedenen Quellen gearbeitet haben. Markus gibt die Eindrücke eines Augenzeugen, Lukas kannte Markus, wenn nicht in ſeiner jetzigen, ſo doch in einer früheren kürzeren Geſtalt, Matthäus iſt unabhängig von beiden.

[3] Lagrange, La méth. hist. 25 ff. Rev. bibl. 1904, 612 ff.

10. Hier können wir unter Verweisung auf die Einzelausführung in den Kommentaren nur die Gesichtspunkte angeben. Davon ausgehend, daß sämtliche Evangelien, wie alle Briefe, an Gläubige geschrieben sind und keines den Zweck der „Evangelisation“ [1], welchem die Predigt diente, verfolgt, obwohl die Erbauung und die Erweckung des Glaubens selbstverständlich waren, läßt sich die Zweckbeziehung folgendermaßen bestimmen: Matthäus schrieb sein Evangelium, um die bedrängten und der Gefahr des Abfalles ausgesetzten Judenchristen zu trösten und zu stärken, indem er ihnen zeigt, daß die Messianität sich auch im niedrigen Leben und im schimpflichen Leiden und Tod bewährt hat, und die verschuldete Verwerfung des jüdischen Volkes und der Übergang zu den Heiden wie die bedrängte Lage der Christen nicht mit den messianischen Verheißungen im Widerspruche stehen. Die Juden haben das Blut des Messias auf sich und ihre Kinder herabgerufen. Bei der Zerstörung Jerusalems wird sie die Rache ereilen. Die kirchliche Organisation mußte in dem „katholischen Evangelium“ der alten Synagoge gegenüber stärker hervortreten als in den für Heidenchristen geschriebenen Evangelien. Der Zweck des Markusevangeliums ist der Beweis für Heidenchristen, daß Jesus, der Verkündiger der neuen Lehre und Gründer der neuen Gemeinde, der Sohn Gottes ist und sich vor seinen Jüngern, welche in seinem Auftrage und mit seiner Vollmacht seine Lehre verkünden und sein Werk fortführen, durch Wort und Tat als solchen erwiesen hat. Ein paulinischer Charakter (Holsten, J. Weiß, Loisy) ist ebensowenig nachweisbar als eine Versöhnung des Paulinismus und Petrinismus.

Das Lukasevangelium hat den Zweck, die paulinischen Heidenchristen in ihrem durch den Unterricht gepflanzten Glauben zu befestigen, indem die negative und feindselige Haltung des jüdischen Volkes erklärt, die freudige Aufnahme des Erlösers durch die Niedrigen und Frommen hervorgehoben (Magnifikat, Benediktus) und die Berufung der Heiden als von Anfang an feststehendes Prinzip (2, 30) nachgewiesen wird. Die göttliche Barmherzigkeit umfaßt beide vorher getrennten Nationen, alle Armen, Elenden, Sünder mit gleicher Liebe, um sie aus dieser bösen Welt für das zukünftige Reich der Seligkeit zu retten (19, 10). Der Erfolg ist aber durch das Verhalten der Gläubigen mitbedingt. Wohl ist zuzugeben, daß paulinisch und universell nicht identisch sind, aber das dritte Evangelium hat doch so viele über den allgemeinen Universalismus hinausgehende pau-

[1] Harnack, Die Mission 30 210 277 A. 1: „Speziell im N. T. findet sich keine einzige Missionsschrift; denn die synoptischen Evangelien dürfen nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Sie sind katechetische Schriften.“

linische Elemente, daß man seine paulinische Tendenz nicht als „veralteten Irrtum" beiseite schieben kann.

Insofern kann man sagen, daß die Evangelisten eine „keimartige Philosophie des Werkes und der Laufbahn Jesu in ihrem Verhältnis zum Judentum" entworfen haben; „sie hatten diesen allgemeinen Gesichtspunkt nötig, um die ererbte Lehre Christi zu ordnen, zu erklären und zu verteidigen" [1], aber sie bedienten sich der Lehre Jesu selbst.

In dieser Zweckbestimmung ist bereits der Fortschritt des Evangeliums angedeutet. Nicht als ob das erste Evangelium partikularistisch-judenchristlich, das dritte universalistisch-heidenchristlich wäre, das Evangelium der Urapostel dem paulinischen feindlich gegenüberstände, wie die Tendenzkritik behauptete, aber im ersten Evangelium ist der Standpunkt des christlichen Universalismus auf Grund des selbstgewollten Ausschlusses der Juden für Judenchristen, gleichsam als Drohung gegen die Juden (15, 22 ff; 24, 20), im dritten Evangelium ist der vollzogene Universalismus für die Heidenchristen dargestellt. Das Markusevangelium nimmt eine Mittelstellung ein. Es stellt die Taten und Lehren Jesu so dar, wie sie, von aller judenchristlichen Färbung abgesehen, für glaubensbedürftige, wohlmeinende Heidenchristen durch den Schmelz einer lebendigen Schilderung am wirkungsvollsten sein mußten, und beschränkt sich deshalb auch auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu (Apg 1, 21 f). Eine Folge dieser verschiedenen Darstellung war es, daß Matthäus mehr im Anschlusse an das Alte Testament das Leben Jesu nach sachlichen Gesichtspunkten ordnete und weniger auf die Einzelheiten Rücksicht nahm. Markus und noch mehr Lukas mußten für die ferner stehenden Leser den messianischen Gesichtspunkt zurücktreten lassen, eine anschauliche Schilderung der Taten Jesu geben und die geschichtlichen Momente wenigstens im großen mehr hervorkehren. Deshalb bieten sie dem Biographen bessere Anhaltspunkte als das Matthäusevangelium, obwohl ich dieses auch hierfür nicht so gering taxieren möchte, wie viele Kritiker es belieben.

Besonders wichtig ist das Lukasevangelium, weil es, der griechisch-römischen Geschichtschreibung entsprechend, mehrmals den Rahmen der Weltgeschichte in seiner Darstellung andeutet (2, 1; 3, 1). Indem man diese Notizen mit den Angaben des Prologs verglichen hat, glaubte man sich berechtigt, dem Lukas geradezu einen ausgesprochenen historischen Zweck zu vindizieren. Allein wenn man erwägt, daß im ersten Teil nur einzelne auffallende, wahrscheinlich absichtliche und sachliche Abweichungen (4, 16 ff; 5, 1 ff) die Reihenfolge des Markus durchbrechen und eine größere

[1] Loisy, Études évangéliques, 1902, 100; Autour d'un petit livre, 1903, 44 f.

Auslassung (Mk 6, 45 bis 8, 26) zu erkennen ist, welche, wenn nicht durch die Doublette des Speisewunders veranlaßt, wieder sachliche Motive haben dürfte, insofern Lukas den Blick stets nach Jerusalem richtete, so bleibt für diesen Teil wenig für eine besondere Historiographie übrig. Die große „Einschaltung" oder der „Reisebericht" ist aber noch weniger dazu geeignet, denn bis jetzt ist es nicht gelungen, den historischen Faden darin aufzuweisen[1]. Das „von Anfang an", „genau", „der Reihe nach", welches im Prologe ausgesagt und versprochen ist, hindert diese Deutung keineswegs; es ist ja „alles" auch nicht im strengen Sinne zu nehmen. Die Bestimmungen gehen auf die Form der Aufzeichnung, nicht auf die Reihenfolge und Vollständigkeit der Begebenheiten[2]. Dadurch ist zunächst nur eine systematische Ordnung für das Ganze verheißen, welche im wesentlichen zur chronologischen Anordnung führt, aber diese nicht als Hauptzweck noch als ausnahmslos erscheinen läßt. Ohne das Johannesevangelium, zu welchem das Lukasevangelium auch in anderer Hinsicht den Übergang bildet, wäre im „Reisebericht" die historische Gliederung unmöglich festzustellen. Es hat seine Berechtigung, wenn behauptet wird: „Falls er diesen Plan (der chronologischen Ordnung) gemacht hätte, müßten wir gestehen, daß er ihn sehr schlecht ausgeführt habe."

11. Das Johannesevangelium nimmt schon durch diese äußere Ordnung eine hervorragende Stellung unter den Quellen des Lebens Jesu ein. Während dasselbe über die Vorgeschichte ganz schweigt und nur da und dort seine Bekanntschaft damit erraten läßt, und von der galiläischen Wirksamkeit nur einige Parallelen zu den Synoptikern enthält, aber auch diese zu einer weitergehenden Darstellung benutzt, berichtet es ziemlich ausführlich über die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem und Judäa. Bei den Synoptikern beginnt die öffentliche Wirksamkeit Jesu erst mit der Gefangennahme des Täufers, Johannes erzählt eine Wirksamkeit Jesu neben dem Täufer, dessen Jünger von diesem selbst auf Jesus aufmerksam gemacht werden.

Wir erfahren von der Unterredung Jesu mit einem jüdischen Rabbi Nikodemus, mit einer samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen, von der

---

[1] Vgl. dagegen Belser: Theol. Quartalschr. 1893, 327 f; Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, 1897, 56 ff; Einleitung 132 ff. Jacquier, Hist. II 458 ff.

[2] Kommentar zu Lukas 18 ff 52 ff. Kaulen, Einleitung 425. Girodon, Commentaire 27. Lesêtre, Étude sur „la méthode historique" de S. Luc, 1896, 27 ff 359 399. Lagrange: Bulletin ecclés. 1904, 18. Rose, Études sur les év. 64: un livre méthodique et ordonné (καθεξῆς) 66 ff. Geographisch — Galiläa = Jerusalem — auf Kosten der Chronologie. Bour, L'Inscription de Quirinius et le recensement de S. Luc, 1897, 52. Realenzykl. XI³ 696 ff.

Rede in der Synagoge zu Kapharnaum. Als bisher unbekannte Wunderheilungen werden die Heilungen des 38jährigen Kranken und des Blindgebornen, die Auferweckung des Lazarus berichtet. Die zahlreichen Streitreden im Tempel zu Jerusalem bei den Festbesuchen nehmen einen großen Raum ein. Das Abendmahl wird kaum berührt, aber die Fußwaschung der Jünger beim letzten Mahle erzählt. Die schönen Abschiedsreden, welche Jesus im Anschlusse daran im Kreise seiner Jünger hielt, bilden einen wesentlichen Teil dieses zweiten Abschnittes des Evangeliums. Auch die Leidens- und Auferstehungsgeschichte bietet manches Neue, dient zur Hervorhebung der Herrlichkeit des menschgewordenen Gottessohnes, welche überall im Evangelium sichtbar ist. Das Evangelium könnte in der Tat als ein ganz neues Evangelium erscheinen, wenn die erwähnten Berührungen es nicht so deutlich erkennen ließen, daß es sich um eine Ergänzung der Synoptiker zu bestimmten Zwecken handelt, und daß diese erst dadurch vollständig klar werden. Schon die Väter haben auf Grund der Nachrichten über die Entstehung des Evangeliums wie aus inneren Gründen dieses Verhältnis zu den Synoptikern erkannt. Hinsichtlich des vierten Evangeliums ist das Recht der Benutzungshypothese allgemein anerkannt[1], ja sie wird übertrieben, indem dasselbe nur als eine theologische und apologetische Verarbeitung bezeichnet wird. Sicher ist, daß uns viele Fragen aus dem Leben Jesu erst durch Johannes beantwortet werden. Wußte er auch viel mehr als er mitteilen wollte, so hat er doch durch seine höhere Darstellung die Synoptiker nicht bloß ergänzt, sondern auch verklärt und vergeistigt. Eine solche Ergänzung konnte nicht bloß der Absicht entspringen, Christus auf dem Schauplatz zu zeigen, den die prophetische Überlieferung der Tätigkeit des Messias angewiesen hatte. Warum Jesus nicht gleich in Jerusalem gefangen genommen wurde, erklärt der Evangelist selbst.

12. Der Unterschied des vierten Evangeliums von den synoptischen Evangelien tritt aber noch stärker hervor, wenn man seine ganze Geschichtsauffassung und Christologie ins Auge faßt. Aus beiden Gründen hat man seit dem Anfange dieses Jahrhunderts dem Apostel Johannes die Autorschaft oft streitig gemacht[2]. Zunächst ging man von

---

[1] Vgl. Harnack, Chronologie I 689. Camulynck, De IV. evangelii auctore et traditione, 1899. Wetzel, Die Echtheit des Johannesevangeliums 66 ff. Zahn, Zur Geschichte des Kanons, 1900; Realenzykl. IX[3] 272 ff und Einleitung. Belser, Einleitung 284 ff. Theol. Quartalschr. 1903, 36 ff.

[2] Komment. zu Johannes 12 ff. Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theologie in Deutschland seit Kant, 1891, 253 ff. Sanday, The present position of the Johannean controversy: Expositor 1892; Contemporary Review 1891, Oct. Réville, Le IVe évangile, son origine et son valeur historique, 1900. Loisy,

dem Gegensatze zu der Apokalypse aus, deren abweichender Stil schon den Dionysius von Alexandrien veranlaßt hatte, die Apokalypse einem andern Johannes zuzuschreiben. Die Apokalypse sollte extrem-judaistisch, partikularistisch geschrieben sein. Die Differenzen des Stiles erklären sich aber zum guten Teil aus dem prophetischen Charakter des Buches, welches sich an die hebräische Ausdrucksweise anschloß und deshalb vielfach die Regeln der griechischen Grammatik außer acht ließ. Anderseits ist auch das Evangelium nicht rein griechisch geschrieben; denn verstößt es auch nirgends gegen die Grammatik, so ist doch der einfache, periodenlose Bau mehr hebräisch als griechisch. Unter dem griechischen Stil ist die „hebräische Seele" unschwer zu entdecken[1].

Auch mit dem Partikularismus ist es nicht weit her. Im Gegenteil ist die Stadt Sion der Sammelpunkt der Seligen aus allen Nationen und das tausendjährige Reich die Vereinigung aller Völker. Das neue, universale Jerusalem, nicht die alttestamentliche Theokratie ist zum Mahle des Lammes berufen. Neben den 144000 Besiegelten aus jedem Stamme Israels steht eine unzählbare Menge aus jedem Volke, aus allen Stämmen, Völkern und Sprachen vor dem Throne und dem Lamme. Ist dies nicht derselbe Standpunkt, welchen das Evangelium einnimmt, wenn es noch andere Schafe kennt, die nicht aus diesem Schafstalle sind, und will, daß alle eins seien? Selbst die Christuslehre der Apokalypse ist dem Evangelium nicht fremd. Denn Christus ist ihr der Anfang der Schöpfung (3, 14), sitzt auf dem Himmelsthron (4, 2 ff; 5, 1) und besiegt die Welt (Kap. 6). Er ist das Lamm Gottes (7, 17), welches die Seinigen weidet und für die Sünden aller Menschen geschlachtet worden ist (5, 6 8 12), ist mit einem in Blut getauchten Gewande angetan, und sein Name ist „das Wort Gottes" (19, 13). Letzteres beweist für sich allein die Verwandtschaft mit dem Evangelium, das Lamm Gottes kommt sonst nur noch im ersten Petrusbriefe vor. Hat auch der Apokalyptiker den Logos nach Weisheit 18, 14—25 geschildert, so mußte aus ihm doch leicht der Logos des Prologs, welcher auf alttestamentlicher Grundlage ruht, sich vollenden. Selbst die Kritik muß anerkennen, daß die Verwandtschaft beider Schriften die gleiche Heimat beweist, denselben Verfasser vermuten läßt.

13. Eine viel besprochene, namentlich von der Tendenzkritik gegen das vierte Evangelium ausgebeutete Differenz bildet die Angabe über das letzte Mahl und im Zusammenhange damit über den Todestag Jesu. Alle

---

Le quatrième évangile, 1903, 36 ff. Von Hügel, Du Christ éternel et de nos christologies successives, 1904, 12 ff.

[1] Aberle, Einleitung 84 ff.

vier Evangeliſten ſtimmen darin überein, daß Jeſus an einem Freitag in der Paſſahwoche ans Kreuz geſchlagen worden iſt. Aber nach den ſynoptiſchen Evangelien ſcheint es, daß Jeſus rechtmäßig das jüdiſche Paſſah mit ſeinen Jüngern am Abend des 14. Niſan (März) gegeſſen, dann das Abendmahl eingeſetzt habe und am Ölberg gefangen genommen worden ſei. Die Kreuzigung hätte dann am Hauptfeſttage, am 15. Niſan ſtattgefunden. Johannes erwähnt gar nichts von der jüdiſchen Paſſahfeier, ſcheint das letzte Mahl auf den Abend des 13. Niſan, die Kreuzigung auf den Vorabend des Feſtes am 14. Niſan zu verlegen. Liegt hier ein Widerſpruch vor oder iſt eine Ausgleichung möglich? Und auf welche Seite hat man ſich bejahendenfalls zu ſtellen?

Die Mehrzahl derer, welche den geſchichtlichen Charakter des vierten Evangeliums anerkennen und eine Ausgleichung für möglich halten, ſtellen ſich auf Seiten der Synoptiker, weil deren Angabe über den erſten Tag der Ungeſäuerten, an welchem das Paſſahlamm geſchlachtet werden mußte, jeden Zweifel auszuſchließen ſcheint, und die Aſiaten in den Oſterfeierſtreitigkeiten ſich auf dieſes Herkommen des Apoſtels Johannes berufen haben[1]. Allein die Griechen haben ſich doch dagegen erklärt; die Darſtellung der Synoptiker, für welche Matthäus maßgebend war, ſchließt eine Antizipation des Paſſahmahles nicht aus, da es ihnen nicht um eine chronologiſche Angabe, ſondern um die Anbequemung an die jüdiſchen Gebräuche zu tun war. Die verſchiedenen Notizen über Gericht, Arbeit am Tage der Kreuzigung ließ dieſen für die judenchriſtlichen Leſer nicht als Feſttag er-

[1] Schäfer, Das Herrenmahl, 1897, 85 ff 153 ff, aber mit Anerkennung der Abweichungen des Johannes. Entweder Johannes oder Synoptiker. Bebber, Über die Chronologie des Lebens Jeſu, 1898, 6 ff. Belſer, Einleitung 312 mit Nachtrag. Theol. Quartalſchr. 1896, 529 ff: Antizipation. Grimm-Zahn, Geſchichte des Leidens Jeſu², 1903, 100 ff. Die Hierarchen hätten noch am Morgen das Paſſahmahl halten wollen. Weber ſpricht (Theol. Revue 1903, 17, 504) Bedenken dagegen aus, glaubt aber, die Hypotheſen der Antizipation, Bination und Translation dürften jetzt für immer abgetan ſein. Die Erklärung von Jo 18, 28 ſei nebenſächlich, wenn man in der Hauptſache einig ſei, daß Jeſus am 14. Niſan mit den Jüngern das Paſſahmahl gehalten und am 15. Niſan, dem Oſterfeſttag der Juden, den Tod erlitten habe. Wenn! Knabenbauer ſpricht ſich trotzdem wieder für die Antizipationstheorie Chwolſons aus (Stimmen aus Maria-Laach II [1903] 131 f). Da die andere Anſicht jetzt mit ſo viel Zuverſicht vorgetragen werde (v. Bebber, Belſer), ſo müſſe mit Nachdruck die an Johannes den Evangeliſten anknüpfende Überlieferung der Kleinaſiaten betont werden. Vgl. Bludau: Theol. Revue 1904, 14, 422. Wellhauſen tritt mit aller Energie für die Angabe des Johannes ein. Es ſei abſolut unmöglich, daß das Synedrium in der Paſſahnacht eine Sitzung gehalten und daß die Exekution am Feſttage ſtattgefunden habe! Ebenſo Lambert, The sacraments in the New Testament, 1903.

ſcheinen. War auch für dieſen nicht abſolute Sabbatsruhe geboten, ſo wäre doch eine ſolche Prozedur auch beim größten Haſſe unerhört. Dieſe alten Einwände ſind weder „ſchon lang“ noch jüngſt widerlegt worden. Das Kreuztragen des vom Felde kommenden „Heiden“ Simon von Kyrene, weil Jeſus als Jude dadurch gegen das Geſetz verſtieß, charakteriſiert die Frage hinlänglich. Die Berufung im Oſterfeierſtreit beweiſt nicht dagegen, da der eigentliche Streitpunkt noch ſehr im Dunkeln liegt. Sodann gibt aber Johannes an, die Synedriſten haben das Gerichtshaus des Pilatus nicht betreten wollen, damit ſie nicht verunreinigt und am Paſſah-Eſſen verhindert würden. Es iſt aber äußerſt unwahrſcheinlich, daß unter dieſem Paſſah-Eſſen bloß die gewöhnlichen Oſteropfer (Chagiga), nicht nach dem ſtehenden Schriftgebrauche das Paſſahlamm zu verſtehen ſei. Drittens ſagt auch der hl. Paulus (1 Kor 5, 7; vgl. Jo 19, 36), daß zur Paſſah-zeit unſer Paſſahlamm Chriſtus getötet worden ſei. Dies legt doch bei der bekannten typiſchen Auffaſſung des Apoſtels die Vermutung nahe, daß er Chriſtus als das Paſſahlamm jenes Oſterfeſtes betrachtete. Das Schlachten fand aber am 14. Niſan ſtatt. Die Tradition hat auch ſtets den Tod Chriſti auf den 14. Niſan verlegt[1]. Selbſt das Petrusevangelium, welches den ſynoptiſchen Evangelien nahe verwandt iſt, läßt Jeſus am 14. Niſan ſterben. Das „doketiſche Intereſſe“ reicht zur Erklärung nicht aus. Auch die Didaskalia iſt ein weiterer Zeuge. Endlich viertens wäre es faſt unbegreiflich, warum Johannes eine ſolche abweichende Angabe machte, welche, wie zugegeben wird, ohne die Synoptiker notwendig ſo verſtanden werden müßte. Ein Fälſcher hätte ſich gewiß an das Herkommen angeſchloſſen, ſo daß dieſe Differenz jedenfalls gegen die Unechtheit ſpricht. Aber auch der Apoſtel konnte damit nur eine genauere Angabe bezwecken. Die Rückſichten, welche den an das jüdiſche Herkommen ſich anſchließenden Matthäus zu ſeiner Darſtellung veranlaßten, waren längſt weggefallen, während die Typologie mit dem Paſſahlamm ohne Änderung der Chronologie möglich war. Die katholiſcherſeits weit verbreitete Meinung, daß die Juden ihr Paſſahmahl auf den folgenden Tag verſchoben haben, entbehrt jeder Begründung aus der Geſchichte und dem Geſetze, während eine Vorfeier zwar weniger bei den Juden (Chwolſon) als bei dem Herrn des Sabbats, der ſeinen Tod am Vorabend des Feſtes vorausſah, begreiflich iſt[2].

---

[1] Sepp, Leben Jeſu V⁴ (1902) 29 ff. Loisy, Études évang. 310 ff; Quatr. évang. 66 ff 694 ff. Schneid, Der Monatstag des Abendmahls, 1905.

[2] Zöckler: Realenzyklopädie IX³ 32 42. Sanday, Hastings Dict. of the Bible 634. Über die Paſſahſtreitigkeiten ſ. Realenzykl. XIV³ 726 ff. Er hält dafür, daß die Quartodezimaner an eben dem Tage, an dem ſie das Faſten abbrachen, auch das Myſterium der Auferſtehung feſtlich begingen und daß dieſer Tag

Eine sehr einfache und bestechende Lösung hat neuestens Resch versucht, der in den außerkanonischen Paralleltexten zu den Evangelien Beweise für ein ursprüngliches hebräisches (nicht aramäisches) Evangelium zu gewinnen sucht. Er geht davon aus, daß die Synoptiker den Tag mit den Worten bezeichnen wollen: der erste Tag der Ungesäuerten, wo man das Passahlamm schlachtet (Mk 14, 12). Er glaubt nun, der zu Grund liegende hebräische Text habe gelautet קֶדֶם חַג הַמַּצּוֹת = vor dem Tag der Ungesäuerten, an welchem man das Passahlamm opfert. Dieses קֶדֶם konnte mit πρῶτος übersetzt werden (Jb 23, 8). Danach stimmen die Synoptiker mit Johannes überein, der den Tod Jesu auf den 14. Nisan verlegt. Lukas drückt sich ohnehin allgemein aus: es kam aber der Tag der Ungesäuerten, weshalb Chwolson mit der sahidischen Übersetzung auch Mt 26, 17 nach dem Aramäischen vom Nähern des ersten Tages erklärt. Auch Lagrange findet diese Lösung der schwierigen Frage wahrscheinlich. Immerhin ist es ebenso kühn, wenn man kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat denkbar findet als jenes, daß der Herr nach Johannes am 14. Nisan gestorben sei (B. Weiß), als wenn man dasselbe einfach umkehrt (Bebber).

14. Auch die inneren Gründe sprechen sehr entschieden für den Apostel Johannes. Zwar nennt er sich selbst so wenig, als dies die Synoptiker tun, aber er gibt doch in den Bemerkungen über sein inniges Verhältnis zu Jesus, an dessen Brust zu liegen er das Glück hatte, und in der Zusammenstellung mit Petrus hinlängliche Andeutungen. Da auch in der Apostelgeschichte Petrus und Johannes zusammen genannt werden, so weisen diese Andeutungen sicher auf Johannes. Auch der ganze Inhalt paßt auf Johannes als den bekannten Urapostel und Augenzeugen. Zwar hat man gegen ihn die Sprache, den Charakter und die antijudaistische Tendenz eingewendet, um für ihn einen griechisch gebildeten Heidenchristen zu substituieren. Allein die genauere Untersuchung hat

---

nicht der Sonntag war, sondern der 14. Nisan, um den sich der Streit drehte. Die Feier des Mysteriums der Auferstehung sei nicht etwa das Abendmahl, sondern die Auferstehung Jesu sei in der Tat durch Mysteriengottesdienste gefeiert worden (727). Dagegen hält Belser (Leidensgeschichte 200) daran fest, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan die Passahfeier, d. h. die Eucharistie mit einer das Osterfest beschließenden Agape hielten. Hierbei sei die Vorstellung zum Ausdruck gekommen, daß der Heiland am 14. Nisan gestorben sei, und mit der Erinnerung an diesen angeblichen Todestag haben sie das Gedächtnis der glorreichen Auferstehung verbunden. Dies sei ein Mißverständnis der von Johannes eingeführten Feier gewesen. Denn dieser habe am Abend des 14. Nisan Ostern mit Eucharistie, sowohl Kreuzestod als Auferstehung gefeiert, nicht weil Jesus am 14. Nisan wirklich gestorben sei, sondern weil er sich im Abendmahl geopfert und die Auferstehung und Himmelfahrt antizipiert habe. Schürer (Theol. Lit.-Ztg. 1905, 162) gegen die Auferstehungsfeier.

gezeigt, daß die Sprache einen hebräisch denkenden Verfasser voraussetzt. Der Verfasser ist auch mit dem jüdischen Kultus, mit der jüdischen Geschichte, den jüdischen Messiashoffnungen und mit den palästinensischen Örtlichkeiten so wohl vertraut, daß er ein geborener Jude sein muß.

Der Antijudaismus spricht nicht dagegen, denn einerseits ist derselbe nicht so exklusiv, wie er oft dargestellt wird, anderseits konnte gegen das Ende des 1. Jahrhunderts auch ein Urapostel nicht mehr judenfreundlich sein. Eine Vergleichung des vierten Evangeliums mit dem ersten zeigt, daß der Antijudaismus auch bei den Uraposteln schon früh eine Konsequenz des durch die Juden verschuldeten Bruches mit dem Judentume war. Ja man darf sogar behaupten, daß der Universalismus des Matthäus schroffer sei als der des Johannes. Denn bei Matthäus werden die Juden verworfen und die Heiden sitzen mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische, Johannes geht aber von dem jüdischen Grundstock aus und kennt das universelle alexandrinische Judentum. Selbst die Griechen, welche nach Jesus fragen (12, 20 ff), sind Festgäste in Jerusalem. Die andern Schafe kommen erst hinzu. Sein Antijudaismus läßt immer noch das warme Interesse, welches er für das Judentum hat, wahrnehmen.

Die vom Verfasser selbst betonte Augenzeugschaft[1] findet sowohl in Detailfragen als in der ganzen Geschichtsdarstellung eine so offenbare Bestätigung, daß man nur die Wahl zwischen einem Augenzeugen und einem „raffinierten Betrüger" hat. Eine solche unbewußte Weiterbildung der Tradition oder eine solche unbegreifliche Selbsttäuschung in den wichtigsten Angelegenheiten ist geradezu unmöglich. Aber auch gegen eine absichtliche Fortbildung und freie Erfindung nach Ideen entscheidet der Tatbestand. Die genaue Kenntnis der Geographie und Geschichte, der jüdischen Verhältnisse und Anschauungen wäre keinem fremden Verfasser möglich gewesen. Die lebendige, anschauliche Schilderung der Festbesuche, der Streitreden, der Heilungen, die treffende, ganz aus dem Leben gegriffene, an einzelnen Äußerungen illustrierte Charakteristik der Personen fordern einen Augenzeugen. Der Messiasstreit zwischen Jesus und den Juden wie zwischen den einzelnen Schichten des Volkes ist so lebendig, mit solcher geschichtlichen Kenntnis und Treue dargestellt, daß man die Darstellung nicht begreifen kann, wenn man nicht den Verfasser als einen der Ohrenzeugen aus jüdischem Kreise gelten läßt. Selbst das Einförmige und Monotone, die häufigen Wiederholungen derselben Gedanken

[1] 19, 35; vgl. 1, 14. 1 Jo 1, 1. Offb 19, 9; 21, 5; 22, 6. Über ähnliche Versicherungen bei Dionysius und Proklus s. H. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900, 23 f. Belser, Einleitung 270 ff.

und Ausdrücke sind nicht im stande, das lebensvolle Bild von Jesus, den Aposteln, den Judäern, dem Volke zu verwischen. Sie machen im Gegenteile den Eindruck, daß nur eine lange Erfahrung und Selbsterlebnisse diese Sicherheit in der Zeichnung verleihen konnten[1].

Auch die Erweiterung des Rahmens der Wirksamkeit Jesu ist weit entfernt, gegen die Augenzeugschaft zu sprechen. Sie bildet vielmehr eine willkommene Ergänzung zu den Synoptikern, welche im Wehe über Jerusalem und im Reiseberichte des Lukas eine längere Wirksamkeit in Judäa angedeutet hatten. Dadurch, daß sich zugestandenermaßen die synoptische Darstellung als Voraussetzung der johanneischen Geschichte erweist, werden alle Einwände gegen diese Ausdehnung der Geschichte durch Johannes hinfällig. Er läßt erkennen, daß er den synoptischen Bericht über die Taufe, das Auftreten in Galiläa, die Auswahl der Apostel, die dem Petrus gewordene Verheißung, die Einsetzung des Abendmahles kennt, geht aber für seine Zwecke weit über dieses Bekannte hinaus. „Ohne die synoptische Geschichte ist das vierte Evangelium ein Nebelbild ohne Fleisch; setzt es sie voraus, so rechtfertigt es eben dadurch seine Mängel.“[2] „Die synoptische Darstellung als Einheit bildet den Grund, auf welchem sich uns die individuelle Gestalt des vierten Evangeliums darstellt und ihre besondere Art bewährt.“ Oder, um mit den Vätern zu reden, Johannes sah, daß das Somatische aus dem Leben Jesu durch die ersten Evangelien dargestellt worden sei, und wollte diese durch das Pneumatische ergänzen. Doch liegt diese Differenz noch tiefer.

15. Die ganze Geschichtsauffassung des Johannes soll mit der synoptischen im Widerspruch stehen. Er soll nicht das synoptische Leben Jesu ergänzen, sondern in einer Weise korrigieren, daß er dasselbe fast ganz zerstöre. Man müsse zwischen beiden wählen! Das Christusbild des Johannes sei vom historischen Christusbilde, namentlich dem genauesten und treuesten des Markus, durchaus verschieden, ein ideales, übernatürliches, eine Abstraktion aus der Logosidee, die der Verfasser in seinem Evangelium entwickeln wollte und mit welcher er auch sein Evangelium

[1] Drummond, An Inquiry into the Charakter and Authorship of the Fourth Gospel, 1903, 514. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden, 1902, 163 ff.

[2] Weizsäcker, Neue Untersuchungen, 1864, 270; vgl. Das apost. Zeitalter², 1892, 513 ff 536 f. Beyschlag, Zur johanneischen Frage: Stud. u. Krit. 1875. Schürer, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage, 1889. Weiß, Leben Jesu I 107 ff. Wetzel, Die Echtheit 72 ff. Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, 1902. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des Johannesevangeliums, 1902. Loisy, Revue d'histoire et de litér. relig. 1902, 453 ff; Le quatrième évangile, 1903, 56 ff; Autour d'un petit livre, 1903, 85 ff. Fontaine, Les infiltrations, 1905, 340 ff.

beginnt. Es sei kein Leben, keine Entwicklung in dieser himmlischen Figur. Jesus werde nicht geboren, nicht getauft, er ringe nicht und leide nicht. Alles sei von Anfang an fertig, und es bedürfe künstlicher Mittel, um schließlich den Knoten zu schürzen und die Entscheidung herbeizuführen. Gewiß, diese hehre, überirdische, himmlische Gestalt im vierten Evangelium, wer hätte sie nicht verehrt, wer nicht ihre Herrlichkeit bewundert? Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, sagt der Evangelist, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Und er will diese Herrlichkeit gegenüber dem ungläubigen Judentum in seinem Evangelium schildern, in der Tat wie im Wort, in den Wundern wie in der Prophetie, im Leiden wie im Sterben und in der Auferstehung. Ist es also nicht ein ganz anderes Bild, eine der Erde entrückte Gestalt, während man den Christus der Synoptiker gleichsam mit Händen greifen kann, in seinen Reden fesselnde Lebensweisheit findet?

Es wäre allerdings ein anderer Christus, wenn die leiblich-irdische Seite der Synoptiker geleugnet wäre, und wenn die Synoptiker die göttliche Seite nicht kännten. Beides ist aber unrichtig. Johannes geht nicht auf die davidische Abstammung und die jungfräuliche Geburt zurück, stellt aber als Hauptsatz auf: Das Wort ist Fleisch geworden. Er berichtet die Voraussage des Todes und der Auferstehung, läßt Jesus hungern und dürsten, essen und trinken, an der Hochzeit zu Kana teilnehmen, zu Bethanien einkehren, ermüdet am Jakobsbrunnen niedersitzen. Ja der Auferstandene fordert noch den Thomas auf: „Lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände, und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite" (20, 20 27. Vgl. 19, 34. 1 Jo 1, 1). Wie sollte also Johannes die menschliche Natur geleugnet, idealisiert oder auch nur zu wenig berücksichtigt haben? Gegenüber der Betonung des verklärten Christus durch Paulus kann sogar bei Johannes eine Rückkehr zum Jesus der Geschichte erkannt werden. Im Vergleich mit dem Christus der Synoptiker erscheint der Christus des Johannes idealisiert, im Vergleich mit dem der Gnosis in der geschichtlichen Wirklichkeit.

Die geschichtliche Entwicklung fehlt durchaus nicht, wenn man dieselbe auch nicht nach synoptischem Maßstabe messen darf. Doch zeigt auch bei Lukas schon der zwölfjährige Jesusknabe die göttliche Weisheit. Die Synoptiker wollen mit nichten einen Jesus auftreten lassen, welcher seines messianischen Berufes noch nicht bewußt ist und erst allmählich zur Einsicht kommt, daß er in Jerusalem siegen oder untergehen müsse, wenn auch anfangs die Kundmachung verboten wurde. Denn die Situation in Galiläa war eine andere als die in Jerusalem. Die Bergpredigt des Matthäus und die Wundererzählungen des Markus weisen auf denselben

großen Propheten hin. Das alte und neue Kleid, der alte und neue Wein, die Herrschaft des Menschensohnes über den Sabbat und die Vergebung der Sünden sind offenkundige Zeichen der Messianität[1], der göttlichen Herkunft und bilden einen Übergang zu Johannes, bei welchem der Menschensohn, der Sabbat, die Sündenvergebung gleichfalls eine bedeutende Rolle spielen.

Freilich geht Johannes noch weiter. Schon bei seiner ersten Begegnung mit den Jüngern zeigt Jesus seine Allwissenheit, er kennt alle und hat nicht nötig, daß ihm jemand Zeugnis gebe über den Menschen. Er nimmt alsbald die Tempelreinigung vor und spricht das Urteil über die Juden aus. Ist aber dieses etwas anderes, als was schon der Täufer zu den Juden sagt (Mt 3, 9)? Sind die Wunder in Galiläa weniger messianische Kundgebungen? Wohl hat Jesus schon hier (2, 19 ff und 3, 14) auf den Tod und die Auferstehung verwiesen, aber 2, 19 ist durch Mk 14, 58 gesichert, und die Voraussage war so dunkel, daß sie die Jünger erst nach der Erfüllung verstanden. Sie brauchten eine lange Schule, bis sie Jesus verstanden (6, 69) und eine volle Überzeugung hatten (16, 30). Den Vorsatz, Jesus zu töten, berichtet auch Markus bereits 3, 6. Innerlich und äußerlich zeigt sich eine geschichtliche Entwicklung in der Lehre, in der Stellung zu den Juden, im Wechsel des Schauplatzes. Sind die Versuchung und der Kampf in Gethsemani übergangen, so fehlen doch die inneren Kämpfe nicht (11, 33; 12, 27 ff; 14, 30; 18, 11).

16. Johannes hat nur eines der Wunder (6, 1 ff) mit den Synoptikern gemeinsam. Er hat demnach die synoptischen Wunder überhaupt, nicht nur die Dämonenaustreibungen übergangen. Auch in den wenigen Wundererzählungen, die er aus Eigenem bringt, ist kein bestimmter Plan erkennbar. Doch ist durch die apologetische Tendenz und die angeschlossenen Reden ein höherer Zweck angedeutet. Die Wunder sind Zeichen, aber als Wunder, als gewaltige, alles übertreffende Werke der göttlichen Allmacht, nicht als Symbole. Fast absichtlich scheint der Stand der Krankheit gesteigert zu sein (4, 47; 5, 2; 9, 1; 11, 39). Sie bieten also „einen schrecklich widernatürlichen Charakter". Alles Menschliche ist verschwunden. Dem einen kommt Jesus zu Hilfe, ohne daß man ein Bedürfnis einsieht (Kap. 6), den andern läßt er sterben, um ihn auferwecken zu können (Kap. 11), und ein dritter ist gar deshalb blind geboren, damit die Herrlichkeit Gottes an ihm offenbar werde (Kap. 9)!

[1] Mk 2, 3—11 17 18—22 19. Mt 11, 3—6. Lk 7, 19—23. Mal 3, 1 23. Mt 11, 10 14 12 ff; 12, 41 f. Mk 12, 35—37. Mt 10, 40; 5, 11; 10, 39; 11, 6; 10, 32 ff 37; 11, 28—30; 5, 17 20—48; 11, 27. Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 90 ff.

Wenn aber wirklich die Wundertätigkeit Jesu nicht zu trennen wäre von der providenziellen Leitung der Geschicke des Menschen? Wenn vom Standpunkte Gottes aus betrachtet alles zur Verherrlichung Gottes freiwillig oder unfreiwillig beitragen müßte? Wäre es dann so ungereimt, daß Gott den Bedürfnissen der Menschen durch wunderbare Ernährung zu Hilfe kommt, der Blindgeborne ein Werkzeug in der Hand der göttlichen Vorsehung wird und Lazarus ins Grab steigt, das ihm seine Krankheit öffnete, um durch die Allmacht Gottes wieder daraus hervorgerufen zu werden? Ohne diese hätte er ruhig im Grabe geschlummert, durch diese wurde der Glaube gestärkt und gepflanzt. Haben vielleicht nachher die Geschwister die Frage wiederholt: „Herr, wenn du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben"? Johannes berichtet absichtlich nur hervorragende Wunder. Aber auch diese löst er nicht vom Heile des Menschen ab. Zu Kana wird der Not der Brautleute abgeholfen, die Bitte des Hauptmanns für seinen todkranken Sohn wird liebevoll erhört. Der 38jährige Kranke wird zwar gefragt, ob er gesund werden wolle, ist ihm aber vielleicht die Genesung „widernatürlich" aufgedrängt worden? Erzählt doch auch Markus eine ähnliche Aufforderung (3, 1 ff). Der geheilte Blindgeborne war voll Dankes gegen seinen Wohltäter, und die Szene bei der Auferweckung des Lazarus ist eine so rührende Kundgebung inniger Freundschaft und Liebe, daß man kaum packender das Ineinandergreifen des menschlichen Gefühles und des göttlichen Wollens im Gottmenschen darstellen kann.

17. Die Hauptfarben des johanneischen Christusbildes liefern aber die Reden. Diese sind nach Form und Inhalt gleich schwierig. Sie sind von den gnomischen, praktischen, lebensvollen, packenden Sprüchen und Reden der Synoptiker ebenso verschieden als unter sich verwandt. Dies gilt nicht bloß von den Reden Jesu, sondern auch von denen des Täufers, und beide stimmen wieder mit der Darstellung im Evangelium und in den Briefen überein[1]. Allein die Übereinstimmung der Reden Jesu mit denen des Täufers hat doch auch bei den Synoptikern ihr Analogon (Mt 3, 2; 4, 17). Ist Johannes vom Mutterleibe an vom Heiligen Geiste erfüllt (Lk 1, 15) und größer als alle vom Weibe Gebornen (Mt 11, 11), wird er vom Geiste in die Wüste geleitet (Lk 4, 1), so wird es nicht unbegreiflich sein, daß er die hohe Meinung über Jesus und die prophetische Gabe hatte, welche seine Reden ausweisen. Das Bild des strengen Buß-

[1] Dies spricht zugleich gegen die Teilungshypothese Wendts, der die Reden dem Apostel, die Erzählungen einem Schüler desselben beilegen will (Die Lehre Jesu², 1901; Das Johannesevangelium, 1900). Dagegen Loisy, Le quatrième évang. 49 f. Vgl. Holtzmann, Einleitung in das N. T., 1885, 431 ff.

predigers ist freilich bei den Synoptikern ein anderes, aber es ist wie bei Jesus das Bild des exoterischen, nicht des esoterischen Johannes. Sein Verhältnis zu den Jüngern ist dort gar nicht berücksichtigt, und doch ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die Stimme des Rufenden in der Wüste auch bei diesen einfachen, frommen Männern in Galiläa ein Echo gefunden hatte. 3, 27—35 zeigt den Übergang zum synoptischen Täufer. Ist der Stil der johanneische, so ist er bei den Synoptikern der synoptische. Allerdings fällt dieser wegen der einfachen Form weniger auf.

Aber mit den Christusreden in unserem Evangelium haben die Streitreden Mt Kap. 22 in Ton und Haltung doch auch einen verwandten Zug. Die Sabbatfrage spielt bei beiden keine unbedeutende Rolle. Wie bei den Synoptikern Jesus nie eine direkte Antwort zu geben pflegt und mehr den Sinn als die Worte berücksichtigt, so antwortet er bei Johannes als Herzenskundiger mehr auf die Gedanken als auf die Worte und überrascht und verwirrt damit nicht selten die Zuhörer. In den weiteren Ausführungen tritt allerdings der Dialog zurück, so daß es öfter zweifelhaft ist, ob Christus oder der Evangelist redet. Muß es nun als unbestritten gelten, daß Jesus mit den gelehrten Juden in Jerusalem wiederholt Disputationen hatte, und wollte Johannes seinem Zwecke gemäß gerade diese zur Darstellung bringen (7, 3 4), so ergab sich ein großer formeller Unterschied. Sollte aber Jesus diese höhere Seite seiner Weisheit vor den Judäern nicht geoffenbart haben? Sollte der Lieblingsjünger nicht besonders geeignet gewesen sein, dieselbe zum formellen, in den leitenden Gedanken sichern Ausdruck zu bringen? Er hatte die Reden in aramäischer Sprache gehört, konnte nur einen Abriß oder eine Zusammenfassung derselben geben, hatte sie seit Jahrzehnten in seinem kontemplativen Geiste durchdacht und zu seinem besondern Zwecke verwendet[1]. Wie sehr er sich aber trotzdem an das Überlieferte band, beweisen die mitunter auffallenden eingestreuten Notizen (6, 60; 8, 20; 10, 22 f; 14, 31), die Bemerkungen über den Sinn der Rede und über die Zuhörer. Dies sind gewiß Zeichen der Ursprünglichkeit für Form und Inhalt der Rede. Ein kleines synoptisches Beispiel für beides bieten Mt 11, 25—30. Lk 10, 21—24[2]. Umgekehrt sind Jo 10, 32—36; 12, 20—24 zu vergleichen.

---

[1] Rev. bibl. 1904, 274. Calmes, L'évangile selon S. Jean, 1904.

[2] Komment. 27 ff. Keppler, Unseres Herrn Trost, 1887, 6 ff. Beyschlag, Zur johann. Frage 413 ff. Godet bezeichnet diese Verse als das Hauptstück des dritten Evangeliums, Sanday findet, daß in der johanneischen Christologie nichts sei, was hier nicht seine Bestätigung fände. Diese Stelle gehört auch zu denen, welche die Väter am frühesten und häufigsten zitierten. Vgl. Girodon, Comm. S. Luc 300 ff.

Die Logosidee soll dem Verfasser den Inhalt seiner Reden geliefert haben, die Logosidee, welche er der griechischen Philosophie oder dem Philonismus entlehnt habe. Ist kaum in Abrede zu ziehen, daß Johannes durch die damalige Populärphilosophie zu seiner Logosdarstellung veranlaßt worden ist, so ist um so entschiedener diese Herkunft seiner Logosidee zu bestreiten. Der persönliche, menschgewordene Logos ist für Philo undenkbar, um von der griechischen Philosophie zu schweigen. Nur die alttestamentlichen Weisheitsbücher boten im hypostasierten Weisheitsbegriff einen Keim, der in Verbindung mit den Weissagungen zu einem Bilde verarbeitet werden konnte, wenn er bereits in Wirklichkeit getreten war. Hätte Johannes in Christus nicht den leibhaftigen Logos erkannt, so hätte ihn auch das Alte Testament nicht zu dem großartigen Introitus in sein Evangelium befähigt. Der Stufengang: Altes Testament, Paulus, Philo[1], ist nicht zu erweisen, weil Philo philosophisch zu weit geführt und das Ganze beeinflußt hätte. Eine philonische Entscheidung wäre gefährlich gewesen.

Nur im Prolog kommt aber der Logosbegriff vor, obwohl das geoffenbarte Wort wiederholt erwähnt wird (5, 38; 8, 55; 10, 35; 17, 6 14 17). Nie hat Johannes das Wort Jesu in den Mund gelegt. 12, 37 ff; 20, 30 31 wäre der Logos zu erwähnen gewesen, wenn die Absicht obgewaltet hätte, die Logosidee zum Zwecke der Darstellung zu machen. Sie ist wohl die Tochter, aber nicht die Mutter der Reden, eine Folgerung, aber nicht der Grund. Der Logos wird als etwas den Lesern durchaus Bekanntes eingeführt und dient zur Vorbereitung des eigentlichen Zweckes, zumal wenn man als Subjekt des Prologs den menschgewordenen Logos nimmt, wie es jetzt häufig geschieht[2]. In den Reden vertritt der Gesalbte, der Gesandte des Vaters, die Stelle des Logos. Dieser ist aber Jesus auch bei den Synoptikern (Mt 11, 25 ff; 28, 18. Lk 10, 21 f). Die Abhängigkeit vom Vater wird sogar mit Rücksicht auf den jüdischen Monotheismus geflissentlich hervorgehoben. Die Begriffe Leben und Licht mit dem Gegensatze der Finsternis sind auch im Prolog nicht rein kosmisch,

[1] Réville, Le IV. Évangile, 1900, 93 ff. Grill, Evangelium des Johannes I (1902). Gegen die Übertreibung des philonischen Einflusses bei Réville s. Drummond, An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel, 1903, 24. Im hermetischen Poimandres aus dem 1. Jahrh. n. Chr. wird der Nus, der doppelt geschlechtlich war, als Leben und Licht bezeichnet; er hat einen andern demiurgischen Nus gezeugt und als Vater aller, als Leben und Licht den Menschen erzeugt. Reitzenstein, Zum Asklepius des Pseudo-Apulejus: Archiv f. Religionswissenschaft 1904, 399.

[2] Vgl. Belser: Theol. Quartalschr. 1903, 483 ff. Loisy, Études évangéliques, 1903, VII ff 123 ff; Le quatrième évangile, 1903, 152 ff.

sondern soteriologisch und werden wie der Begriff Wahrheit im Evangelium ethisch verwendet. Von der Person des menschgewordenen Wortes und Sohnes Gottes geht alles Leben und Licht aus. Durch sie wird der Gläubige in der Liebe mit Gott verbunden.

18. Die Synoptiker bevorzugen die vor dem Volke gehaltenen Reden über das Reich Gottes, während Johannes diejenigen Reden aufnimmt, welche die Person Jesu zum Mittelpunkte haben. Kann aber Jesus keinen Glauben an seine Person verlangt haben? Sollte er erst dem Apostel Paulus als Gegenstand des Glaubens erschienen sein, nicht dem Lieblingsjünger Johannes? Christus ist in der Tat der Offenbarende und der Gegenstand der Offenbarung. Wer ihn vor den Menschen nicht bekennt, den wird er auch vor seinem Vater im Himmel nicht bekennen. Gerade in dieser Lehre vom ewigen Leben berührt sich Johannes wieder mit den Synoptikern (Mt 18, 3 8; 19, 17; 23, 25 34 46). Vom Eingehen in das Reich Gottes ist auch Jo 3, 5 die Rede. Die Eschatologie tritt etwas zurück, fehlt aber nicht ganz. Gericht und Auferstehung sind gelehrt (Kap. 5 6), der letzte Tag ist in sichere Aussicht gestellt. Den Jüngern sind Wohnungen im Hause des Vaters bereitet. Die geistige Verbindung mit dem Sohne und Vater durch den Heiligen Geist bildet nur als Vorstufe schon diesseits das ewige Leben. Die Jünger sind nicht von dieser und nicht für diese Welt. Der Geist des Vaters tröstet sie im Kampfe und Leiden, erleuchtet sie, steht ihnen zur Seite wie bei den Synoptikern.

An die Parabeln erinnern, wenn auch in veränderter Form, der Weinstock und die Reben, der gute Hirte und der Mietling, das Schaf und der Wolf. Jesus ist der Hirte und der Weinstock. Die synoptischen Reden haben auch neben den eigentlichen Parabeln eine symbolische und allegorische Ausdrucksweise, und die Parabeln im Reiseberichte zeigen, wie Jesus von der Parabel zur Symbolik überging. Es ist willkürlich, wenn Jülicher, Loisy u. a. die Allegorie aus der Lehre Jesu ausscheiden und der christlichen Gemeinde zuweisen und das vierte Evangelium als Produkt der allegorisierenden Tradition bezeichnen. Gegen die Behauptung derselben, daß die Juden überhaupt keine Allegorien gehabt hätten, haben Wellhausen, Fiebig, Bugge u. a. Verwahrung eingelegt[1].

Wie die Parabeln, so haben die Juden auch die Reden vielfach nicht verstanden, aber ihre Werke waren böse. Die Jünger, welche einen guten Willen hatten, haben doch den Meister allmählich verstanden. Sie

[1] Wellhausen, Das Evangelium Marci, übersetzt u. erklärt, 1903, 21 30 82. Dazu Jülicher: Theol. Lit.-Ztg. 1904, 9. Fonck, Die Parabeln des Herrn², 1904.

haben geglaubt, der Verfasser des vierten Evangeliums hat selbst geglaubt und will den Glauben pflanzen. Ist es also denkbar, daß er bewußt und absichtlich die Reden komponierte und dieselben so ungeschickt komponierte, daß sie im Widerspruche mit den synoptischen Reden stehen, unverständlich sind und von dem Glauben zurückstoßen? Hätte er selbst solche Reden zu seinem Glaubensgrunde machen und andere, welche doch die synoptischen Reden kannten, durch neue Ideen von der Geburt aus dem Wasser und Geiste, der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, der Wirksamkeit des Parakleten, der Einheit zwischen Vater und Sohn befestigen können? Oder hätte er auf diese Weise ein „Zeuge des christlichen Gedankens und der christlichen Praxis seiner Zeit" sein können, wenn er nicht zugleich ein Zeuge Jesu gewesen wäre?

19. Hat tatsächlich das johanneische Christusbild nicht nur gläubige, sondern auch begeisterte Aufnahme gefunden, obwohl schon die ersten und einzigen Gegner, die Aloger, welche in dem Lande lebten, in dem das Evangelium ans Licht kam, behaupteten, es enthalte Unwahres, widerspreche den übrigen Evangelien, gebe eine ganz andere und zwar notorisch falsche Reihenfolge, ermangle jeglicher Ordnung, lasse wichtige Tatsachen aus und füge neue, widersprechende hinzu[1], so muß dieses Christusbild den Stempel der göttlichen Wahrheit an der Stirne tragen. Wäre nicht die apostolische Herkunft allgemein anerkannt gewesen, so hätte ein derartig abweichendes Evangelium niemals überall begeisterte Aufnahme gefunden. Die wenigen Aloger, aus dogmatischen Gründen im Gegensatze zu den Montanisten Gegner der johanneischen Schriften, konnten weder die Anerkennung verhindern noch den Satz aufheben, daß trotz aller Einwände die Schwierigkeiten der Harmonistik am leichtesten durch den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums gelöst werden.

Zwar glaubt Strauß, die Tendenzkritik habe das Gespenst des angeblichen Johannes gebannt, das ihn und andere immer wieder geäfft habe, indem sie das Wort seines Rätsels ausgesprochen und den Schlüssel für den ganzen Bau und für fast alle Kammern geliefert habe. Aber die Tendenzkritik hat durch Häufung der tendenziösen Gesichtspunkte, die zufällig immer mit geschichtlichen Erzählungen zusammentreffen, sich selbst als Dichtung erwiesen. Der „große Unbekannte", welchem sie (und Loisy[2]) das

[1] Harnack, Dogmengeschichte I² 568. Realenzyklopädie XIII³ 309. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 254 f.

[2] Le quatrième évangile, 1903, 130: Ein jüdischer Konvertit, welcher die griechische Philosophie Philos kannte, einer der größten mystischen Theologen, ja der größte, welcher jemals in der christlichen Kirche existiert hat. Er tadelt an Wrede, daß er nicht klar genug gesagt habe, „daß das johanneische Evangelium

Evangelium beilegen will, wird vergebens in der Geschichte des 2. Jahrhunderts gesucht. Und doch hätte er eine gewaltige Autorität und ein weit überlegenes Wissen besitzen müssen! Auch der Presbyter Johannes oder ein Schüler des Apostels hätten diesen Zweck nicht erreicht. Nur ein Apostel konnte ein so glänzendes Bild von der Macht und Majestät dessen entwerfen, welcher die Welt und ihre Macht überwunden hat; nur ein Apostel und ein Augenzeuge konnte die allgemein bewunderte Wahrheit aus dem Busen des Gottmenschen einsaugen und daraus ein unsterbliches Werk, eine Quelle des Glaubens und der Frömmigkeit schaffen. Eine solche pneumatische Ergänzung des somatischen synoptischen Evangeliums war notwendig, um das Werk der Evangelisten, das Werk Christi zu krönen! Schleiermacher und seine Schule hatten nicht so unrecht, wenn sie das Christentum für eine unter der ausschließlichen Voraussetzung des synoptischen Christus unerklärliche Erscheinung erklärten.

Über den Zweck des Evangeliums seien nur noch einige Worte hinzugefügt. Die Ergänzung wurde bereits als eine höhere, innere bezeichnet. Die gnostische Grundlage der Tendenzkritik ist allgemein (nach Hilgenfeld) aufgegeben, aber die Polemik gegen Kerinth und die Nikolaiten oder andere gnostisch-judaistische Irrlehrer ist jedenfalls keine direkte. Die Darstellung ist mehr thetisch als polemisch-apologetisch. Noch weniger ist eine unmittelbare Beziehung zu Philo zu erkennen. Der Gegensatz zum alten und neuen Judentum, den Judenchristen (Wurm) oder zu den Johannesjüngern ist gleichfalls nicht Hauptzweck. Alle diese Momente sind dem Beweise der Messianität und Gottheit Christi untergeordnet, in dessen Namen die Leser aus der griechischen Welt durch den Glauben das ewige Leben erlangen sollen (20, 30 31)[1]. Der Anhang Kap. 21 wird den Vers 2 erwähnten zwei Jüngern (Andreas und Philippus) zugeschrieben[2].

20. Sind nach äußeren und inneren Gründen die Verfasser unserer Evangelien Apostel und Apostelschüler, so verdienen die Evangelien,

---

vor allem ein Werk mystischer Theologie sei, redigiert in einer symbolischen Sprache, ganz und gar analog der philonischen Allegorie". Rev. d'hist. et de littér. relig. 1904, 83. Gegen Loisy Grandmaison: Rev. bibl. 1904, 431 ff.

[1] Komment. 47 ff. Belser, Einleitung 319 ff. Wurm, Die Irrlehrer im 1. Johannesbrief, 1903. Theol. Quartalschr. 1904, 35 ff. Baldensperger, Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck, 1898. Weiß, Der Prolog des hl. Johannes. Eine Apologie in Antithesen, 1899: Straßb. Stud. III, Hft 2 3. Baldensperger gegen die Johannesjünger, Weiß gegen alle Irrtümer um die Wende des 1. Jahrhunderts. Corssen (Monarchian. Prologe) nimmt einen Gegensatz zu den gnostischen Johannesakten des Lucius an.

[2] Haußleiter, Zwei apostolische Zeugen für das Johannesevangelium, 1904.

auch wenn sie keine geschichtlichen Zwecke verfolgten, für das Leben Jesu den höchsten Glauben. Ein Betrug ist durch den Charakter der Verfasser ausgeschlossen, eine Täuschung in gutem Glauben für diejenigen unmöglich, welche ihr Leben im Dienste Christi aufopferten. Dies beweisen sie auch dadurch, daß sie die Jünger selbst durchaus nicht schonen. Alle ihre Schwächen und Unvollkommenheiten, ihre Mißverständnisse und Überschwenglichkeiten, ihr Unglaube und Kleinglaube, ihre Hoffnungen und Illusionen werden mit einer Offenheit und Naivität erzählt, daß man dem Schriftsteller selbst auf den klaren Grund seiner lautern Seele zu sehen glaubt. „Die Jünger Jesu haben die Frevel der Juden gegen Jesus mit Wahrheitsliebe und lauterer Absicht beschrieben, indem sie aus der wunderbaren Geschichte desselben nicht einmal das entfernten, was der christlichen Lehre zum Vorwurfe zu gereichen scheint. Denn es wollte Jesus selbst, und es wollten seine Jünger, daß diejenigen, welche hinzutreten, nicht so an seine Gottheit und Wunder glauben, als ob er sich nicht die menschliche Natur geeinigt hätte, und das Fleisch, welches in dem Menschen gegen den Geist gelüstet, nicht angenommen hätte.“ [1] Wenn Pascal meint, er wisse nicht, ob dies bis jetzt bemerkt worden sei, so sind ihm die zahlreichen Verweisungen der Väter entgangen.

Diese einfachen Männer wären aber auch geistig, auf sich selbst angewiesen, nicht im stande gewesen, aus dem jüdischen Vorstellungskreise heraus das Evangelium vom Gottessohne zu predigen und zu schreiben. Wahrlich, die Erfinder der Erzählungen hätten müssen größer sein als ihr Held, sagt selbst Rousseau. Goethe bemerkt einmal: „Bisher glaubte die Welt an den Heldensinn einer Lucretia, eines Mucius Scävola und ließ sich dadurch erwärmen und begeistern. Jetzt aber kommt die historische Kritik und sagt, daß jene Personen nie gelebt haben, sondern als Fiktionen und Fabeln anzusehen sind, die der große Sinn der Römer erdichtete. Was sollen wir aber mit einer so erbärmlichen Wahrheit! Und wenn die Römer groß genug waren, so etwas zu erdichten, so sollten wir wenigstens groß genug sein, daran zu glauben.“ In historischer Zeit, in kurzem Abstande vom Tode Jesu, im 1. Jahrhundert, wäre es überhaupt unmöglich gewesen, daß die dichtende Sage, die Mythenbildung den einfachen Glauben mit freier, absichtlicher und unabsichtlicher Phantasie ausgeschmückt und dennoch die historische Genauigkeit und Treue in ihrer bewunderungswürdigen Einfachheit streng bewahrt hätte. „Wie hätten Männer, welche

[1] Orig., C. Cels. 3, 28. Pascal 2, 12, 2 (243). Rousseau, Emile 3, 117 f 179 ff 200 ff. Migne, Curs. theol. II 1226 ff. Eckermann u. Goethe I 224.

nicht als Philosophen dachten, in einer verhältnismäßig kurzen Zeit Lehren erfinden können, welche schließlich miteinander sich vereinigen, in der Weise, daß sie ein viel weiteres, einfaches, spekulatives und praktisches System bilden wie kein anderes System? Man schreibt das eine dem Johannes zu, das andere dem Paulus, anderes andern, und es findet sich, daß diese Männer, wenn ihre Gesichtspunkte auch neu sind und ebenso unabhängig voneinander, als man behauptet, welche mehr Geist als ihr Meister gehabt hätten, ohne ihn eine Schule gebildet haben, deren moralische und geistige Gleichartigkeit ohne Beispiel ist." Und in der Zeit des Gnostizismus hat wunderbarerweise diese mittlere Klugheit, dieser sich gleichbleibende gute Sinn sich zu behaupten gewußt, ohne sich durch die einfache Logik des Geistes fortreißen zu lassen[1].

Nichtsdestoweniger wird aus der mehr zufälligen Entstehung der Evangelien, aus dem Bestand ihrer mündlichen und schriftlichen Quellen und aus ihrem gegenseitigen Verhältnisse geschlossen werden müssen, daß die Verfasser nicht nur keinen vollständigen Abriß des Lebens Jesu geben wollten (Jo 20, 30; 21, 25)[2], sondern sich auch im einzelnen vielfach eine Reserve auferlegt haben. An Gläubige als Gläubige und Glieder der Kirche schreibend, setzten sie eine Bekanntschaft mit dem Glauben voraus und verfolgten bestimmte Zwecke. Das Heilige durfte nicht den Hunden vorgeworfen werden (Mt 7, 6), galt für die Predigt, die Gefahr des Mißbrauches nötigte noch mehr beim Schreiben zur Vorsicht. Klug zu sein wie die Schlangen, einfältig wie die Tauben (ebd. 10, 16), lautete die Vorschrift des Herrn. In den Briefen finden wir Andeutungen hierfür (2 Jo 12. 1 Kor 11, 17—34). Der Herr selbst hat nicht alles geoffenbart[3]. „Die Gnade Gottes", sagt Origenes, „hat die Apostel unterrichtet, das eine zu schreiben und wie es zu schreiben sei, anderes aber durchaus nicht zu schreiben für die Menge, das eine zu verkünden, das andere aber zu verschweigen." Daher „ist es von großem Werte, bei solchen Stellen des Evangeliums auf den Willen der Schreibenden und ihre Absicht zu achten, aus welchem Zwecke sie neben dem Wunderbaren und Außerordentlichen das vom Heiland Vollbrachte und das aufschrieben, was nichts derartiges aufweist". Wenn es ein Gesetz der Geschichte ist, daß die Worte nicht mit ganzer Treue überliefert werden können, und daß

[1] Blondel, Histoire et Dogme, 1904, 35. Lagrange: Bulletin 25 f.

[2] Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Kap 21. Ein Beitrag zur johanneischen Frage, 1904.

[3] Jo 16, 12. Aug., De serm. in monte 2, 20, 67. Orig., C. Cels. 6, 6; In Matth. 16, 14. Vgl. Meignan, Les évangiles et la critique au XIXe siècle, 1864. Theol. Quartalschr. 1867, 675 ff.

die Tatsachen ihr Aussehen mit der Zeit wechseln, so darf man sich nicht wundern, daß auch die Evangelisten demselben gehorchten und in ihrer Darstellung etwas von ihren Ideen und den Ideen ihrer Gruppe einführten[1], aber ohne etwas zu schreiben, das sie nicht für wahr gehalten hätten.

§ 23.

Das Leben Jesu.

Das Leben Jesu die wirksamste Apologie. — Geistig-sittliches Vorbild. — Geschichtlicher Abriß. Geburtsjahr. Geburtstag. — Dauer der öffentlichen Wirksamkeit. — Kein vollständiges Lebensbild. Kindheits- und Jugendgeschichte. Öffentliche Wirksamkeit. — Die Leidensgeschichte. — Todesjahr. Todestag. — Die Auferstehung. Bedeutung derselben für den Glauben und das Leben. — Historische und psychologische Beweise. — Die Zweifel der Jünger ein Beweis für die Auferstehung. — Der Glaube an die Auferstehung konnte nicht aus den Weissagungen gebildet werden. — Psychologische Gründe. Der Glaube und das Verhalten der Jünger. — Natürliche Erklärungen des Glaubens an die Auferstehung. Diebstahl des Leichnams. Scheintod. — Subjektive Vision. — Objektive Vision. — Nur wirkliche Auferstehung erklärt den Glauben und die Hoffnung der Apostel und die Geschichte des Christentums. — Der Leib des Auferstandenen war verklärt.

1. Das Leben Jesu ist für sich eine Apologie, die wirkungsvollste Apologie. Es ist ein gewöhnliches Sprichwort: „Worte belehren, Beispiele ziehen an", aber es ist deshalb nicht weniger wahr[2]. Je höher das Ideal ist, nach welchem der Mensch strebt, desto notwendiger ist ihm ein Vorbild. Die Sehnsucht nach einem solchen Vorbilde ist schon ein unbestechliches Zeugnis des menschlichen Geistes und Herzens, daß ihm selbst ein höheres Ziel gesteckt, daß er ein Abbild eines göttlichen Urbildes sei. Aber dieses Ebenbild ist verunstaltet, unkenntlich gemacht, beschmutzt. Vergebens schaut die erlösungsbedürftige Welt nach einem neuen, leibhaftigen, wirklichen Bilde aus, um ihr Sehnen und Streben zu stillen, ihr Denken und Wollen zu stärken und zu beleben.

Seneca ermahnt den Lucilius nach einem Rat des am Schlusse der Briefe mit Vorliebe erwähnten Epikur, er möchte irgend einen guten Mann

[1] Lagrange, Bulletin 1904, 19 ff.

[2] Lact., Inst. 4, 23. Aug., Ep. 118, 5, 33 140; De agone christ. 11, 12. Leo XIII., Provident. 15. Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu I² (1845) 778 ff. Eine Vergleichung zwischen Sokrates und Christus s. Fritz, Antike Weltanschauung 276 ff. Harnack, Reden u. Aufsätze I (1904) 29 ff. Zwischen diesen, Buddha, Mark Aurel, Mohammed und Franz von Assisi gibt eine Parallele Henneman, Die Heiligkeit Jesu, 1898, 76 ff. Weiß, Apologie I³ 677 ff. Rousseau, Emil 2, 200 ff (Reclam).

auserwählen und sich stets vor Augen halten, daß er gleichsam unter dessen Augen lebe und alles tue. Denn ein großer Teil der Sünden wird beseitigt, wenn den Sündern ein Zeuge zur Seite steht. Die Seele soll jemand haben, welchen sie verehrt, wegen dessen Autorität sie auch ihr Geheimes heiliger vollbringt. Glücklich der, von dem nicht bloß der Anblick, sondern selbst die Erinnerung bessert! Er schlägt als solches Vorbild Cato, oder wenn dieser zu streng erscheine, den milderen Lälius vor. Wähle den aus, dessen Leben und Rede dir gefiel, und halte ihn dir als Wächter und Beispiel vor[1].

Philostratus hat in seinem Apollonius von Tyana, den er auf den Wunsch der Kaiserin Julia Domna, Gemahlin des Septimius Severus, verfaßte[2], in dem „göttlichen Menschen" den nach Erlösung und Heiligkeit strebenden synkretistischen Heiden der Severenzeit, einen heidnischen „Messias", ein Ideal der moralischen Religion gezeichnet, dem christliche Farben geliehen wurden. Alexander Severus betete Abraham, Orpheus, Christus, Apollonius und andere an. Augustinus bezeugt, daß, damit die Wahrheit, die erkannt ist, auch geliebt und gelobt werde, eine Person nötig sei, die uns führe, und zwar auf dem Wege der Demut führe[3].

Auch der Prophet, so anschaulich er, vom Geiste Gottes erleuchtet, das Bild des Knechtes Gottes, des Mannes der Schmerzen darstellt (Is 42, 1—9; Kap. 53), muß die Blicke seiner Leser auf die Zukunft verweisen. Erst wenn der Verheißene erschienen ist, wird das neue Leben beginnen können (Weish 2, 12 ff; nach Plato, Vom Staat 2, 5?). Dieses wirkliche Ideal, dieses Bild, nach welchem der Mensch geschaffen, wiedergeboren wird, Jesus von Nazareth ist es, der unter den Menschen wandelte und lehrte. Ohne Sünde steht er da in der sündhaften Welt, Liebe und Barmherzigkeit übt er aus gegen die liebelose, eigensüchtige, gefühllose Welt. Er ist gekommen zu suchen, was verloren war, geht als guter Hirt den verlorenen Schafen des Hauses Israel nach, heilt die Kranken an Leib und Seele, schilt nicht wieder, wenn er gescholten wird, droht nicht, wenn er leidet, trägt unsere Sünden selbst hinauf auf das Holz und stirbt am schmachvollen Kreuze den Tod der Verbrecher. Eines der letzten Worte lautet noch: „Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." Wahrlich, hier ist mehr als ein Mensch. Sokrates lebte und starb als Philosoph, Jesus wie ein Gott!

---

[1] Seneca, De vita b. 17 ff; De vita sap. 28. Betzinger, Seneca-Album, 1899, 39 49 f. Schopenhauer, Die Welt als Vorstellung § 16 (Ausgabe von Grisebach I 141).

[2] Réville, La religion à Rome sous les Sévères, 1886, 210 ff.

[3] Reuter, Augustinische Studien, 1887, 398 ff.

Wer könnte mit Jesus sagen: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen“ (Mt 11, 29. Jo 13, 15)? „Wenn jemand mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mt 16, 24)? Welch erhabenes Vorbild hat uns Christus hinterlassen! Der Erlöser hat das Kreuz getragen, ist unschuldig am Kreuze unter Missetätern gestorben! Wer sollte durch dieses bewunderungswürdige Vorbild nicht in seinen Leiden getröstet, in seinen Kämpfen gestärkt, im Sterben ermutigt werden? Einen solchen Hohenpriester mußten wir haben, der mit unsern Schwächen mitfühlen kann, in allem versucht ist, in ähnlicher Weise, ohne Sünde. Er ist erhört worden wegen seiner Frömmigkeit, hat Gehorsam gelernt in seinen Leiden und wurde allen denen, die ihm gehorchen, der Urheber ewigen Heiles (Hebr 4, 15; 5, 7—10)[1]. Wer Christus nachfolgt, der wird gleichförmig mit dem Bilde des Gottessohnes (Röm 8, 29. Gal 4, 19).

2. Das Beispiel Jesu hat Großes gewirkt. Die Jünger sind in die Fußstapfen ihres Meisters eingetreten, haben ihr Kreuz auf sich genommen, der Welt mit ihren Schätzen und Genüssen entsagt. Sie haben alles für Auskehricht gehalten, außer Jesus, von welchem sie nichts trennen konnte. Sie haben ihr Leben in der Nachfolge Christi hingegeben. Der Herr selbst hatte dem Felsen seiner Kirche, dem er die Obsorge für seine Schafe anvertraute, vorausgesagt, daß er ihm nachfolgen werde, indem ein anderer ihn gürten und führen werde, wohin er nicht wolle.

Diese äußere Nachfolge im Leiden und Tod war aber nur die Krönung der geistig-sittlichen Nachfolge im Leben, zu welcher ihn das Bild des Meisters, den er in einer schwachen Stunde verleugnet hatte, begeisterte. Und wovon er selbst getragen und gehoben war, das hielt er auch den Gläubigen als Trost zur Nachahmung vor. „Wenn ihr aushaltet, wo ihr beim Gutestun leidet — das ist wohlgefällig bei Gott. Denn dazu seid ihr berufen, weil auch Christus gelitten hat für euch; euch ein Vorbild hinterlassend, damit ihr seinen Spuren nachgehet“ (1 Petr 2, 20 ff). „Denn es ist besser, mit Gutestun, wenn es Gottes Wille wäre, zu leiden als mit Bösestun. Denn es ist ja auch Christus einmal gestorben, um der Sünden willen, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führe“ (3, 17 f). Der hl. Paulus, der Christus nicht dem Fleische nach kannte, welche Begeisterung legte er an den Tag, wenn es galt, die Gläubigen zur Nachahmung Christi anzueifern! Er kannte nur mehr Christus, und diesen als den Gekreuzigten, ihm folgt er, ihm müssen auch die Gläubigen folgen. Sie müssen mit Christus in der Taufe untergetaucht der Sünde absterben,

[1] Greg. Naz., Or. 38, 18.

mit Christus wieder auferstehen zu einem neuen Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit. Nach oben müssen sie ihre Blicke richten, wo Christus sitzet zur Rechten des Vaters.

Wir könnten kein Ende finden, wenn wir auch nur in wenigen Beispielen all das vor Augen führen wollten, was der leidende Heiland in den frommen Seelen gewirkt, im verborgenen Leben hervorgerufen hat[1]. Ein hl. Augustinus, dessen Stolz durch die Demut des menschgewordenen Gottessohnes besiegt wurde, ein hl. Bernhard, welcher mit dem Kreuz in der Hand die Völker für das Heilige Land begeisterte, ein hl. Franz von Assisi, das Vorbild freiwilliger Armut, sind Beispiele dafür. Nur eine Betrachtung sei uns erlaubt noch beizufügen. Nachdem Pascal die einseitige Größe der Männer des Geistes, der Weisheit, der Heiligen, der Gelehrten beleuchtet hat, entwirft er auf diesem Hintergrunde folgendes Bild Jesu: „Jesus Christus, ohne ein Gut und ohne jede wissenschaftliche Produktion nach außen, ist in seiner Ordnung der Heiligkeit. Er hat keine Erfindungen gemacht; er hat nicht geherrscht; aber er war demütig, geduldig, heilig vor Gott, furchtbar den Dämonen, ohne jede Sünde. O, wie ist er in großem Pomp gekommen und in verschwenderischer Hoheit für die Augen des Herzens, welche die Weisheit schauen!" „Strecken wir daher unsere Arme zu unserem Befreier aus, welcher, während 4000 Jahren verheißen, endlich gekommen ist, um für uns zu leiden und zu sterben, auf der Erde, in der Zeit und den Umständen, welche vorausgesagt waren. Und indem wir mit seiner Gnade den Tod im Frieden erwarten, in der Hoffnung, mit ihm auf ewig vereinigt zu werden, wollen wir doch mit Freuden leben, sei es in den Gütern, die er uns gnädig verleiht, sei es in den Übeln, welche er uns zu unserem Wohle schickt und welche zu ertragen er uns durch sein Beispiel gelehrt hat."[2] Wohl steht, menschlich betrachtet, die Fülle der Vollkommenheit in der Geschichte nicht am Anfang, aber daraus folgt eben, daß in Christus das Ideal der Vollkommenheit und der geschichtliche Charakter nicht eine bloß natürliche Verbindung eingegangen haben.

3. Dieses hohe Lebensbild ist unabhängig von den Einzelheiten des geschichtlichen Lebens. Bei diesem gilt es zunächst, die äußeren Lebensumrisse zu zeichnen. Dabei müssen wir uns statt genauer Daten öfter mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit begnügen. Es scheint in der Absicht der göttlichen Vorsehung gelegen zu haben, wie von der äußeren Person Jesu

[1] Vgl. über die Nachfolge Christi im Mittelalter Hüffer, Leben und Wirken des hl. Bernhard, 1886. Baur, Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrh., 1898. Harnack, Dogmengeschichte III² 304 ff; über Franz von Assisi ebd. III² 364 ff.

[2] Gedanken 2, 10, 13 (231). Rousseau, Emil 4 (Reclam II 200).

weder eine sichere Überlieferung noch ein authentisches Bild, so von dem äußeren Lebensgang uns keine genaue, zusammenhängende Darstellung zukommen zu lassen, um unsere Blicke mehr auf die sittliche Größe der Person und auf die Bedeutung des Erlösungswerkes zu lenken.

Was zunächst das Geburtsjahr betrifft[1], so bieten die Evangelien teils direkte teils indirekte Angaben. Direkt wird das Geburtsjahr durch Lk 2, 1. Mt 2, 1 und 2, 2 ff bestimmt. Der Zensus unter Quirinius ist historisch noch nicht ganz sicher festgestellt. Da weder exegetisch (πρώτη = bevor) noch historisch eine Identität mit der Apg 5, 37 erwähnten Schätzung anzunehmen ist, anderseits aber die Anwesenheit des Quirinius, der nicht gerade Statthalter sein mußte, im Orient um die Jahre 751—752 nachgewiesen ist und wohl auch rückwärts ausgedehnt werden darf, so findet eine genauere Bestimmung hieran kein Hindernis. Unter Augustus fanden wiederholt, namentlich auch seit 746, Abschätzungen statt. Im Jahre 1893 entdeckte man in Ägypten Papyrusfragmente, aus denen hervorgeht, daß in Ägypten alle 14 Jahre Schätzungen gehalten wurden[2]. Man hat sie seit dem 20. Jahre v. Chr. sicher nachgewiesen. In Palästina mußte sie allerdings mit Hilfe des Herodes durchgeführt werden. Jedenfalls ist man nicht gezwungen, auf die erste Statthalterschaft des Quirinus zurückzugehen und 743/744 als Geburtsjahr zu nehmen. Tertullian gibt für die Ausführung in Palästina das Konsulat des Sentius Saturinus an, welches in das Jahr 747 fiel[3].

Nach Mt 2, 1 wurde Jesus in den Tagen des Herodes geboren und kehrte nach dessen Tod aus Ägypten zurück (2, 19). Der Tod des Herodes ist, abgesehen von der Angabe der Regierungsjahre (34 oder 37) des seit 714 oder 717 regierenden Königs, durch eine von Josephus vor dem Tode desselben erwähnte Mondfinsternis näher bestimmt. Eine solche fand nach astronomischer Berechnung statt am 12. März 750, 15. September 749 und 9. Januar 753. Da die letzteren Daten wegen der Nähe des Osterfestes unbrauchbar sind, so bleibt es, trotz neuerer Versuche (Caspari, Rieß),

[1] Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon III² 335 ff. Friedlieb, Leben Jesu 287 ff. Kellner: Katholik I (1887) 1 2. Nebe, Die Kindheitsgeschichte, 1893. Bebber, Die Chronologie des Lebens Jesu, 1898; Katholik I (1899) 205 ff (gegen Knabenbauer in Stimmen aus Maria-Laach). Nagel, Die Dauer der öffentl. Wirksamkeit Jesu: Katholik II (1900) 200 ff. Bibl. Zeitschr. 1904, 4. G. van Etten, Disquisitio chronologica quo tempore et quamdiu Verbum incarn. homo vixerit, 1900. Lagrange, Bulletin de littér. ecclés. 1904, 18 ff.

[2] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I³ (1901) 514 ff.

[3] Bour, L'Inscription de Quirinus et le recensement de S. Luc, 1897. Ramsay, Was Christ born at Bethlehem? 1898. Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Testament I (1903) 7 ff. L'Univ. cath. 15 Avril 1899, 607 ff.

den Tod des Herodes in das Jahr 753 zu verlegen und die Zeitrechnung des Dionysius Exiguus für die christliche Ära als richtig zu erweisen, bestehen, daß Herodes 750 zur Osterzeit (11. April) gestorben ist. Weil aber die Darstellung im Tempel, die Ankunft der Weisen, die Flucht nach Ägypten vor den Tod fallen müssen, so ist wenigstens der Anfang des Jahres 750 oder das Ende des Jahres 749 als Geburtszeit anzunehmen.

Seit Kepler haben viele Gelehrte den Stern der Weisen im Morgenlande nach einer 1603 beobachteten Konjunktion der Planeten Jupiter, Saturn und Mars, zu welchen im folgenden Jahre ein neuer Stern hinzukam, von einer ähnlichen Konjunktion für das Jahr 747 erklärt und für den Stern der Weisen das Jahr 748 (Kepler) oder 747 selbst (Sanclemente, Ideler, Huschke, Patrizi, Zumpt, Sepp u. a.) angenommen. Will man die zwei Jahre V. 16 als genaue Angabe der Weisen betrachten, so kommt man gleichfalls ins Jahr 747. Stockwell ist wieder für die Kepler-Idelersche Hypothese eingetreten und berechnet für die Konjunktion den 8. Mai 6 v. Chr.[1]

Zur näheren Bestimmung dienen die indirekten Angaben. Aus der Priesterklasse Abia, zu welcher Zacharias gehörte (Lk 1, 5 ff), berechnete man für die Erscheinung des Engels Gabriel den Oktober des Jahres 748 und daraus für die Geburt Jesu den 9. Januar 750. Abgesehen davon, daß man zwischen Frühjahr und Herbst schwanken kann, ist es aber sehr fraglich, ob seit dem Exil die Ordnung unter den 24 Priesterklassen genau eingehalten worden sei. Lukas gibt 3, 23 an, Jesus sei bei der Taufe ungefähr 30 Jahre alt gewesen. Da nun nach 3, 1 der Täufer im 15. Regierungsjahre des Kaisers Tiberius (vom 19. August 767 an) auftrat, so wäre das 30. Jahr Jesu 781/82. Die Kirchenväter zählten denn auch von da an und erhielten 751/52, d. h. das 41. (Irenäus, Tertullian, Kassiodor) oder 42. (Hippolyt, Eusebius, Epiphanius, Chrysostomus, Orosius) Jahr der Regierung des Augustus, je nachdem sie diese mit dem 19. August 711 oder mit dem 15. März 710 beginnen ließen. Daraus schöpfte Dionysius (500) das Jahr 753 für die Geburt Jesu, so daß 754 das erste der christlichen Ära wurde.

Diese Rechnung kann aber nicht mit den Daten über das Todesjahr des Herodes in Übereinstimmung gebracht werden. Deshalb hat man die Regierungszeit des Tiberius von seiner Mitregierung an, die von den römischen Autoren berichtet wird, gerechnet. Diese Zählung mag von den

[1] Vgl. Laska: Natur und Offenbarung 1893, 309 f. Belser, Beiträge 57. Resch, Das Kindheitsevangelium, 1896, 154. Zeischr. f. wissensch. Theol. 1895, 447 ff. Hillenbrand, Die Kindheit Jesu, herausgeg. von Leimbach, 1898. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I³ 415 ff. Prot. Monatshefte 1904, 313 ff.

Historikern als „theologische Erfindung" verlacht werden, sie hat doch in der vierfachen Zählungsweise der Regierung des Augustus, in der doppelten der Regierung des Herodes für jene Zeit eine Analogie und konnte namentlich für die Provinzen, welche dem Tiberius zugewiesen waren, angewandt werden. Sicher ist eine solche Doppelzählung von Titus berichtet, der am 1. Juli 71 Mitregent seines Vaters wurde. Der Beginn der Mitregierung fällt wahrscheinlich in das Jahr 765[1] (766), so daß das 15. Jahr 779 (780) wäre. Hieraus ergibt sich für das Geburtsjahr 749 oder 750. Endlich sagen die Juden Jo 2, 20, sie hätten 46 Jahre am Tempel gebaut. Gemeint kann nur der herodische Tempel sein, dessen Bau 734—735 begonnen wurde. Da die Worte zur Osterzeit gesprochen wurden, so erhalten wir Ostern 780 (781). Die Taufe fällt demgemäß ins Frühjahr 780 (781) oder in den Herbst 780, was wieder auf 750 oder 749 zurückweist. Wir können daher mit großer Wahrscheinlichkeit das Jahr 749 als Geburtsjahr Christi bezeichnen[2].

Den Geburtstag bestimmen zu wollen, ist ein gewagtes Unternehmen. Schon Klemens von Alexandrien hat dasselbe als sehr schwierig bezeichnet. Hätte der bethlehemitische Kindermord kurz vor dem Tode des Herodes stattgefunden, wie Makrobius durch seinen Bericht über die fünf Tage vor demselben befohlene Hinrichtung des Antipater, des Sohnes des Herodes, anzudeuten scheint, wenn er nicht die im Jahr früher erfolgte Hinrichtung der Söhne Mariamnes im Auge haben sollte, so würden die vorausgehenden Ereignisse im Leben des göttlichen Kindes in den Anfang des Jahres 750 oder in das Ende des Jahres 749 zu verlegen sein. Da die Magier Herodes noch in Jerusalem trafen, dieser aber Mitte Februar nach Jericho zog, so kommen wir dem Anfange des Jahres sehr nahe. Aus der genannten Priesterordnung will man für die Geburt des Täufers den 10. Juni berechnen. Für den Dezember spricht auch eine jüdische Überlieferung des Talmud. Klemens gibt den 17. November, 19. und 20. April oder 20. Mai als Daten an und berichtet von den Basilidianern, daß sie am 10. oder 6. Januar das Geburtsfest feierten. Den 6. Januar hielten später, nach Epiphanius und

---

[1] Ramsay, S. Paul the traveller and the roman citizen, 1896; Was Christ born at Bethlehem? 1898.

[2] Außer der in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. zitierten Literatur vgl. noch: Kellner, Die patristische Tradition in Betreff des Geburtsjahres Christi: Zeitschr. f. kath. Theol. 1891, 518 ff. Memain, La connaissance des temps évangeliques, 1887: Geburt 25. Dez. 747; Tod 786. Wandel, Der römische Statthalter C. Sentius Saturninus: Stud. u. Krit. 1892, 105 ff: Geburt 747. Bebber, Chronologie 101: 12. oder 13. April 744.

der Reise der Sylvia in Jerusalem noch am Ende des 4. Jahrhunderts, die Syrer, Griechen und Ägypter fest[1]. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts (vor 336) wird im Abendlande sicher das Geburtsfest am 25. Dezember gefeiert, in der Basilika Liberiana zum erstenmal 354, seit 378 ist dieses Datum auch bei den Griechen verbürgt. Hieronymus empfiehlt in der Homilie über die Geburt Christi den 25. Dezember für das Weihnachtsfest. Dadurch hat er nicht am wenigsten zur Verbreitung im Orient (Bethlehem) beigetragen. Die Nestorianer verbinden das Fest mit dem des Natalis invicti (Thomas von Edessa, 6. Jahrhundert). Leo I. eifert noch gegen den Mithraskult, der am 25. Dezember das Sonnenfest (Natalis invicti) feierte. Im Osterzyklus des Hippolyt wird die Menschwerdung auf den 25. März (2. April) verlegt, im Kommentar desselben zu Daniel wird der 25. Dezember 5500 = 4 v. Chr. als Geburtstag angegeben. In den Apostolischen Konstitutionen (5, 13) wird der 25. Dezember für das Geburtsfest bestimmt[2].

4. Über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit kann nur das Johannesevangelium einen genaueren Aufschluß geben. Die Synoptiker erwähnen nur ein Osterfest, das Leidenspassah, und haben im Altertume bis auf Augustinus die durch eine unrichtige Interpretation des „angenehmen Jahres" (Lk 4, 19) unterstützte Meinung veranlaßt, das öffentliche Leben Jesu habe nur ein Jahr gedauert[3]. Doch läßt sich nicht verkennen, daß die synoptischen Evangelien bereits Andeutungen von mehreren Festbesuchen in Jerusalem geben (Mt 23, 37. Lk 13, 34; 19, 42). Das Ährenraufen am zweitersten Sabbat (Lk 6, 1; vgl. Mk 2, 23; 6, 39) ist nach dem Osterfest als dem Erntedankfest anzusetzen, fordert also wenigstens zwei Osterfeste. Im Reiseberichte des Lukas kann man die drei Jahre (13, 7) wenigstens auf eine dreijährige Wirksamkeit Jesu beziehen. Verbindet man damit die dreimalige Notiz über die Reise nach Jerusalem (9, 51; 13, 22; 17, 11), so sind wir der richtigen Rechnung ziemlich nahe gekommen. Ihre absichtliche Zurückhaltung beweist auch die Nichterwähnung der Festbesuche.

---

[1] Probst, Kirchliche Disziplin, 1873, 266.

[2] Vgl. Kommentar zu Lukas 124. Der dort zitierte Brief Julius' I. ist unecht. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1889. Dazu Katholik I (1890) 1 ff. Duchesne: Bulletin critique 1890, 41 ff. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Buch Daniel, 1897, 242. Bilfinger, Das germanische Julfest, 1901. Für den 25. Dez. seien mehr kirchliche (25. März Schöpfung, Empfängnis) als heidnische Gründe maßgebend gewesen. Die Kirche habe sich nicht dem julischen (1. Jan.), sondern dem praktischen (25. März) Jahre angeschlossen. Grisar, Rom 767 ff.

[3] Gnostiker, Aloger, Tatian, Julius Afrikanus, Klemens Alex., Tertullian, Origenes, Pseudo-Cyprian, Hippolyt, Laktanz, Hesychius, Philastrius, Gaudentius, Augustinus, Evagrius.

Johannes erwähnt drei Passah während der Dauer des öffentlichen Lebens (2, 13; 6, 4; 12, 1), was bereits Irenäus (aber nach 2, 13; 5, 1; 12, 1) gegen die Valentinianer, die nur ein Jahr gelten lassen wollten, anführte, obwohl er anderwärts in der Polemik gegen den Dualismus sich für einen einzigen Besuch in Jerusalem ausspricht[1]. Freilich hat er, um alle Lebensalter bei Christus nachweisen zu können, eigentümlicherweise mit Berufung auf die Presbyter Asiens doch aus 8, 57 geschlossen, Jesus sei zwischen 40 und 50 Jahre alt gewesen. Auch Chrysostomus meinte, Christus habe nahezu ein Alter von 40 Jahren erreicht[2]. Aus dem Johannesevangelium wäre an sich nichts hiergegen einzuwenden, weil es über Geburt und Taufe nichts berichtet. Da es aber die Synoptiker voraussetzt, so müssen die drei Passah vom 30. Jahre an (Lk 3, 23) gezählt werden. Die Vermutung der Juden 8, 57 ist durch die ungefähre Zahl nach einer Jubiläumsperiode gegenüber Abraham zu deuten und für die Geschichte unbrauchbar. Außer Irenäus beruft sich Eusebius noch auf Johannes und nennt als Zeugen Phlegon und Josephus. Ihm folgen Epiphanius und Apollinaris.

Das Johannesevangelium erwähnt aber noch 5, 1 ein unbekanntes Fest, welches Jesu Veranlassung zur zweiten Reise nach Jerusalem wurde. Man hat dasselbe bald auf das Oster-, Laubhütten- oder Pfingstfest bezogen. Neuerdings hat man sich vielfach für das Purimfest entschieden[3]. Die bürgerliche und tumultuose Feier dieses Festes will sich freilich nicht recht für einen Besuch Jesu eignen, aber die inneren Gründe gegen eines der drei Hauptfeste sind doch auch nicht gering anzuschlagen. Diese nennt Johannes regelmäßig. Nirgends braucht er sonst die einfache Angabe „Fest". Wo er ein Fest erwähnt, ist die Beziehung auf das vorher genannte Fest unverkennbar (4, 45). Wenn man auch 5, 1 den Artikel ergänzt, so ist es doch auffallend, daß hier allein das Passah nicht genannt wird (2, 13; 6, 4). Darauf ist kein besonderer Nachdruck zu legen, daß zwischen dieses Osterfest und das folgende (6, 4) eine große Zahl der von den Synoptikern erzählten Ereignisse fallen müßte, obwohl das Übergehen des ganzen Teiles immer etwas auffallend bleibt. Will man aber an einem der drei Hauptfeste festhalten, so kann es nur das Osterfest sein. Denn das Laubhüttenfest wird 7, 2 genannt, um von der Hypothese, daß auch 6, 4

[1] Adv. haer. 2, 22, 3; 4, 36, 8; 2, 22, 6. Sepp, Leben Jesu IV[4] (1901) 217 ff.

[2] Kommentar zu Johannes 361. Jo 6, 4 ist das Passah in allen Handschriften und Übersetzungen genannt. Bei den Vätern sprechen andere als textkritische Gründe für die Auslassung.

[3] Ebd. 230 f 599. Lagarde, Purim, 1887. Zimmern: Zeitschr. f. altteſt. Wissensch. 1891, 157 ff.

dasselbe gemeint sei, zu schweigen; denn zweimal die Nähe desselben Festes anzukündigen, wäre doch mehr als auffallend. Es ist begreiflich, daß die Gegner des vierten Evangeliums die mehrjährige Wirksamkeit verwerfen, aber schwer zu erklären bei den Freunden desselben. Das Pfingstfest wird überhaupt nicht erwähnt. Entscheidet man sich für das Osterfest, so hat die öffentliche Wirksamkeit etwa $3^1/_2$ Jahre, im andern Falle $2^1/_2$ Jahre gedauert. Das einfache Übergehen eines Hauptfestes wäre allerdings auch so noch möglich, aber bei der geflissentlichen Betonung der Osterfeste nicht wahrscheinlich. Origenes vermutet ungefähr drei Jahre, nicht einmal drei Jahre[1], Eusebius in der Kirchengeschichte, Hieronymus u. a. nehmen $3^1/_2$ Jahre an, Augustinus zieht aus den Ereignissen im Leben Jesu eine ähnliche Folgerung[2].

5. Noch größeren Schwierigkeiten begegnet der Biograph Jesu, wenn er ein vollständiges Lebensbild entwerfen will. Mit Ausnahme der Kindheitsgeschichte, dem Hauptanstoß der modernen Kritik, für welche die Einreihung des Besuches der Magier samt dem übrigen bis zur Rückkehr aus Ägypten hinter der Darstellung im Tempel auch ihre Schwierigkeiten hat, vorher aber kaum geschehen kann[3], erfahren wir aus dem „verborgenen Leben Jesu" nur die Episode vom Besuche des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem. Die öffentliche Wirksamkeit läßt sich wohl nach einigen Hauptgesichtspunkten ordnen, aber dieselben sind mehr sachlicher als chronologischer Natur. Diese sachliche Zusammen-

---

[1] In Matth. Ser. 40; C. Cels. 2, 12. Aug., De doctr. christ. 2, 28, 42. Vgl. Kommentar zu Lukas 186. Hippolyt gibt im Osterkanon das Jahr 29, im Kommentar 33 an.

[2] Vgl. van Bebber, Chronologie 124. Er selbst nimmt ein Jahr an. Jo 5, 1 = Pfingsten, 6, 4 = Laubhüttenfest. Knabenbauer erklärt im Kommentar zu Johannes (186 f) 5, 1 vom Osterfest und sucht dies auch aus Lukas zu erweisen. 6, 4 entspreche Lk 9, 11 ff, Lk 4, 11 nach dem ersten Passah, 6, 1 nach dem zweiten, also 9, 11 nach Jo 6, 4 vor dem Passah. Belser, Einleitung 285: „So legt ihre (der Synoptiker) Darstellung die Ansicht von einer nur einjährigen Wirksamkeit Jesu nicht bloß nicht nahe, sondern schließt solche Vorstellung aus." Dagegen befürwortet er in der Bibl. Zeitschr. 1903, Hft 1 2 und in der Leidensgeschichte die einjährige Wirksamkeit. Loisy sucht bei den Synoptikern alle Spuren einer mehrjährigen Tätigkeit wegzuerklären, um den Widerspruch zu den drei oder vier Passahs bei Johannes hervorzuheben, und erklärt die $3^1/_2$ Jahre bei Johannes als Folgerung aus der halben Jahreswoche bei Daniel (Le quatrième évang. 61 ff; L'év. et l'égl. 24; Autour d'un petit livre 88 ff). Die „allegorische Chronologie, die dem Geiste des Buches vollkommen entspricht, ist also möglicherweise nicht auf eine wirkliche traditionelle Erinnerung gegründet" (Ev. 24 f).

[3] Belser: Theol. Quartalschr. 1898, 199.

stellung, welche bei Matthäus unbestritten vorwaltet, aber auch bei den andern Evangelisten nicht zu verkennen ist, dient auch dem religiös-sittlichen, apologetisch-polemischen Zwecke mehr als die rein chronologische Ordnung. Die prächtigen Reden, die frappierenden Streitfragen, die überwältigenden Wunder sind in sachlicher Gruppierung unter allgemeiner chronologischer Anordnung gerade zu apologetischen Zwecken besonders wirksam, beweisen aber auch, daß im öffentlichen Leben des synoptischen Christus nicht alles „nach Art der Dinge, welche in dieser Welt geschehen" (Loisy), verläuft.

Die Hauptmarken liefert wieder das Johannesevangelium, aber wenn auch Schwierigkeiten übrig bleiben, so steht man doch nicht vor dem Dilemma: entweder Johannes oder Synoptiker (Loisy). Es berichtet über das Verhältnis Jesu zum Täufer, über die ersten Jünger, das Auftreten Jesu in Jerusalem, seine Unterredung mit Nikodemus, seine bzw. seiner Jünger Taufe. Die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana wird ausdrücklich als das erste Wunder bezeichnet. 3, 24 hebt Johannes besonders hervor, daß die Gefangennahme des Täufers, mit welcher die Synoptiker ihren Bericht über die öffentliche Wirksamkeit begonnen haben, noch nicht stattgefunden hatte. 4, 1 gibt er ein weiteres Motiv für die Abreise Jesu nach Galiläa an und ergreift zugleich die Gelegenheit, die Berührung Jesu mit den Samaritern zu erzählen (vgl. Lk 10, 25 ff; 17, 11 ff). Nach Jo 4, 35 war es damals Dezember oder Januar, denn die Beziehung auf ein „Sprichwort" ist unsicher und würde doch eine tatsächliche Anwendung fordern. Für die Einreihung der Brotvermehrung ist durch 6, 4 über das Osterfest ein historisches Datum gegeben. Die sich anschließende Rede in der Synagoge zu Kapharnaum ermöglicht eine Einsicht in die Erfolge der Wirksamkeit Jesu in Galiläa. Damit ist für die synoptische Darstellung (Mk 6, 34 ff) ein Anhaltspunkt gewonnen. Würde außerdem das Ährenraufen 2, 23 ff an historischer Stelle stehen und Jo 5, 1 ein Passah gemeint sein, so würde auch die Zeit zwischen dem zweiten und dritten Passah ausgefüllt. Das zweite Speisewunder wäre vor Jo Kap. 7 anzusetzen. Ebendahin wäre der weitere synoptische Stoff zu verlegen. Die genannten Notizen im „Reiseberichte" wären wahrscheinlich mit Jo 7, 1; 10, 22; 12, 1 parallel zu setzen. 10, 40 ermöglicht den Anschluß Jesu an die Festkarawane, welche durch Jericho zog. Die Zeitangabe für die Salbung in Bethania (12, 1) führt uns unmittelbar vor die Leidenszeit und stellt den identischen Bericht der Synoptiker (nicht Lk 7, 36 ff) in sein gehöriges Licht. Im einzelnen begnügt sich aber auch Johannes oft mit einem „nach diesem". Die synoptischen Berichte haben allerdings die Meinung veranlaßt, als ob Jesus erst unmittelbar vor dem letzten Osterfest

nach Jerusalem gereist sei[1], allein man hat dies nur aus dem ersten Evangelium erschlossen (19, 1; 20, 17; 21, 1).

6. In der Leidensgeschichte zeigen sich die schon erwähnten Differenzen. Es ist Jo Kap. 13 wirklich etwas schwer, die „Fuge" zu finden, in welche der synoptische Bericht einzufügen ist. Hier bewahrheitet sich das Wort des hl. Augustinus, daß jeder Evangelist seine Darstellung so ordnet, als ob er nichts ausgelassen hätte. Doch läßt V. 21 die Parallele erkennen, und V. 30 ist hinter die Einsetzung des Abendmahles zu setzen, wenn man mit fast allen Vätern zugibt, daß Judas dasselbe genossen habe[2], andernfalls wäre zwischen V. 32 und 33 die Feier einzuschieben. Die herrlichen Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet sind ganz geeignet, den freundschaftlichen, liebevoll besorgten Verkehr des geliebten Meisters mit seinen Jüngern, die er nun Freunde nennt, erkennen und gleichsam nachfühlen zu lassen.

Den Gang der Leidensgeschichte zu beschreiben, liegt außerhalb unserer Absicht. Wir müßten ja nur Bekanntes wiederholen. Der Ölberg mit Gethsemani, die Hohenpriester Annas und Kaiphas, Pilatus, Golgatha deuten uns die Stationen an, welche der Heiland zu durchwandern hatte, um, den Juden und Heiden zum Gespötte, der Roheit der Synedristen und Soldaten[3] preisgegeben, die Sünder zu erlösen, die Menschheit mit Gott zu versöhnen. Geopfert als das unschuldige Lamm, hat Jesus seinen Mund nicht geöffnet, außer um für seine Peiniger die Verzeihung des Vaters zu erflehen, dem reuigen Schächer das Paradies zu verheißen. Wahrhaftig, sprach der römische Hauptmann, dieser Mann war ein Gerechter, Gottes Sohn. Bis in das 5. Jahrhundert hat man den Tod Jesu nicht abgebildet. Samt dem Leiden Christi überhaupt ist er der Mehrzahl der Griechen ein heiliges Geheimnis geblieben. Erst dem Mittelalter und der Neuzeit blieb es vorbehalten, keusche Scheu hier abzuwerfen (?)[4]. Die Abbildung des Gekreuzigten wurde am Ende des 6. Jahrhunderts von den Syrern nach Europa (Narbonne) eingeführt.

---

[1] Loisy, Le quatrième évang. 655 ff; Autour d'un petit livre 90.

[2] Dagegen Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens ... des Herrn, 1903, 173 ff.

[3] Wendland zeigt (Hermes XXX [1898] 1), daß die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten und seine Maskierung genau den Gebräuchen entsprechen, wie sie in Rom bei den Saturnalien üblich waren. Die sieben Worte Jesu am Kreuz sind: Lk 23, 24 43. Jo 19, 26. Mt 27, 46. Jo 19, 28 30. Lk 23, 56.

[4] Harnack, Dogmengeschichte II² 173. Detzel, Christliche Ikonographie I (1894) 315. Rev. de l'Orient chrét. 1904, 104. Muth, Die Heilstat Christi, 1904, 14 ff.

7. Welches Jahr zählte man, als Jesus am Kreuze seinen Geist aushauchte? Die Evangelisten sind zunächst über den Wochentag einig. Alle berichten, daß Jesus an einem Rüsttag, am Vorabende vor dem Sabbate gekreuzigt worden sei. In Betreff des Monatstages, ob 15. oder 14. Nisan, d. h. 15 oder 14 Tage nach dem Frühlingsneumond, welcher der Osterberechnung zu Grunde gelegt wurde, ist die Übereinstimmung nach dem früher über den Tag des Abendmahles Gesagten (S. 707 ff) nicht ebenso leicht herzustellen. Weil aber bei der etwas unsichern Berechnung nach der Beobachtung des Neulichtes jedenfalls eine astronomische Genauigkeit nicht zu erreichen ist, so kann nach der einen oder andern Annahme das Jahr doch gleich oder verschieden ausfallen. Nach den gewöhnlich angenommenen, neuestens wieder geprüften Berechnungen von Wurm fand man, daß innerhalb der in Betracht kommenden Jahre 781—787 der 15. Nisan auf den Freitag gefallen ist 783 (30, 7. April), im Schaltjahr 784 (31, 26. April) und 787 (34, 23. April). Deshalb gilt den meisten Chronologen der 7. April 30 als Todestag für gesichert[1]. Andere, welche der astronomischen Rechnung weniger vertrauen, weil die Juden nur auf den Vollmond schauten, aber keine genaue Bestimmung versuchten, finden das Jahr 29 wahrscheinlicher[2], andere 31, 33 oder gar 34[3]. Rieß hat zu diesem Zwecke eine minutiöse mathematische Rechnung aufgestellt und für den 15. Nisan 783 Mittwoch, den 6. April, 786 Freitag, den 3. April gefunden. Doch werden 782 und 783 die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben, jenes für diejenigen, welche mehr dem Johannes, dieses für diejenigen, welche mehr den Synoptikern folgen. Wenn man freilich dem vierten Evangelium allen historischen Wert abspricht, so kann man sagen, daß diejenigen, welche sich auf seine Seite stellen, denen Beweise liefern, welche beide bestreiten[4].

---

[1] Wieseler, Lichtenstein, Chavannes, Schegg, J. Grimm, Caspari, Rotermund, Rösgen, Friedlieb, Schürer, Stapfer, Gumpach, Laska, Belser u. a. Vgl. van Bebber: Bibl. Zeitschr. 1904, 67 ff. Handmann: Natur u. Offenbarung 1904, 286 ff. Nach Klemens Alex. gab es in Ägypten im 2. Jahrh. unter den Gnostikern eine Überlieferung, nach der Jesus am 7. April gestorben sei (Preuschen: Realenzykl. XIV[3] 730; Zeitschr. f. neutest. Wissensch. V 5 ff). Später verlor sich in Ägypten die Kunde von dem wahren Todestage Jesu vollständig. Nach Klemens belehrte Jesus am 13. die Jünger über die typische Bedeutung des Festes, am 14. starb er, und am dritten Tag fand die Auferstehung statt (732).

[2] Patrizi, Sepp, Mattes, Zöckler, Schulze, Cornely u. a. Bratke, Zur Frage nach dem Todesjahr Christi: Stud. u. Krit. 1892, 734 ff. Camillo Melzi, Il 14 Nisan l'anno 29 dell'E. V, 1895. Semeria: Rev. bibl. 1896, 85 f. Harnack, Die Chronologie der altchristl. Lit. I (1897) 236: 30 oder 29.

[3] 31: Anger, Meyer, Ljungberg, Beyschlag u. a.; 33: Oppert, Hase, Lutterbeck, Rieß, Renan u. a.; 33 oder 34: Volkmar, Preuschen; 35: Keim, Hausrath.

[4] Loisy, Le quatrième évang. 868.

Manche Väter haben nach dem Vorgange Tertullians den Tod Jesu in das Konsulat der Gemini, d. h. in das Jahr 782, verlegt. Sie gingen aber nicht von einer historischen Überlieferung, sondern vom 15. Jahre des Tiberius aus. Als Todestag nahmen sie mit Tertullian den 25. März an[1]. Indem andere[2] das 15. Jahr voll rechneten, erhielten sie das Jahr 783. Augustinus suchte dies noch allegorisch zu erklären. Doch gesteht er anderswo[3] die Unkenntnis des Konsulats des Geburts- und Todesjahres zu und erklärt daraus die irrigen Angaben über das Alter Jesu (46 J.), obwohl man aus dem 30. Jahre bei der Taufe und den Angaben des Johannes das richtige Alter Jesu erschließen könne. Hippolyt hat im Osterkanon das Jahr 782, im (interpolierten?) Kommentar das Jahr 785, das 18. Jahr des Tiberius. Eusebius hat für das Jahr 786 (oder 785) sich auf den Olympiadenbeschreiber Phlegon berufen, welcher im 4. Jahre der 202. Olympiade eine Sonnenfinsternis erwähnt, die am 3. April stattgefunden habe, und gab Veranlassung zu der Annahme einer $3^1/_2$jährigen Wirksamkeit. Auch Origenes setzt denselben voraus, indem er vom 15. Jahre des Tiberius an 42 Jahre bis zur Zerstörung Jerusalems rechnet[4]. An einer andern Stelle gibt er dieselbe Zahl vom Tode Christi ausgehend. Epiphanius steht mit den Griechen auf seiten des Johannes[5]. Er nimmt $2^1/_4$ Jahre für die öffentliche Wirksamkeit Jesu an, läßt Jesus im 33. Lebensjahre sterben, im dritten Jahre nach dem Konsulate der Gemini, also 785, und zwar

[1] Tert., Adv. Iud. 8. Lact., Inst. 4, 10, 18; De mort. pers. 2. Hippol., Comm. in Dan. 242. Chrys., Serm. de nat. S. Ioann. Bapt. Greg. Tur., Hist. Franc. 10 cap. ult. Sulpic., Sev. Chron. 2, 27. Beda, De rat. temp. 47. Aug., De civ. Dei 18, 54; De trin. 4, 5, 9; In Heptat. 2, 90.

[2] Klemens Alex., Julius Afrikanus, Julius Hilarion. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II 1, 27.

[3] De doctr. 2, 28, 42. Vgl. Bebber, Chronologie 124.

[4] In Matth. Ser. 40; C. Cels. 2, 33; 4, 21.

[5] Haer. 51, 24 ff. Zu Phlegon s. Harnack, Altchristliche Literatur I 867. Philoponi de opificio mundi libri VII, ed. Reichardt 1897. Dazu Dräseke: Theol. Lit.-Ztg. 1897, Nr 26. Dieser bemerkt gegen die von Harnack aus Eusebius erschlossene Interpolation, daß Philoponus, der sichtlich aus Phlegon selbst schöpfte, das gleiche Zitat habe (II 26, S. 99, 6—11). Er entnimmt auch dem Phlegon die Zeit des Regierungsantritts des Tiberius im zweiten Jahre der 108. Olympiade, so daß von da bis zu der Finsternis im vierten Jahre der 202. Olympiade nahezu 19 Jahre verflossen. Nach Lk 3, 1 trat Johannes im 18. Jahre des Tiberius auf, von da bis zum Tode Jesu sind es nicht ganz vier Jahre. Die Ausführung des Philoponus stimmt wörtlich mit der in der Chronik des Eusebius (Syncellus). Beide reden von einer Eklipse der Sonne um die sechste Stunde des Tages (Lk 23, 44 f). Wenn man Origenes beiziehe (C. Cels. 1, 33 59), so scheine es außer Zweifel, daß Phlegon im Zusammenhang mit der Finsternis und dem Erdbeben auch vom Tode Jesu sprach.

am 21. März. „Denn sie antizipierten das Passah, wie das Evangelium sagt und wir öfters bemerkt haben. Sie aßen also das Passah zwei Tage vor dem gesetzlichen Termine, d. h. am dritten Wochentage des Abends, während es am fünften Wochentage geschehen sollte." Die gleiche Angabe findet sich in der syrischen Didaskalia[1].

8. Den notwendigen, verklärenden Abschluß erhält das Leben Jesu durch die Auferstehung. Was unser sittlich-religiöses Leben ohne die Unsterblichkeit, ohne die Hoffnung auf eine jenseitige Belohnung wäre, dies wäre das Leben Jesu ohne die Auferstehung vom Grabe. Das herrlichste Vorbild des Herrn in Demut und Selbstverleugnung, in Gottes- und Nächstenliebe, in Geduld und Gehorsam beim Leiden und Tode, was wäre es, wenn Gott seinen Heiligen hätte die Verwesung schauen lassen (Ps 15, 9 11. Apg 2, 25—28)? Nur wenn die Kraft im Leiden, der Sieg in der Versuchung und Verfolgung, das Leben im Tode geschaut wird, kann ein Vorbild, Kraft und Leben, Hoffnung und Mut einflößen. Wenn Christus nicht auferstanden wäre, so wäre unsere Predigt vergeblich, unser Glaube eitel. Denn nicht auf das Schwache, das Sterbliche, nicht auf das Fleisch ist unsere Hoffnung gesetzt, sondern auf das Starke, Geistige, Himmlische, Göttliche. Hätte dieses den Leib und die Seele nicht so mit sich geeinigt, daß die Verbindung ewig dauert, wie könnten wir auf eine ewige Verbindung mit Christus hoffen? Die Apostel wollten deshalb Zeugen der Auferstehung Christi sein[2], bauten ihren Glauben an Christus, den Sohn Gottes, den Richter der Lebendigen und Toten, auf die Tatsache der Auferstehung[3]. Auf Christus, den der Vater vom Tode auferweckt hat, der zur Rechten des Vaters sitzt, setzen sie die Hoffnung für die Bekehrung Israels, der Welt, für das Heil der Menschen[4]. Davon, sagt Ignatius, sollen auch die Gläubigen fest überzeugt sein, von der Geburt, dem Leiden und der Auferstehung, welche unter der Verwaltung des Pontius Pilatus stattgefunden hat.

---

[1] Daraus geht hervor, daß es keine sichere Tradition über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit gab. Vgl. Nagel: Katholik II (1900) 200 ff 324 ff 402 ff. Hort, Appendix, 1881, 78 ff. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses 37 ff.

[2] Apg 1, 22; 2, 32—36; 3, 15; 4, 33.

[3] Apg 10, 42; 17, 21. Röm 1, 4; 6, 9; 8, 34; 14, 9. Kol 3, 1. Offb 1, 18.

[4] Apg 3, 18 ff; 5, 31; 10, 44. Röm 4, 25; 5, 10; 6, 10; 10, 9. 1 Kor 15, 17. Gal 2, 19 f. 2 Kor 4, 14; 5, 15 20 f. Phil 3, 10 21. Vgl. Steude, Die Verteidigung der Auferstehung Jesu Christi: Stud. u. Krit. 1887, 203 ff, und separat Leipzig 1888: Evang. Apol. 238 ff. Müllendorff, Der Glaube an den Auferstandenen, 1900.

Die Auferstehung war von den Propheten vorausgesagt, von dem Herrn wiederholt vorausverkündigt[1], den ungläubigen Juden als Zeichen vom Himmel angedroht (Mt 12, 40). Und sie werden schauen auf den, welchen sie durchbohrt haben (Jo 19, 37). Am dritten Tage ging der Gekreuzigte glorreich aus dem versiegelten Grabe hervor. Ein großes Erdbeben entstand, denn ein Engel des Herrn stieg herab vom Himmel, kam herzu, wälzte den Stein hinweg und setzte sich oben darauf. Es war aber sein Ansehen wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie der Schnee. Der Schrecken lähmte die Wächter der ängstlichen Pharisäer, und sie wurden wie tot (Mt 28, 2 ff). Einige von der Wache kamen in die Stadt und verkündeten den Hohenpriestern alles, was vorgefallen war. Und sie versammelten sich mit den Ältesten, hielten Rat und gaben den Soldaten reichlich Geld und sprachen: Ihr müsset aussagen, daß seine Jünger bei Nacht kamen und ihn stahlen, während ihr schliefet.

9. Je größer aber das Wunder ist, je wichtiger es für den christlichen Glauben erscheint, desto zahlreicher sind auch die Angriffe auf dasselbe. Schon die Valentinianer sagten, dies sei der größte Irrtum unter den Jüngern gewesen, daß sie glaubten, Christus sei in einem weltlichen Leibe auferstanden. Sie hätten noch nicht begriffen, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können[2]. Celsus will die Auferstehung auf Mythologie oder Täuschung zurückführen. Die Dichter und Aufklärungsphilosophen, Reimarus-Lessing, der Rationalismus und die negative Kritik haben ihre Zweifel spekulativ und geschichtlich weiter ausgebildet. Auch die historische Richtung der katholischen Theologie (Loisy) glaubt hier zwischen Geschichte und Glauben unterscheiden zu sollen. Da an der festen Überzeugung der Jünger nicht gezweifelt werden kann, so hat man sie durch die Scheintod- oder die (subjektive und objektive) Visionshypothese zu erklären gesucht.

Die Beweise für die Wirklichkeit der Auferstehung sind teils historischer, teils psychologischer Art. Die historischen beziehen sich auf die äußere Tatsache, die Realität des Todes und des Auferstehungsleibes, das leere Grab, die psychologischen auf den Seelenzustand der Jünger. Beide bilden die Voraussetzung des Glaubens, aber dieser hätte ohne sie kein sicheres Fundament. Alle Evangelisten und der hl. Paulus berichten von der Auferstehung, von verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen. Die zwei Frauen, welche in der Frühe zum Grabe hinaus-

[1] Ps 15 (16), 10. Jo 2, 19. Mt 16, 21; 17, 9 23; 20, 19.

[2] Zahn, Geschichte des neutestam. Kanons I 761 f. Orig., C. Cels. 2, 50 54 ff 70. Kellner, Hellenismus 53 ff. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, 1899, 76 ff 128.

gingen, hatten die erste Erscheinung, Magdalena begegnete dem Herrn, während Petrus und Johannes zum Grabe hinausgingen und es leer fanden. Zu den nach Emmaus wandernden Jüngern gesellte sich der Auferstandene. Unter den Aposteln erschien Jesus zuerst dem Kephas[1] (Lk 24, 34), dann den Zwölfen, um sie durch Berührung seiner Wundmale von der Realität seines Leibes zu überzeugen (ebd. 24, 36 ff. Jo 20, 19 ff). Darauf erschien er mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen viele zur Zeit, als Paulus den ersten Korintherbrief schrieb, noch lebten; dann dem Jakobus und allen Aposteln. Dem ungläubigen Thomas gab Jesus Gelegenheit, sich durch Augenschein zu überzeugen. Matthäus, Markus und Johannes stimmen darin überein, daß eine Erscheinung den Jüngern in Galiläa am See Genesareth zu teil geworden. Matthäus stellt diese seinem Zwecke gemäß als die von Jesus zum voraus bestimmte dar, ohne der andern zu gedenken. Lukas umgekehrt beschränkt sich auf die Erscheinungen in Jerusalem. Er berichtet, daß Jesus seine Jünger nach Bethanien an den Ölberg hinausgeführt, und nachdem er sie gesegnet, sich von ihnen entfernt habe. In der Apostelgeschichte aber erzählt er, daß der Auferstandene 40 Tage mit den Jüngern verkehrt habe, vor ihren Augen in den Himmel aufgehoben und durch eine Wolke ihren Augen entzogen worden sei. Den hl. Paulus hat später der Herr vor Damaskus einer besondern Erscheinung gewürdigt, welche der Apostel (1 Kor Kap. 15) den übrigen als letzte und gleichwertige anreiht. In der Apostelgeschichte wie in den Briefen wird die *leibliche* Auferstehung klar und bestimmt gelehrt, als selbstverständlich vorausgesetzt, wenn von Auferstehung die Rede ist[2].

An der *vollen und festen Überzeugung der Jünger* fehlte es also gewiß nicht. Diese kann dadurch nicht erschüttert werden, daß die Berichte in vielen Dingen voneinander abweichen. Eine Tatsache wird dadurch nicht unwahrscheinlich, daß der genaue Hergang nicht bis ins kleinste hinein festgestellt werden kann. Würde man selbst gegen die evangelischen Berichte als „Schaustellungen" Bedenken hegen, die Beweisführung des Apostels Paulus in einem unangefochtenen Briefe würde allein genügen, dieselben zu beseitigen. Aber die *Abweichungen in den Evangelien* können der Tatsache keinen Eintrag tun. Ich denke dabei nicht an Details, wie die Wegwälzung des Steines, die Zahl der Engel, das Hin- und Her-

[1] Das Petrusevangelium läßt (wie Paulus und eine versteckte Stelle bei Lukas) die erste Erscheinung des Herrn vor Petrus geschehen und in Galiläa, und verlegt (wie Johannes Kap. 21) die Szene an den See Genesareth. Harnack, Chronologie I 624.

[2] Apg 2, 31 ff; 13, 34 ff; 24, 15; 26, 8 23. Röm 8, 10 ff. Phil 3, 10 21. 2 Kor 4, 14; 5, 1 ff.

gehen der Frauen; denn das sind Dinge, an welchen kein Exeget sich stoßen wird. Aber wissen nicht die einen (Matthäus, Markus) für die Jünger nur von Erscheinungen in Galiläa, die andern von solchen in Jerusalem? Muß es nicht nach dem einen scheinen, Jesus sei von Galiläa aus in den Himmel gefahren oder überhaupt nicht aufgefahren, während ein anderer (Markus) zwar die Weisung nach Galiläa berichtet, aber doch (im angefochtenen Schlusse) andere Erscheinungen erzählt; ein anderer (Lukas) den Schein erweckt, als ob Jesus am Auferstehungstage in den Himmel aufgefahren sei? Erst Johannes, und auch er erst im Anhange, verbindet die Erscheinung in Galiläa mit denen in Jerusalem, erwähnt aber die Himmelfahrt nicht! Der Apostel Paulus aber berichtet von den Erscheinungen vor Frauen gar nichts!

In der Tat, es lassen sich hier viele Fragen aufwerfen, die leichter zu stellen als zu beantworten sind. Schon die Wolfenbüttler Fragmentisten haben die „Widersprüche" der Harmonistik mit kalter, schneidender Ironie vorgehalten. Doch hat selbst Lessing dagegen erwidert, es sei mit der Praxis aller Historie um einzelner Widersprüche willen nicht der gemeinsame Kern zu verwerfen. Viele Apologeten geben sogar zu, die Harmonistik sei schlechterdings außer stande, eine vollkommene Überzeugung zu vermitteln[1]. Für die Verbalinspiration bieten allerdings diese Verhältnisse unübersteigliche Schwierigkeiten. Auch wer nur die Fixierung eines überlieferten Stoffes in den Evangelien sieht, wird bei der Erklärung verlegen sein. Wissen wir aber, daß die Evangelisten keine Vollständigkeit anstrebten und zugleich schriftstellerische Zwecke verfolgten, so können wir nach der ganzen Anlage des Matthäusevangeliums die Beschränkung auf die Erscheinung in Galiläa begreifen (26, 32), ohne die radikale Lösung in einem Galiläa auf dem Ölberg[2] nötig zu haben. Der Befehl Jesu scheint Erscheinungen in Jerusalem geradezu auszuschließen, ist aber nach biblischem Sprachgebrauche nicht exklusiv zu erklären. Dies beweist Markus in seinem Schlußteil, wenn derselbe auch in etwas veränderter Gestalt vorliegt. Lukas

[1] Steinmeyer, Gebhardt, Beyschlag u. a. Vgl. Steude: Stud. u. Krit. 1887, 209 ff; Evang. Apol. 243. Belser, Leidensgeschichte 454 ff. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu, 1893. Korff, Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesus Christus, 1897. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, 1898. Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, 1898. Loofs für die Erscheinungen in Jerusalem, gegen die in Galiläa, Rohrbach umgekehrt. Der älteste Bericht sei bei Markus; der jetzige Markusschluß stamme aber von Aristion.

[2] Lepsius, Reich Christi, 1902. Kähler (Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903, 31) stimmt ihm bei.

scheint freilich die Erscheinungen auf einen Tag in Jerusalem zusammenzudrängen, aber die Aufforderung an die Jünger, in Jerusalem auf die Kraft von der Höhe zu warten, zeigt doch, daß der Verfasser mit dem Weiteren, was er selbst in der Apostelgeschichte nachträgt, wohl bekannt war. Johannes brauchte aber nach der Anlage seines Evangeliums die Himmelfahrt gar nicht zu erwähnen, da er die Synoptiker als bekannt voraussetzt. Die Tatsache war ihm sicher bekannt, denn in den Abschiedsreden weist er wiederholt auf den Parakleten hin, den Jesus als Stellvertreter schicken werde, wenn er zum Vater im Himmel heimgekehrt sein werde. Der Apostel Paulus aber beweist gegen die Leugner der Auferstehung die geschichtliche Tatsache, wozu Zeugnisse aus Frauenmund weniger geeignet erscheinen mußten.

10. Ist es aber nicht auffallend, daß die Jünger den Auferstandenen nicht sogleich erkannten? Maria sah Jesus dastehen und kannte ihn nicht. Als sie von ihm angeredet wurde, glaubte sie, den Gärtner vor sich zu haben. Die nach Emmaus pilgernden Jünger erkannten den „Fremdling in Israel" gleichfalls nicht. Als Jesus den Jüngern am Ufer des Sees erschien, wußten sie nicht, daß es der Herr sei. Wie läßt sich diese auffallende Erscheinung erklären? Wir wissen keine andere Erklärung als die, welche der Evangelist Lukas selbst gibt: „Ihre Augen waren gehalten, daß sie ihn nicht erkannten" (24, 16), aber diese Erklärung genügt auch. Sie beweist, daß der Auferstandene es ebenso in seiner Macht hatte, zu erscheinen oder zu verschwinden, wie sich zu erkennen zu geben oder nicht. Die Mittel hierzu waren entweder objektiv oder subjektiv, indem Jesus entweder in einer andern Gestalt erschien (Mk 16, 12) oder auf den Geist der Jünger einwirkte. Wahrscheinlich ist beides zu verbinden. Maria erkannte dann den geliebten Meister an der liebevollen Anrede Maria, die Jünger in Emmaus am Brotbrechen, also gleichfalls an einem familiären Akt, welcher sie an den früheren Umgang mit Jesus erinnerte. Ist es nicht eigentümlich, daß am See gerade jener Jünger den Herrn zuerst erkannte, welchen Jesus lieb hatte? Oder ist es nicht vielmehr natürlich, daß es so war? Man sagt, die Liebe mache erfinderisch. Warum sollte diese reine Gottesflamme im Herzen des Lieblingsjüngers nicht aufgelodert sein, als derjenige nahe war, welcher gekommen war, Feuer vom Himmel zu bringen? (Lk 12, 49.) Sagen doch die Emmausjünger zueinander: „Hat nicht das Herz in uns gebrannt, als er auf dem Wege mit uns redete?" Bei andern Gelegenheiten aber erkannten die Jünger den Herrn. Wenn sie meinten, er sei ein Geist, so begreift sich dies aus ihrem ganzen Gemütszustande seit der Leidensnacht (vgl. Mt 14, 26 ff). Nur schwer konnten sie sich zu dem Gedanken erheben, daß

dieser Geist Fleisch und Knochen habe. Jesus mußte sie davon überzeugen, indem er mit ihnen aß und trank, freilich nach Art der Engel, meint schon der hl. Augustinus; denn zu vergessen ist allerdings nicht, daß der Auferstandene einen verklärten Leib hatte. Doch konnte der „doketische Zug" von dem Bilde des früheren irdischen Lebens nicht jede Spur verwischen, sonst hätten die Jünger ihn überhaupt nicht gekannt, noch konnten die Erscheinungen „Materialisationen" im Sinne des Spiritismus sein, da der Auferstandene mit den Jüngern verkehrte.

Es wird gewiß nicht zum erstenmal bemerkt[1], wenn wir sagen, diese Zweifel und Bedenken, dieser Kleinglaube, dieses kalte, zurückhaltende, fast skeptische Verhalten der Jünger war für den Glauben ein Glück, denn es machte das Zeugnis der Jünger desto unverdächtiger. Die Väter preisen sogar den Thomas, weil er durch seinen Unglauben unserem Glauben mehr genutzt habe als die übrigen Apostel durch ihren Glauben. Schon bei der wiederholten Voraussage des Todes und der Auferstehung vergessen die Evangelisten nicht, nachdrücklich hervorzuheben, daß die Jünger sie nicht verstanden. Zum drittenmal bemerkt Lukas (18, 34): „Und sie verstanden nichts hiervon, und das Wort war vor ihnen verborgen, sie verstanden die Rede nicht." Johannes erklärt noch das Benehmen des Petrus und Johannes mit den Worten: „Denn noch verstanden sie nicht die Schrift, daß er von den Toten auferstehen muß" (20, 9). Das Verlangen der Zebedaiden nach den Sitzen zur Rechten und zur Linken, die Hoffnung auf Errichtung des messianischen Reiches beim letzten Zuge nach Jerusalem gingen von der Überzeugung aus, daß das Reich ohne Tod und Auferstehung gegründet werde.

Erst die wirkliche Auferstehung und wiederholte Erscheinungen konnten die niedergeschlagenen Jünger eines besseren überzeugen. Sie halten die Nachricht der Frauen für ein Geschwätz (Lk 24, 11). „O ihr Unverständigen", redet der Herr die beiden Jünger an, „deren Herz so schwer glaubt an alles, was die Propheten geredet haben" (24, 25). Selbst als Jesus seine Wundmale zeigte, waren einige unter ihnen, welche nicht glaubten vor Freude und sich wunderten (24, 41). Thomas wollte greifbare Zeichen (Jo 20, 25). Erst als diese ihm gewährt waren, sprach er: „Mein Herr und mein Gott!" (20, 28.) Petrus sagt nach Apg 10, 40 f: „Diesen hat Gott auferweckt am dritten Tage und hat ihn erscheinen lassen, nicht allem Volke, aber Zeugen, die von Gott zuvor geordnet waren, uns,

[1] Vgl. Chrysologus, Rede 79 81 84. Vgl. dazu die Reden des Thomas bei der Auferstehung des Lazarus im Evangelium der zwölf Apostel: Rev. bibl. 1904, 179 ff.

die wir mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung vom Tode."

11. Des Leicht- und Aberglaubens kann man also die Jünger schwerlich überführen. Auch der Vorwurf, daß sich der Glaube an die Auferstehung aus den Weissagungen herausgebildet habe, verliert dadurch seinen Boden. Weit eher könnte man sich darüber wundern, daß die Jünger trotz der Weissagungen so schwergläubig waren. Es begreift sich dies aber einerseits aus dem Schrecken der Leidenstage, welcher den Jüngern Mut und Besinnung geraubt hatte, anderseits aus dem politisch-religiösen Messiasideal, welches auch die Jünger nur schwer und langsam überwunden haben. Das vorchristliche Judentum hat auch nicht zwischen einer ersten und zweiten Ankunft des Messias unterschieden. Es war vielmehr der Meinung, der Messias werde plötzlich kommen zur Befreiung der Guten und zum Gerichte der Sünder, um sofort und dauernd das ewige messianische Reich zu eröffnen und die Seinigen niemals zu verlassen[1]. Erst spätere Rabbinen haben den Messias nach Vollendung seiner politisch-messianischen Aufgabe den Weg alles Fleisches gehen und seine Herrschaft auf Sohn und Enkel vererben lassen. Jenen Standpunkt nimmt auch noch das Buch Henoch ein, von ihm aus begreifen wir die Verhandlungen im vierten Evangelium über das Bleiben und Wiederkommen des Messias, die Reden der Jünger in Emmaus. Diese Vorstellung hatte die Jünger beim Zuge nach Jerusalem beherrscht. Daraus erklärt sich die Schwierigkeit, ohne tatsächliche, handgreifliche Beweise an die Realität der Auferstehung zu glauben. Der Erfolg hat sie allerdings die Weissagungen verstehen gelehrt, aber nicht erst der Erfolg der christlichen Sache (Strauß), sondern die tatsächliche Auferstehung. Sonst wäre die frühe Bekehrung des Verfolgers Paulus unbegreiflich. Ebenso erklärlich ist es, daß der Auferstandene nur den Jüngern diese Erweise zu teil werden ließ. Denn für sie geschah die Auferstehung zum Heile, den Pharisäern war sie ein verderbendrohendes Zeichen. Die Juden, welche an den lebenden Messias nicht geglaubt hatten, mußten erst allmählich zum Glauben an den Auferstandenen vorbereitet werden. „Selig sind diejenigen, welche nicht sehen und dennoch glauben" (Jo 20, 29).

Ist aber nicht vielleicht System in dieser Darstellung? Haben nicht die Evangelisten wohl selbst gefühlt, es sei zur Verbreitung des Glaubens an die Auferstehung notwendig, die Jünger, welche die einzigen Zeugen, die vorausbestimmten Zeugen der Auferstehung waren, durch Her-

[1] Langen, Judentum 415 f. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II³ 525 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 1375 ff.

vorhebung ihres ungläubigen Benehmens zu unverdächtigen Zeugen zu machen? Ich nehme durchaus keinen Anstand, diese Frage zu bejahen[1]. In der That scheinen mir die Evangelisten geflissentlich diese und andere Umstände, überhaupt die langsame Fassungskraft der Jünger hervorgehoben zu haben. Ist aber deshalb ihre Darstellung weniger wahr? Muß hier die Absicht, welche man merkt, verstimmen? Was würde man erst sagen, wenn die Jünger von Anfang an als verständige, empfängliche, mit den Ideen ihres Meisters vertraute Schüler erscheinen würden, eine volle Einsicht in das Werk des Meisters und das Los des Messias zur Schau trügen? Was würden dann diejenigen sagen, welche heute behaupten, Jesus selbst sei von Anfang an seines messianischen Berufes gar nicht sicher gewesen, er habe erst allmählich die Überzeugung von seiner messianischen Aufgabe gewonnen und sei eigentlich zum letzten Passah in der Absicht, jetzt oder nie das messianische Reich zu gründen, entweder zu siegen oder unterzugehen, nach Jerusalem hinaufgezogen?[2] Dieser Kontrast beweist eben, wie natürlich, den Verhältnissen entsprechend, die Evangelisten die Jünger darstellen. Er beweist aber auch, daß sie ihren Lesern den Gegensatz zwischen ihrem jetzigen Glauben und ihrem früheren Verhalten recht anschaulich schildern wollten, um jeden Zweifel zu beseitigen. Dies war um so notwendiger, je ferner man dem Orte und der Zeit war. Das dritte und vierte Evangelium gehen weiter als die beiden andern, erhalten aber vom hl. Paulus eine Bestätigung. Die Erzählungen haben sich nicht erst auf diesem Wege gebildet, sondern wurden aus diesem Grunde aufgenommen.

12. Wir sind damit bereits zu den psychologischen Gründen übergetreten. Man tadelt zwar die Apologeten, daß sie die Niedergeschlagenheit der Jünger mit den grellsten Farben ausmalen, um dann die geschichtliche Notwendigkeit der Auferstehung daraus zu postulieren, allein auch ohne Übertreibung sprechen die Tatsachen noch laut genug. Das Verhalten der Jünger vor, während, nach dem Leiden ist gar nicht erklärlich, wenn sie eine volle Einsicht in das Werk der Erlösung hatten, ihr Glaube, ihre Überzeugung, der un-

[1] Rose (Études 296) schreibt Lukas, Johannes und Paulus einen apologetischen Zweck zu. Die Absicht, den Triumph des Erlösers nachzuweisen, trete bei Markus und Matthäus nicht hervor. Das Markusevangelium habe mit 16, 8 geschlossen.

[2] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 5 14. Loisy, Études évangéliques, 1902, 101 ff; Autour d'un petit livre, 1903, 109 ff; Evangelium u. Kirche, 1904, 37 ff 61 ff; Lettres Romaines: Annal. de phil. chrét. 1904, Janv.—Mars. Dagegen Lagrange, Bulletin de Littér. eccl. 23 ff. Merklen: Revue Augustinienne 1904, 9 ff.

erschrockene Mut nach den Erscheinungen des Auferstandenen und der Geistessendung, der Heroismus und das Martyrium spotten jeder psychologischen Erklärung, wenn nicht die Tatsache der Auferstehung ihnen unerschütterlich feststand. Ein Jünger hatte den Herrn verraten, die andern hatten beim Herannahen des Feindes die Flucht ergriffen. Der Mutigste unter ihnen, welcher sein Schwert gezogen hatte, und der Lieblingsjünger folgten von ferne. Aber Petrus verleugnet seinen Herrn und Meister dreimal. Auf dem Leidenswege begegnet Jesus mitleidigen Frauen, aber nicht seinen Jüngern. Am Fuße des Kreuzes stehen die Frauen aus Galiläa, aber nur der Lieblingsjünger ist der Mutter Jesu zur Seite. Etwas später, nach eingetretenem Tode, erinnert Lukas daran, daß die Bekannten Jesu alle von ferne standen und die Frauen von Galiläa. Wir begreifen das Verhalten der Jünger. Sie waren größeren Gefahren ausgesetzt als die Frauen, aber die Furcht muß sie doch auch stark befallen haben (Jo 20, 19).

War aber später das Wagnis, den von den Juden gekreuzigten Meister als den Messias zu predigen, geringer? Nun vergleiche man ihr späteres Verhalten! Sie sagen, man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, und freuen sich, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden. Wie wäre diese Umwandlung ohne die Auferstehung zu erklären? Aber es fiel die Geistessendung dazwischen. Wohl, aber wer die Geistessendung zugibt, der hat auch die Auferstehung zugegeben. Ohne die wirkliche Auferstehung Jesu hätte den Aposteln kein Geist von der Höhe den Glauben an die Auferstehung eingeflößt. Am ersten Pfingstfeste sagt der hl. Petrus: „Diesen Jesus (dessen Auferstehung David vorausverkündigt hat) hat Gott auferweckt, davon wir alle Zeugen sind. Nachdem er nun zur Rechten Gottes erhöht ward und er auch die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater in Empfang genommen hat, so hat er ausgegossen dieses, was ihr da sehet und höret" (Apg 2, 32 f)[1].

Die Apostel wären sonst gar nicht in Jerusalem beieinander geblieben, sie hätten sich zerstreut über das Land, nach Galiläa in ihre Heimat. Die Synoptiker berichten die an Zach 13, 7 sich anschließende Voraussage des Herrn: „Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe der Herde werden zerstreut werden" (Mt 26, 31). Was wäre also natürlicher, als daß die Jünger sich nach Galiläa geflüchtet hätten? Wäre es aber ebenso natürlich, daß die Jünger sich ohne eine Erscheinung und

[1] Vgl. schon Eus., Dem. 3, 4, 50; 3, 5. Orig., C. Cels. 1, 31. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899. Rose a. a. O. 277 ff.

Weisung des Herrn wieder gesammelt haben, daß sie nach Jerusalem zurückgekehrt sind? Wenn Thomas vor der Reise nach Bethanien entschlossen sagt: „Auch wir wollen gehen, um mit ihm zu sterben" (Jo 11, 16), was würde er nach dem Tode Jesu auf der Flucht in Galiläa gesagt haben?

Wir sehen kein hinreichendes Motiv für eine solche Sammlung in Jerusalem. Es hätten alle Anknüpfungspunkte für das Wiederaufleben ihrer Energie, aber auch alle Voraussetzungen für die psychologische Bildung des Glaubens an eine nicht durch wirkliche Erscheinungen bezeugte Auferstehung gefehlt. Ist ihnen aber der Auferstandene erschienen, so begreift es sich ebenso, daß sie nach *Galiläa* zurückkehrten, als daß sie sich in *Jerusalem* auf die Ankunft des Heiligen Geistes vorbereiteten. In beidem folgten sie der Weisung des Herrn. Es war natürlich, daß die Galiläer dort, wo Jesus den größten Teil seines Lebens zugebracht, seine öffentliche Wirksamkeit betätigt hatte, für ihren Beruf vorbereitet wurden; es war nicht weniger natürlich, daß sie nach Jerusalem zurückgeführt wurden, weil mit dem Tod und der Auferstehung Jesu in Jerusalem das neue Israel mit dem neuen Jerusalem seinen Anfang nahm. Wäre aber Jesus in Jerusalem gegen seinen Willen gekreuzigt worden und nicht auferstanden, so wäre das Benehmen der Jünger unbegreiflich. Sie hätten gewiß nicht den Mut gehabt, dort Jesu Werk wieder aufzunehmen, wo er gegen ihr Erwarten schmachvoll geendet hatte, und zwar „Schlag auf Schlag".

Darin liegt allerdings „das Große, das Wunderbare der Sache" [1], aber darin auch das Unerklärliche. Unmöglich konnte „aus der Tiefe des Schmerzes und Verzagens heraus sich der Glaube in dieser Macht der Offenbarung" erheben. Freilich „nur in der Zeitnähe konnte jener Mut, jene Begeisterung wieder erwachen, mit welcher dieselben Männer erst den Herrn selbst nach Jerusalem begleitet hatten. Hier wirkt nicht stetiges Besinnen, überlegter Entschluß, sondern unmittelbare Kraft, die sich selbst nicht anders fühlt als gegeben und darum auch ohne Frage an ihre Stelle gewiesen", aber woher kommt denn diese Kraft nach der Leidensnacht?

13. Gibt es denn keinen *Ausweg* aus diesem unzerreißbaren Netze äußerer und innerer Gründe? fragt die negative Kritik, welcher von vornherein die Unmöglichkeit der Auferstehung, des Übernatürlichen feststeht. Der *Diebstahl* der Jünger oder der Juden, welche dem Glauben an die Auferstehung die Grundlage hätten entziehen wollen, ist zu unwahrscheinlich und psychologisch unerklärlich. Wollaston konnte seinen Rabbi noch sagen lassen, er wolle Christ werden, wenn die christlichen Theologen die Auferstehung Jesu gegen seine Einwendungen würden bewähren können. Aber

[1] *Weizsäcker*, Das apostolische Zeitalter 5.

„wenn ich nicht beweisen kann, daß die Auferstehung Jesu der offenbarste Betrug ist, der jemals in der Welt gespielt worden ist, so verdiene ich für die Eitelkeit dieses meines Unternehmens eine noch viel ärgere Strafe, als die Jesus für seinen Betrug erlitten hat". Er meinte noch den Glauben an die Auferstehung ganz wohl erklären zu können: die Priester fanden ihr Interesse dabei, die Unwissenden und Abergläubischen ihren Trost; die Weisen wagten es nicht, die Gründe der Sache zu untersuchen[1]. Heutzutage kann die Betrugshypothese, ob sie auf die Jünger oder auf die Juden (Réville) zurückgeführt werde, als abgetan betrachtet werden. Der Glaube der Jünger bliebe unerklärlich. Die Juden hätten ihm ihre Beseitigung des Leichnams entgegengehalten.

Aber der Scheintod? In der Form, wie ihn Gfrörer gab, wonach die Jesu anhängenden Juden (Jo 12, 42; 19, 38 f) Pilatus oder den Hauptmann bestochen hätten, mündet diese Hypothese in die Betrugshypothese und fällt mit dieser. Sie wäre auch nicht im stande, den Glauben der Jünger zu erklären. Auch Herders Fassung führt, selbst in der spiritistischen Form einer Verzückung (trance, Whiton), nicht weiter. Denn wurde der begrabene Jesus im Grabe lebendig und zeigte sich seinen Jüngern als Auferweckter, so hat er sie absichtlich getäuscht. Das spätere Verschwinden wäre unerklärlich. Wie hätte aber Jesus auch aus dem Grabe hervorgehen können? Die Evangelisten stellen vielmehr die Auferstehung als Wunder der Allmacht dar. Damit ist der Grund für den Glauben an den Auferstandenen gelegt. Und die Erscheinungen haben diesen Glauben bestätigt.

Auch Schleiermacher und Hahn sind nicht glücklicher, wenn sie die Scheintodshypothese von der offenkundigen Unwahrscheinlichkeit, daß ein mißhandelter, gekreuzigter Körper noch so viel Kraft besessen habe, um die halbentschwundenen Lebensgeister wieder zu entzünden, befreien wollen. Hätte wirklich, wie Strauß meint, auch ein halbtoter Jesus seine Jünger begeistern können? Wären aber nach Schleiermacher und Hahn die erstorbenen Lebensfunktionen durch eine wunderbare Vermittlung zu einem neuen Leben erweckt worden, so müßte eine göttliche Kraft angenommen werden, und wir ständen nicht mehr weit von der Auferweckung. „Das Übernatürliche ist nicht wegzubringen", bemerkt selbst Strauß dagegen[2].

---

[1] Lechler, Geschichte des Deismus 305 304. O. Holtzmann (Leben Jesu, 1902, 392 f) meint, Joseph von Arimathäa habe nach Sabbatausgang die Leiche irgendwo sonst in der Stille begraben lassen, da er doch einen Gekreuzigten nicht für die Dauer bei den Toten seiner eigenen Familie liegen lassen wollte! Nach Réville ließen die Juden aus polizeilichen Gründen den Leichnam entfernen!

[2] Der Christus des Glaubens und Jesus der Geschichte, 1865, 179 ff 200 ff; Leben Jesu II[3] 559 f 676 ff. Strada läßt Jesus im Essigtrunk, welcher von

Mit der Heilkraft Jesu und den Belebungsversuchen des Joseph von Arimathäa und des Nikodemus wird Hahn schwerlich viele Leser überzeugen. Muß er schließlich Jesus sich heimlich von seinen Jüngern entfernen lassen, so hat er dem Verdachte des Betruges wieder Raum gegeben und den Glauben der Jünger gleichfalls nicht erklärt. In allen Gestalten erweist sich also der Scheintod als eine schlechte Krücke, um der Bestreitung der evidenten historischen und psychologischen Gründe etwas auf die Beine zu helfen.

14. Mehr auf der psychologischen Seite liegt der Versuch, aus einer auf dem Messiasglauben beruhenden Vision den Glauben an die Auferstehung abzuleiten. Die jüdischen Messiaserwartungen hätten aber eher von einer solchen Vision abgeschreckt als dazu veranlaßt. Allein ist es an sich wahrscheinlich, daß alle Jünger solche Visionen hatten? Dies ist gar nicht notwendig, es genügte, wenn einer oder gar eine (Maria Magdalena: Renan) eine solche hatte. Nachdem er sich durch dieselbe von der Auferstehung eine Überzeugung gebildet hatte, teilte er dieselbe unwillkürlich den andern mit, wie etwa ein jeder, welcher in eine geschlossene galvanische Kette eintritt, den Strom auf seinen Körper überleitet. Religiöser und politischer Enthusiasmus wirken ansteckend. Gleich als läge ein Medium in der Luft, glauben, wenn es einer mit Begeisterung versichert, zehn, hundert, tausend. Hat nicht der Apostel Paulus durch eine Vision den Glauben an die Auferstehung gewonnen?

Wir geben schon diese Analogie nicht zu. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß der Auferstandene ebenso verklärt war wie der dem Apostel erschienene Christus. Dies weiß auch Paulus nicht anders, da er stets Tod und Auferstehung in Parallele setzt. Ist der Gekreuzigte nach ihm auferstanden, so ist er eben auferstanden, hat nicht bloß seiner geistig-göttlichen Seite nach, die ja nie gestorben ist, fortgelebt. Der Apostel widerlegt auch selbst diese Theorie, indem er ausdrücklich eine Reihe verschiedener Erscheinungen aufzählt (1 Kor 15, 1—7). Er nennt die Frauen nicht, weil in einer Beweisführung für die Korinther, welche durch judaistische Emissäre für die Urapostel und gegen Paulus eingenommen worden waren, die Berufung auf Männer, auf die Urapostel, die von Gott als Zeugen der Auferstehung bestimmt waren (Apg 10, 40), besonders wirksam sein mußte. Er stellt aber alle Erscheinungen auf gleiche Stufe, die des Petrus, der Zwölfe, der 500, des Jakobus. Mit nichts deutet er an, daß etwa Petrus und Jakobus Visionen hatten und ihren Glauben erst andern mitteilten. Die

---

Nikodemus und Josephus bereitet worden sei, narkotisiert werden! Vgl. Rev. de l'hist. des rel. II (1898) 147 195. Withon, Miracles and supernatural religion, 1903.

ihm gewordene Erscheinung setzt er dem persönlichen Umgang der Urapostel gleich (1 Kor 9, 1).

Kannte aber Paulus, der den Auferstandenen nur außerhalb des Grabes gesehen hatte, überhaupt ein leeres Grab? Würden etwa deshalb auch die Urapostel kein leeres Grab gekannt haben? Behaupten doch andere, der ganze Ausgangspunkt für den Glauben an die Auferstehung sei das leere Grab gewesen. Paulus sagt jedoch ausdrücklich: „Christus ist gestorben, begraben und am dritten Tage auferweckt worden." Wohl fügt er hinzu: „nach den Schriften"; aber wird vielleicht dadurch, daß sie vorausgesagt ist, die Tatsache hinfällig? Hätte es irgend eine Berechtigung, sich so auszudrücken, wenn Jesus nicht wirklich gestorben und begraben wäre? Daraus folgt notwendig, daß auch die Auferstehung im eigentlichen Sinne gemeint ist. Der Schriftbeweis soll auch hier nicht die Tatsache ersetzen, vielmehr den Beweis verstärken. Es sind nicht „beweisende Begebenheiten, welche zum Schriftbeweis hinzukommen", sondern der Schriftbeweis schließt sich an die Tatsachen an[1] (Apg 3, 18; 8, 25 ff), weil es allgemein üblich war, dadurch die ganze Heilsökonomie als Ausführung des göttlichen Ratschlusses erkennen zu lassen. Die Begebenheiten finden nicht am Grabe oder in der Nähe des Grabes statt, aber sie sind dem Grabe gegenübergestellt.

Allein ganz abgesehen von den Erscheinungen des Paulus ist es schwer zu begreifen, wie die niedergeschlagenen Jünger von eingebildeten Christuserscheinungen sich zur höchsten Begeisterung fortreißen ließen. Sie hätten vor allem schon an die Auferstehung glauben müssen, wovon die Evangelisten das Gegenteil berichten. Sie hätten doch das Grab untersuchen müssen; denn wäre selbst beim leeren Grabe der Gedanke, daß der Leichnam aus dem provisorischen Grabe in ein anderes gebracht worden sei, wahrscheinlicher, als er es wirklich ist, so hätte er doch für die Dauer nicht befriedigt. Die Frage: Wo habt ihr ihn hingelegt? hätte sich alsbald aufgedrängt. Nun finden wir aber, daß die Erzählungen der Evangelien so einfach und ernst gehalten sind, wie es nur geschichtlichen Ereignissen, nicht phantastischen Einbildungen entspricht. Mit dem baldigen Aufhören der Visionen hätte auch die Begeisterung der Jünger wieder schwinden müssen. Die Juden haben auch den Jüngern nicht die Visionen, sondern den Diebstahl des Leichnams zum Vorwurf gemacht. Wohl haben die Jünger auf die eigene Auferstehung und die baldige Wiederkunft Christi gehofft, aber beides setzt den Glauben an die wirkliche Auferstehung voraus.

---

[1] Tert., Adv. Prax. 29; De resurr. 48. Turmel, Histoire de la théologie positive, 1904, 1 ff. Rose, Études 302 ff.

15. Will man aber diese Visionshypothese, die alles in das Gefühl und in den Verstand verlegt, durch die objektive Visionstheorie ersetzen[1], so schiebt man die Schuld des Mißverständnisses (oder gar Betruges) auf Gott. Denn hätten von Gott oder dem erhöhten Christus bewirkte Visionen den Glauben an die Auferstehung veranlaßt, ohne daß eine solche wirklich stattgefunden hätte, so wären die Jünger in Irrtum geführt worden. Außerdem bleibt der Widerspruch mit den evangelischen Erzählungen wie bei der andern Hypothese bestehen. Eine geheimnisvolle Entfernung des Leichnams aus dem Grabe kann doch nur derjenige annehmen, welcher Gott die Auferweckung nicht zutraut, aber doch den Schein erwecken lassen muß, um einigermaßen den Tatsachen gerecht zu werden.

Für eine objektive Vision am dritten Tage fehlt also der Grund wie die Voraussetzung im Geiste der Jünger. Muß doch zugegeben werden, daß auch „unter dieser Auffassung etwas bleibt, was nicht weiter zu erklären ist, wie bei allen höheren Anfängen im Gebiete des religiösen Lebens. Das Unmittelbare mit seiner schöpferischen Gewalt und die letzte Ursache desselben liegt jenseits geschichtlicher Forschung. Geschichtliche Tatsache ist, daß Männer, von welchen es Paulus erzählt, und unter welchen er selbst sich findet, überzeugt waren, den Auferstandenen gesehen zu haben. Damit ist für sie selbst die Überzeugung verbunden, daß das über sie gekommen, daß es nicht von ihnen selbst ausging; sie hatten dafür keine Erklärung in sich selbst.“[2] Freilich wird hinzugefügt: „Für eine körperliche Erscheinung läßt sich damit nichts beweisen.“ Aber waren die Apostel nicht ebenso fest von einer solchen überzeugt?

Allen war Christus für die Sünde gestorben, begraben und am dritten Tage wieder auferstanden. Die „schöpferische Gewalt“ hat weder die erste noch die zweite Schöpfung mit einer Vision angefangen. Die Apostel wußten auch wohl die Visionen von der Wirklichkeit zu unterscheiden (Apg 9, 10; 10, 10 ff; 16, 9 ff; 22, 17. 2 Kor 12, 1 ff) und hätten auch den Glauben an die Parusie ohne die Auferstehung nicht festhalten können. Weder der Enthusiasmus über eine vermeintliche Auferstehung noch die schwärmerische Hoffnung auf die Parusie hätten bei dem damaligen Gemütsstande ohne sichere Grundlage lange angedauert, geschweige denn viele angesteckt.

16. Es gibt kein drittes; entweder wirkliche Auferstehung Jesu oder Täuschung, eine Täuschung, welche dem Betruge sehr ähnlich sehen

---

[1] Keim, Schweizer, Lotze. Vgl. Steude, Evang. Apol. 296 ff.

[2] Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 5. Dagegen Weiß, Leben Jesu II 603 ff. Dobschütz, Probleme des apostol. Zeitalters, 1904, 12 ff.

würde. Trotz der gegenteiligen jüdischen Anschauungen über den Messias, über Grab und Tod waren die Apostel von der wirklichen, leiblichen Auferstehung voll und ganz überzeugt. Sie sind Zeugen der Auferstehung (Apg 1, 22; 2, 32; 3, 15; 4, 10 ff; 10, 40). Auf diesen Glauben gründeten sie ihre Predigt, bauten sie ihre Hoffnung. Wenn Christus nicht auferstanden ist, so werden auch wir nicht auferstehen. Dieser felsenfeste Glaube hat fortgewirkt, durch 19 Jahrhunderte hindurch den Siegesruf der Kirche gebildet. Ohne das Wunder der Auferstehung fehlt dem Wunderbeweis der Schlußstein, dem gottmenschlichen Leben der Abschluß, der kirchlichen Hoffnung das Fundament. „Wenn ein Toter nichts wirken kann, sondern die wohltätige Wirksamkeit eines jeden nur bis zu seinem Grabe sich erstreckt und dann aufhört, wenn Lebendige nur wirken und auf die Menschen Kraft ausüben, da schaue nun, wer will, und werde ein wahrheitsliebender Richter nach dem, was er sieht. Wenn der Heiland so Großes in den Menschen wirkt und täglich von allen Seiten her, von Griechen und Barbaren eine so große Menge zu dem Glauben an sich führt und zur Beobachtung seiner Lehre, kann einer noch zweifeln, ob der Herr auferstanden sei, ob er lebe, oder vielmehr, ob er das Leben selber sei?“ [1]

Gilt selbst für die fortgeschrittene Kritik: „daraus, daß Jesus mit seiner messianischen Selbstoffenbarung Glauben gefunden, läßt sich auf die geistig-sittliche Größe und die wunderbare Natur seines Auftretens hinreichend schließen; daraus, daß er sich für den Messias erklären konnte, ergibt sich mit Notwendigkeit ein Selbstbewußtsein von ganz eigentümlicher Art“ [2], so dürfen wir davon auch eine Anwendung auf den Glauben von der Auferstehung machen. Das Christentum ruht auf ihm, kann aber unmöglich auf einer Täuschung oder einem Irrtume beruhen, „denn es widerstrebt zu sehr dem gesunden Gefühle, das Größte und Herrlichste, was die Menschheit besitzt, aus einem verächtlichen und durch die Geschichte widerlegten Aberglauben hervorgehen zu lassen“ [3]. Selbst Schleiermacher bemerkt, daß wer des Wunderbaren wegen, um nicht die Auferstehung als buchstäbliche Tatsache anzunehmen, lieber voraussetze, die Jünger hätten sich getäuscht und Inneres für Äußeres genommen, ihnen eine solche geistige Schwäche beilege, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugnis von Christus unzuverlässig würde, sondern auch Christus in der Wahl seiner Zeugen eine

[1] Athan., De inc. 27 ff 31 50. Möhler, Athanasius I 173.

[2] Weizsäcker, Neue Untersuchungen 8.

[3] Ignat., Ad Smyrn. 3, 2. Tert., De carne Christ. 5. Orig., C. Cels. 2, 56. Rocholl, Philos. der Gesch. II 278 ff. Schleiermacher, Der christl. Glaube II³ (1835) 88. Strauß, Leben Jesu II³ 685 f. Hase, Apologetisches gegen Strauß, 1865.

Unkenntnis zugeschrieben würde. Strauß hat zugestanden, daß für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur unumstößlichen Gewißheit geworden sei, daß diese Tatsache ihres Bewußtseins für sie alle Realität einer historischen Tatsache gehabt habe, hat aber auf eine Erklärung verzichtet. Wer freilich das Übernatürliche leugnet, kann die Bedeutung des Christentums nicht erklären.

17. Auch die Frage nach dem Wie? diesem so oft von den Griechen als Mutter des Zweifels getadelten Wie, kann uns nicht irre machen. Wir haben anläßlich des Wunders auf die vielen Rätsel im Leben und in der Natur hingewiesen. Ohne die Allmacht dessen, der auferstanden ist, und dessen, der seinen Sohn von den Toten auferweckt hat, ist auch dieses Wunder unerklärlich, durch dieselbe aber begreiflich. Dem Ungläubigen kommt das Leiden und Sterben des Gottmenschen töricht vor, dem Gläubigen gereicht es zum Heile[1]. Die Auferstehung birgt gleichfalls ein solches Geheimnis in sich. Sie übersteigt die gewöhnliche Wirklichkeit und Erfahrung, ist aber wirklich und wahr, weil sie eine die Natur überschreitende Wirkung der göttlichen Allmacht ist. Die Verklärung Christi, die Hinweisung Jesu auf den engelgleichen Zustand der Auferstandenen, die Darstellung des Apostels über den himmlischen Menschen (1 Kor 15, 51 52. 2 Kor 5, 1 f) gestatten uns einen Schluß auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes; aber indem sie den grobsinnlichen Charakter verneinen, erlauben sie doch nicht die Annahme, daß der Auferstandene nur eine himmlische Erscheinung war, während sein Leib im Grabe ruhte und moderte. Es ist dem hl. Petrus nicht eingefallen, den menschlichen Leib Jesu auf dem Berge so verklärt zu denken, daß er nur mehr eine ätherische Hülle war (2 Petr 1, 16 ff); es kann ihm auch der Auferstandene nur als der verklärte, aber wirkliche Christus, wie er ihn kannte, erschienen sein[2].

Origenes nimmt eine Umwandlung der menschlichen Natur in die göttliche an mit Berufung auf den qualitätslosen Begriff der Materie bei den Griechen. Augustinus verweist auch auf den himmlischen Leib des Apostels. Die Scholastiker erklären die Auferstehung bei verschlossenem Grabe, das Erscheinen bei verschlossenen Türen usw. aus der durch die Allmacht Gottes

---

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie xx.

[2] Die zahlreiche Literatur seit Schleiermacher ist in den zitierten Schriften, namentlich bei Steude, verzeichnet. Vgl. auch Nebe, Die Auferstehungsgeschichte nach den Evangelien, 1882. Von „Leben Jesu" seien katholischerseits: Sepp, Schegg, J. Grimm, Camus, Keppler, Didon, Schneider, Fouard, Kralik; protestantischerseits: Hase, Weiß, Beyschlag, O. Holtzmann genannt. Vgl. auch Literar. Rundschau 1883, Nr 11 12. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI² 1424 ff. Realenzyklopädie IX³ 1 ff.

bewirkten Kompenetrabilität. Die verschiedenen Erscheinungen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt setzen voraus, daß Jesus mit dem verklärten irdischen Leib zum Vater ging, aber für seine Jünger in irdischer sichtbarer Gestalt erschien, bis sie auf die bleibende Trennung vorbereitet waren[1].

§ 24.

Person und Wesen Jesu.

Die Lehre der Heiligen Schrift über die Gottheit Jesu. — Die Synoptiker. Matthäus. — Markus und Lukas. — Der Menschensohn. Die Sünde wider den Heiligen Geist. — Die Stammbäume. — Die Eltern Jesu. — Der hl. Paulus über die Gottheit Christi. Die Präexistenz Jesu. — Die großen Paulinen. — Jüdische Vorstellung von der himmlischen Welt, dem himmlischen Messias. Die Menschwerdung. Allgemeiner Glaube bei Paulus wie in der Urgemeinde. — Das Johannesevangelium. — Eine „subordinatianische" Stelle. — Das Gebet zu Jesus.

1. Wir haben uns im Vorstehenden mehr an das Äußere, Somatische im Leben Jesu gehalten. Unser Bild wäre aber schlecht geraten, wenn nicht da oder dort ein Strahl des ewigen Lichtes durchgedrungen wäre, wenn nicht dann und wann die göttliche Herrlichkeit die menschliche Hülle durchbrochen hätte. Die Verwirklichung des Menschheitsideals ist ja für sich ein göttliches Werk. Was sich einem jeden, der das Leben Jesu auch nur von seiner menschlichen Seite aus betrachtet, von selbst aufdrängt, das lehrt uns die Heilige Schrift aber auch ausdrücklich. So offenkundig in ihr die volle Menschheit Jesu nach Leib und Seele vor uns liegt, so entschieden und nachdrücklich führt sie uns die göttliche Natur vor Augen. Wo es sich aber um Jesus handelt, bemerkt Augustinus gegen Faustus, empfiehlt es sich nicht, die Folgerungen aufzusuchen und sich auf Beweisgründe zu stützen. Vielmehr muß man fragen, was er selbst und was die Apostel über ihn ausgesagt haben.

Sollen wir aber dieses Thema nicht lieber der Glaubenslehre überlassen? Ich denke nein![2] Eine Verteidigung des Christentums kann hiervon um so weniger absehen, als einerseits die historische Theologie diesen wie andere Gegenstände auf historischem Wege behandeln und anderseits von

[1] Mk 16, 19. Apg 1, 9. 1 Tim 3, 16. Eph 4, 10. 1 Petr 3, 22. Dagegen fehlt Lk 24, 51 der Zusatz in den besten Handschriften. Orig., C. Cels. 3, 41 ff. Aug., De fide et symb. 6.

[2] Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I² 296 ff 405 f. Bautz, Grundzüge der katholischen Dogmatik II² (1900) 129; Grundzüge der christlichen Apologetik², 1896, 64 ff 160 ff.

den Gegnern der Versuch gemacht wird, die Lehre von der Gottheit Christi auch positiv zu bekämpfen. So viel Macht übt das Christentum auch noch auf den Ungläubigen aus, daß er seinen Unglauben durch das Christentum zu beschönigen sucht. Viele wollen die Autorität Christi zu Hilfe rufen, um die Autorität Christi zu bekämpfen und zu verwerfen, sich gleichsam vor dem eigenen wie vor dem christlichen Bewußtsein zu rechtfertigen. Das Ansehen der Heiligen Schrift und der christlichen Lehre ist trotz alles Unglaubens eine so starke, sittliche Macht, daß man sich alle Mühe gibt, dasselbe für seine Leugnungen in Anspruch zu nehmen. Wie könnte also eine Apologie des Christentums sich dieser Aufgabe entschlagen? Es ist eine gewisse Zirkeltheorie, wenn man das übernatürliche Glaubensmotiv der Autorität und Offenbarung Gottes selber wieder aus der sich selbst bezeugenden (biblisch-kirchlichen) Offenbarung ableitet, aber wir haben bereits die allgemeinen Grundfragen vom vernünftigen, historischen Standpunkte aus dargelegt. Hier ist es daher unsere Aufgabe, zu zeigen, ob in der Tat die Offenbarung selbst von Jesus das aussagt, was Inhalt des kirchlichen Glaubens ist. Schon der hl. Hilarius antwortet hierauf mit dem Hinweis, daß die Gottessohnschaft Jesu der Vater bezeuge, der Sohn bekenne, die Apostel verkünden, die Gottesfürchtigen glauben, die Dämonen ausrufen, die Juden durch ihre Leugnung zugestehen, die unwissenden Heiden (Hauptmann) erkennen.

2. Hat wirklich Jesus nichts über seine Gottheit ausgesagt, hat er bis zu seiner Auferstehung bei den Jüngern nur als menschliche Person gegolten? Haben die Jünger erst unter Benützung der Weissagungen unter dem auferstandenen und zum Himmel aufgefahrenen Meister den Messias vom Himmel, den Menschensohn, erkannt, welcher auf den Wolken des Himmels gekommen war?[1] Immer zahlreicher werden die Stimmen, welche, wenn sie nicht die Synoptiker gegen Johannes stellen, so doch einen Fortschritt von den Synoptikern über Paulus zu Johannes annehmen, nicht etwa in der selbstverständlichen tieferen Darstellung des Gegebenen, sondern in einer Aus- und Umbildung desselben. Der himmlische Christus soll mehr und mehr den irdischen Christus beeinflussen, nach vorwärts und rückwärts sein Bild ergänzen. Der Heiland habe sich selbst nie „Gott" genannt, nie sich Gott gleichgestellt, nie auch nur angedeutet, daß zu ihm gebetet werden solle.

Allein bereits die Synoptiker betonen von Anfang an die göttliche Einwirkung in der Heilsökonomie. Maria wird vom Heiligen Geiste empfangen, einen Sohn gebären, der wird groß sein und ein Sohn des Aller-

[1] Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1904.

höchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm geben den Thron seines Vaters David, und er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seines Königreiches wird kein Ende sein. Der Heilige Geist wird über Maria kommen, und die Kraft des Höchsten sie überschatten. Darum wird auch das Heilige, welches (aus ihr) geboren wird, Sohn Gottes genannt werden. Sobald der Messias öffentlich in seinen Beruf eintritt, wird er am Jordan als der geliebte Sohn bezeichnet, an welchem Gott sein Wohlgefallen hat. Jesus redet nicht nur häufig von seinem Vater, sondern sagt auch geradezu: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und keiner erkennt den Sohn außer der Vater, und niemand kennt den Vater außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11, 27. Lk 10, 22). Wäre diese Rede nicht im Munde eines jeden Menschen, auch des höchstbegnadigten, eine Anmaßung? Zwar nennt Jesus auch die Jünger Söhne ihres Vaters im Himmel (Mt 5, 45), aber gerade das „euer Vater" zeigt den Unterschied. Nie, auch nicht Jo 20, 17, faßt Jesus beider Vater in „unser Vater" zusammen. Wie er zu diesem Bewußtsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses, in dem das Wesen des Christentums bestehe, gekommen sei, wie er zum Bewußtsein seiner Kraft und Verpflichtung gelangt sei, muß auch die Kritik als sein Geheimnis bestehen lassen. Hier habe alle Forschung still zu halten![1] Sie muß anerkennen, daß dieser Glaube zur Unterweisung Jesu gehört habe, wenn das Wort Mt 11, 27 nicht ein Erzeugnis der Tradition wäre! Je bedeutungsvoller aber dieses Zeugnis lautet, desto gewichtiger müßten die Gründe zu seiner Verwerfung sein. Und da hören wir, daß es eine Art Psalm nach Sir 51, 1 10 sei, eine Frucht theologischer Spekulation![2] Sanday nennt dies eine „Professorenreligion".

Vor dem Hohenpriester antwortet Jesus mit „Du sagst es" auf die Frage: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gotte, daß du uns sagest, ob du Christus, der Sohn des lebendigen Gottes seiest" (Mt 26, 64). Und Jesus fügt hinzu: „Übrigens sage ich euch, von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen." Der Hohepriester zerriß darauf seine Kleider und sprach: „Er hat Gott gelästert." Es ist willkürlich, mit Loisy die ganze Stelle eschatologisch zu fassen. Der Menschensohn geht doch auch

[1] Harnack, Wesen des Christentums, 1900, 81. Vgl. Seeberg, Dogmatik III 27 ff. Renan, Vie de Jésus, 1863, 50 78.

[2] Loisy, L'évangile 45 f; Autour d'un petit livre 130 196. Dagegen und gegen Lagrange spricht sich selbst Bricout (Rev. du clergé franç., 1. Févr. 1904, 465) aus. Man habe weder Grund, an der Echtheit der Stelle zu zweifeln, noch das Recht, hier eine persönliche, durch die Inkarnation zu erklärende Beziehung zu leugnen.

Mt 16, 13. Mk 2, 10 27 nicht auf die Zukunft. Schleiermacher bemerkt hierzu: „Als er, ich will nicht sagen, der rohen Gewalt seiner Feinde, ohne Hoffnung länger leben zu können, gegenübergestellt wurde, das ist unaussprechlich gering; aber als er verlassen, im Begriffe auf immer zu verstummen, ohne irgend eine äußere Anstalt zur Gemeinschaft unter den Seinigen wirklich errichtet zu sehen, gegenüber der feierlichen Pracht der alten, verderbten Verfassung, die ihm stark und mächtig entgegentrat, umgeben von allem, was Ehrfurcht einflößen und Unterwerfung heischen kann, von allem, was er selbst zu ehren von Kindheit an war gelehrt worden, selbst allein von nichts als diesem Gefühl unterstützt, dennoch ohne zu warten, jenes Ja aussprach, das größte Wort, was je ein Sterblicher gesagt hat: so war dies die herrlichste Apotheose, und keine Gottheit kann gewisser sein, als die, welche so sich selbst verkündigt." [1]

Dieses „Problem" des Lebens Jesu kann nur durch die wahre Gottessohnschaft Christi gelöst werden. Ist Jesus überzeugt, wie keiner vor ihm, Gott als seinen Vater zu erkennen und den Beruf zu haben, allen andern diese Gotteserkenntnis — und damit die Gotteskindschaft — durch Wort und Tat mitzuteilen, so kann diese Überzeugung angesichts des Todes nur im Wesen und in der Person begründet sein. Nur Jesus kann alle Mühseligen zu sich einladen, sein Leben für alle hingeben, Gnade und Verzeihung gewähren, ein Mensch nicht!

Die Jünger haben auch, als sie allmählich zur Einsicht gelangt waren, dem Herrn die Anerkennung nicht verweigert: „Die, welche im Schiffe waren, fielen vor ihm nieder und sprachen: Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn" (Mt 14, 33). Petrus aber, der Mund der Apostel, legte das Bekenntnis ab: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (16, 17). Jesus beantwortete dieses Bekenntnis, das Ergebnis und Ziel seines ganzen Unterrichts, mit den Worten: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jona, denn nicht Fleisch und Blut haben dir geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." Unter dem Kreuze spricht selbst der heidnische Hauptmann: „Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn" (27, 54).

[1] Schleiermacher, 5. Brief. Werke I: Theol. I (1843) 432. Vgl. auch Müller, Der Reformkatholizismus I² (1899) 10 f. Cathrein, Glauben und Wissen, 1903, 111 mit Berufung auf Roscher, Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen, 1895, 5 f, der zum Beweis Mt 10, 37; 11, 28; 26, 20 ff 63 ff zitiert. Hehn, Die Einsetzung des Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi, 1900. Gegenüber Loisy wurde neuestens dieses Thema in französischen und italienischen Zeitschriften häufig behandelt. Vgl. L'Université cath. 1904, 2, 161 ff. Lepin, Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques, 1904. Rose, Études 184 ff. Bonaccorsi, I tre primi Vangeli e la critica letteraria, 1904. The American Journal of Theology 1904, 452 ff.

Vgl. auch die Parabel 21, 33 ff; 24, 36. Auch 22, 42—45 und 9, 2—6 beruhen auf dieser Voraussetzung. Das Opfer (Mk 10, 43; 14, 24. Lk 22, 19 f) ist anders nicht verständlich.

3. Aber schwächen die beiden andern Synoptiker diese Zeugnisse nicht wieder ab? Es ist wahr, einzelne fehlen bei ihnen, andere sind etwas anders geformt (Mk 6, 51 f; 8, 29. Lk 9, 20; 22, 67 ff). Ist aber damit die Lehre des Matthäus zu Gunsten der Messiasidee preisgegeben? Nicht einmal rein formell kann man dies behaupten. Sachlich läßt sich nur sagen, daß sie den allgemeineren Ausdruck dem bestimmteren vorgezogen haben. Dies erklärt sich aber aus ihrem Leserkreis. Das Matthäusevangelium ist in Palästina für Judenchristen geschrieben, die noch mit der alttestamentlichen Terminologie wie mit der mündlichen Tradition bekannt waren. In anderer Lage befanden sich Markus und Lukas. Sie schrieben für Heidenchristen, welche mit dem Alten Testamente und dem Leben Jesu weniger vertraut waren und beim Sohne Gottes an ihre heidnische Mythologie denken konnten. Zwar hat der hl. Paulus keinen Anstand genommen, vom Sohne Gottes zu sprechen, aber tut dies in vertrauten Briefen an bekannte Gemeinden, in welchen der mündliche Unterricht voraus- und zur Seite ging. Die Evangelisten mußten die Gottheit Jesu auf anderem, den Heiden mehr faßlichen, weniger mißdeutbaren Wege beweisen, indem sie den Schluß aus den Prämissen der Wundertätigkeit und der Heiligkeit des Lebens auf das göttliche Wesen ziehen ließen. Der erste Vers des Markusevangeliums ist textkritisch nicht ganz sicher, weil in einer Reihe von Handschriften die entscheidenden Worte „des Sohnes Gottes" fehlen, doch ist die Echtheit sehr wahrscheinlich. Er lautet: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes." Das Evangelium selbst ist die Ausführung dieses Themas durch anschauliche Darstellung des Wundertäters. Die Beweisführung aus Ps 109, 1 (12, 35 ff) und das Gleichnis von dem Weinberg (12, 1 ff) finden sich auch bei Markus. Auch 13, 32 ist der Sohn über die Engel gestellt. Lukas wirkt mehr auf das Gefühl, das Herz, bringt aber damit den gleichen Eindruck hervor wie Markus durch die Wunder, die er freilich auch nicht geringschätzt. Wenn sie aber zugleich von dem Glauben, Gehorsam, von der Liebe, Hingabe und Nachfolge berichten, welche Jesus fordert (Mk 8, 34; 10, 29), so geben sie Christus eine göttliche Autorität.

Es ist daher ein unberechtigter, wenn auch ein alter[1] Vorwurf, daß die Synoptiker die Gottheit Christi nicht lehren. Origenes, Athanasius,

[1] Vgl. Orig., In Matth. 12, 6. Cyrill. Alex., C. Iul. 10 (IX 327). Vgl. Möhler, Athanasius I 100. Kommentar über das Markusevangelium 38 ff. Dagegen Loisy, Autour d'un petit livre 116 ff; Evangelium und Kirche 61 ff.

Cyrill, Augustinus haben diese Behauptung bestritten, aber das eine haben sie allerdings zugegeben, daß keiner so rein die Gottheit Jesu dargestellt habe wie Johannes. Athanasius erklärt es daraus, daß die Apostel anfangs mit Rücksicht auf die Juden die Gottheit Jesu und die Menschwerdung nicht gepredigt haben. „Denn die Juden jener Zeit, selbst irrend und die Heiden in Irrtum führend, glaubten, Christus sei ein bloßer Mensch aus dem Stamme Davids, wie andere Nachkommen desselben Davids, aber sie glaubten nicht, daß er Gott selbst sei und daß das Wort Fleisch geworden sei. Deshalb haben die Apostel mit großer Klugheit den Juden zuerst das Menschliche vom Erlöser erzählt.“ [1] Diese Rücksicht ist aber jedenfalls auch auf die Heiden auszudehnen, vielleicht in gesteigertem Maße. Immerhin bleibt bestehen, daß der synoptische Christus als Gegenstand des Bekenntnisses der Jünger erscheint, welches aus einer bloß moralischen Superiorität nicht erklärlich ist (Mt 5, 11; 10, 37 ff; 11, 28 ff; 16, 17 ff; 18, 18 ff; 25, 31 ff. Lk 6, 22 46; 9, 24 ff; 10, 24). Wohl erklärt Jesus: „Nicht ein jeder, welcher zu mir Herr, Herr sagt, wird ins Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist“ (Mt 7, 21) und betont selbst im Johannesevangelium die Haltung der Gebote, aber das Bekenntnis des „Herrn“ ist doch vorausgesetzt.

4. Doch es sollen positive Beweise in den synoptischen Evangelien für das Gegenteil vorliegen. Schon Celsus hat seine Verwerfung der Gottheit Jesu auf die menschliche Tätigkeit desselben gebaut. Ein Gott, welcher geboren wird, hungert und dürstet, leidet und stirbt, der zittert am Abend vor seinem Tode und durch einen Jünger verraten wird, ist ihm kein Gott. Aber folgt daraus, daß Jesus bloßer Mensch war, daß er bei den Jüngern für einen bloßen Menschen galt oder gelten wollte? Daß er kein Bewußtsein von seiner Gottessohnschaft hatte? Doch Jesus nennt sich selbst, und nur er (Jo 12, 34. Apg 7, 50) Menschensohn, und man hat keinen Grund, an dieser Selbstbezeichnung zu zweifeln. Der einzige Umstand, daß sie auch dem Johannes sehr wohl bekannt ist [2], dürfte schon zur Vorsicht mahnen. Der Titel spricht durchaus für den himmlischen Menschen, der als Herr des Sabbats gekommen ist, stirbt und aufersteht, um einst wiederzukommen. Er ist ein Bindeglied zwischen der Christologie der Synoptiker und der des Johannes [3]. Denn ob man denselben von der Bedeutung Jesu für die Menschheit, für die menschliche Natur oder

[1] De sent. Dion. n. 8 (Migne, Patr. Gr. XXV 490). Vgl. Petav., De inc. 1, 2, 1.

[2] 1, 52; 3, 13 f; 6, 27 53 62; 8, 28; 12, 23 34; 13, 31.

[3] Theol. Quartalschr. 1869, 600 ff. Stud. u. Krit. 1887, 323 ff.

anders erkläre, jeder Erklärung ist Dn 7, 13 (und Gn 3, 15?) zu Grunde zu legen, worauf Jesus vor dem Hohenpriester selbst hinweist. Der Titel geht also vom himmlischen Menschensohne aus, der vom Himmel gekommen ist, dort gelebt, präexistiert hat und einst wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und Toten. Er stellt daher Jesus nicht dem natürlichen Menschen gleich, sondern hebt ihn aus dem Zusammenhang der sündigen Menschheit heraus, aber unterscheidet allerdings den Messias-König von den Herrschern dieser Welt (Mk 10, 42 ff). In diesem Sinne kennt auch die vorchristliche jüdisch-apokalyptische Literatur (Henoch) das Wort zur Bezeichnung des Messias, den Jehovah senden werde, um die Heilsvollendung herbeizuführen[1]. Dabei ist die Steigerung: Christus, Menschensohn, Sohn Gottes (Lk 22, 66 ff) bemerkenswert. Sie beweist, daß Jesus von Anfang an sich seiner Messianität bewußt war (Mk 2, 10 28), aber weise zurückhielt, um keine falschen Hoffnungen hervorzurufen (Jo 6, 15). Dies änderte sich mit der Auferstehung.

Ein anderer damit zusammenhängender Ausspruch des Herrn bereitet aber eine größere Schwierigkeit. Wer kennt ihn nicht, jenen dunkeln Ausspruch über die Sünde wider den Heiligen Geist? „Deshalb sage ich euch, jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden. Auch wer ein Wort sagt gegen den Sohn des Menschen, es wird ihm vergeben werden; wer aber gegen den Heiligen Geist spricht, dem wird es nicht vergeben werden, weder in diesem noch im zukünftigen Leben" (Mt 12, 31 f). Folgt hieraus in der Tat, daß die Urapostel in Christus kein göttliches Wesen in irgend einem Sinne erkannt haben?[2] Die Väter machen hierbei bereits auf die Bedeutung des Menschensohnes aufmerksam. Unter diesem versteht Jesus sich selbst in der Gestalt, in welcher er vor den Juden steht, d. h. in seiner menschlichen Niedrigkeit und Armut. Wer jetzt gegen ihn spricht oder sich auflehnt, der hat in dem Anstoße an der niedrigen Erscheinung, welche den Gottessohn verhüllt, eine Entschuldigung, wenn auch keine Rechtfertigung. Deshalb preist er den Petrus glücklich wegen seines Bekenntnisses und beginnt nun die Leidensweissagungen, verlangt den echten, tiefen Glauben erst nach seiner Auferstehung und sichert seinen Feinden,

---

[1] Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen[3], 1903. Theologische Rundschau 1900, 201 ff 243 ff. Trenkle, Der Menschensohn, 1888. Klöpper, Der Sohn des Menschen in den synoptischen Evangelien: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1899, 161 ff. Fiebig, Der Menschensohn, 1901. Schmiedel: Protest. Monatshefte 1901, 333 ff. Bousset, Die Religion des Judentums 248 ff.

[2] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 106.

selbst seinen Kreuzigern Verzeihung zu (Lk 23, 24. Apg 3, 17. 1 Tim 1, 13. 1 Kor 2, 8).

Anders verhält es sich mit dem Heiligen Geiste als dem Repräsentanten des Göttlichen. Dieser hat sich in den Werken Jesu wirksam erwiesen. Wer diese leugnete oder auf Beelzebub zurückführte, verschloß sich gegen die göttliche Offenbarung absichtlich und böswillig. Wenn aber Jesus im Geiste Gottes wirkte, so folgt daraus nicht, daß dieser Geist nicht auch sein eigener Geist war. Die Streitfrage drehte sich bloß darum, durch welche Kraft der Teufel ausgetrieben werde, durch die Kraft Gottes oder des Teufels. In welchem Verhältnis der Geist zu Jesus stand, kam gar nicht zur Sprache. Man darf also hieraus nicht mit den Vätern einen Schluß auf die Gottheit Jesu ziehen, man darf aber diese auch nicht als ausgeschlossen betrachten. Sicher folgt hieraus nur, daß die Person Jesu zwei Seiten darbot: eine niedrige für das leibliche Auge, eine höhere für das geistige Auge. Die Verzeihung dessen, was gegen den Menschensohn geredet wird, weist auf die letztere hin, weil sie mit der Sünde wider den Heiligen Geist in Parallele gesetzt wird. Ein bloßer Mensch redet nicht so von sich.

5. Die Stammbäume des ersten und dritten Evangeliums stehen damit nicht im Widerspruche. Menschliche Stammbäume für den Menschensohn, messianische Stammbäume für den Messias dienten als Glied im Beweise aus den Weissagungen. Verlieren sie aber nicht ihre Kraft, wenn Jesus nicht wirklicher Sohn Josephs war? Man könnte vielleicht mit manchen Exegeten im Lukasevangelium den Stammbaum Marias vermuten, doch ist die Vermutung nicht wahrscheinlich. Nicht weil es keine weiblichen Stammbäume gibt (vgl. Jdt 8, 1 ff), sondern weil der Text dazu nicht die geringste Veranlassung bietet. Wozu aber ein männlicher Stammbaum, der am entscheidenden Punkte seinen Dienst versagt? Nun, wir denken, hätten diese Schwierigkeit Matthäus und Lukas nicht bemerkt, so hätten sie doch die „umbiegenden" Redaktoren merken müssen. Hätten diese die Schwierigkeit des überlieferten Stammbaumes gegen die göttliche Abstammung Jesu für so entscheidend gehalten, so hätten sie doch lieber die Stammbäume ganz weggelassen. Oder wollte jemand den Verfassern unserer Evangelien nicht so viel Klugheit zutrauen? Haben sie nichtsdestoweniger diese Stammbäume aufgenommen, so mußten sie ihnen nicht so unsinnig vorkommen als manchen modernen Kritikern. Einzelne Kritiker (Resch, Rose) nehmen an, daß die überlieferten Stammbäume Joseph als Vater verzeichneten und erst nach der Offenbarung des Geheimnisses durch Maria geändert wurden[1].

[1] Rose, Études 69 ff 163 ff.

Von dem neuentdeckten sinaitischen Kodex mit der vorcuretonschen syrischen Übersetzung wird als das Eigentümlichste, das niemand in ein Neues Testament hineinkorrigiert haben würde, Mt Kap. 1 genannt. Da lesen wir Vers 16: Jakob zeugte Joseph, Joseph aber, welchem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jesus, der genannt wird Christus. Vers 18: Als Maria, seine Mutter, dem Joseph verlobt war, ehe sie zusammenkamen eins zum andern, fand sie sich schwanger von dem Heiligen Geist[1]. Hierin ist aber die übernatürliche Empfängnis zugegeben. Der Widerspruch mit dem angegebenen Verhältnisse Jesu zu Joseph ist so auffallend, daß er nur aus der Ungeschicklichkeit oder Absichtlichkeit eines (judenchristlichen) Schreibers oder eines adoptianischen Irrlehrers erklärt werden kann. Von Kerinth berichtet Irenäus, er habe die Jungfrauengeburt geleugnet. Schon dies beweist, daß dieselbe ein allgemeiner Glaubensartikel war, der denn auch von Ignatius oft erwähnt wird.

Der Täufer, Jesus selbst, die Apostel haben auf die fleischliche Abstammung kein so großes Gewicht gelegt, daß sie das wunderbare Eingreifen am Schlusse für einen Widerspruch mit der ganzen messianischen Abstammung angesehen hätten. Die ganze messianische Führung durch die Generationen hindurch erscheint dadurch noch mehr als ein großartiges Werk der göttlichen Vorsehung, die namentlich in den Frauen des Stammbaumes bei Matthäus erkennbar ist. Überzeugt mußten die Verfasser freilich davon sein, daß Jesus dem Fleische nach von David stammte (Mt 9, 27; 15, 22. Mk 10, 47 f; vgl. Röm 1, 3; 9, 5). Diese Abstammung bleibt aber gewahrt, wenn Maria gleichfalls aus dem Hause Davids war. Dies ist bei der Gewohnheit, die Frauen aus demselben Stamme zu nehmen, von vornherein zu vermuten, wird aber auch durch Lukas bestätigt, denn 1, 32 69 gilt ihm die Davidische Abstammung Marias als selbstverständlich; 1, 27 ist der Zusatz „aus dem Hause Davids" auf Maria zu beziehen, da 3, 24 von Joseph die Davidische Herkunft ausdrücklich noch bemerkt wird.

6. Noch weniger von Bedeutung sind andere scheinbar widersprechende Ausdrücke der Synoptiker. Lk 2, 41 48 werden Joseph und Maria

[1] The four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest by Rob. B. Bensly and by J. Rendel Harries, 1894. Vgl. Nestle: Theol. Lit.-Ztg. 1894, Nr 25, 627. Zeitschr. f. kath. Theol. 1895, 390 ff. Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus, 1896, 52 ff. Die ebionitischen Evangelien waren ohne Genealogie. Die Gnostiker (Valentinianer, Ophiten) haben zwar die Überlieferung von der Jungfrauengeburt gehabt, aber sie nicht betont, sondern nur ein Durchgehen des himmlischen Christus durch den Leib Marias angenommen. Marcion hat sie ganz beseitigt. Also haben nicht kritisch-doketische Momente jenen Glauben geschaffen. Wurm: Theol. Quartalschr. 1904, 30 f.

die Eltern Jesu genannt. Aber derselbe Lukas hat über den Sinn des Wortes keinen Zweifel gelassen. Er wahrt mit besonderer Sorgfalt die Jungfräulichkeit Marias, nennt in seiner Kindheitsgeschichte Joseph den Verlobten Marias noch bei der Reise nach Bethlehem (2, 5). Wie soll man also den Ausdruck „Eltern", „Vater und Mutter" anders verstehen? Was war natürlicher als diese Bezeichnung, welche gegen das Mißverständnis hinlänglich gesichert war und sich durch Kürze und den jüdischen Sprachgebrauch hinsichtlich der Verlobten gleichmäßig empfahl? Jeder Zweifel wird aber durch 3, 23 beseitigt, wo Joseph ausdrücklich der vermeintliche, putative Vater Jesu genannt wird. Den Juden, und lange Zeit auch den Jüngern, war freilich dieses Verhältnis nicht bekannt. Sie hielten die gesetzlich eingegangene Ehe für eine wirkliche Ehe. Daher ist es kein Widerspruch mit der Vorgeschichte, wenn Matthäus 13, 55 die Leute sagen läßt: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jakobus und Joses und Simon und Judas? Sind nicht alle seine Schwestern bei uns?"[1] Wenn Markus die Worte genauer faßt: „Ist dieser nicht der Zimmermann, der Sohn Marias usw." (6, 3), so mag er, der keine Kindheitsgeschichte aufgenommen hat, von dem Gedanken geleitet gewesen sein, jedes Mißverständnis zu verhüten; aber auch an sich ist bei gutem Willen ein solches in den andern Evangelien zu vermeiden. Mit gleichem Rechte oder Unrechte könnte man aus Jo 6, 42 denselben Schluß ziehen, könnte man aus 7, 41 folgern, Jesus sei nicht in Bethlehem geboren, und doch ist im Johannesevangelium die göttliche Person Christi unzweideutig gelehrt und die Unsicherheit der jüdischen Aussagen hinreichend klargestellt (vgl. 7, 27). Wäre die übernatürliche Empfängnis im Interesse der Unsündlichkeit Jesu erfunden worden, so wären diese späteren Bemerkungen über die Eltern nicht so sorglos überliefert worden.

Aber auch Philippus sagt zu Nathanael: „Den, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben, haben wir gefunden, Jesus, den Sohn Josephs, von Nazareth" (1, 45). Und trotz des Zweifels, ob von Nazareth etwas Gutes kommen könne, begrüßt Nathanael Jesus doch mit den Worten: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels". Es ist nicht schwer, solche Aussprüche formell miteinander in Widerspruch zu setzen und daraus heterogene fragmentarische Quellen abzuleiten; aber es ist weit schwieriger zu erklären, wie die Evangelisten,

[1] Gegen Zahn (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur VI [1900]), der wirkliche Brüder annimmt, s. Lagrange: Rev. biblique 1900, 618 ff, und Bardenhewer: Literar. Rundschau 1900, 7 f. Belser, Einleitung 661 ff.

welche doch in der Redaktion eine ungewöhnliche Klugheit an den Tag gelegt haben, naiv genug gewesen sein sollten, diese Spuren einer ihnen fremden Auffassung stehen zu lassen, wenn sie wirklich so gefährlich gewesen wären. Wäre alles glatt und eben, genau der Idee angepaßt, so würde man vielmehr berechtigt sein, über freie Konzeption zu klagen. Indem aber die heiligen Schriftsteller uns ein so klares Bild über die begreiflichen Ansichten der Zeitgenossen, teilweise selbst der Jünger Jesu geben, haben sie bewiesen, daß sie aus bester Quelle schöpften und ihrer Sache durchaus sicher waren. Wer über der kleinlichen Kritik die sichern Grundlagen und den prächtigen Aufbau des ganzen Werkes nicht aus den Augen verliert, wer das unübertreffliche Lebens- und Charakterbild Jesu, welches uns die Evangelisten ebenso einfach als ergreifend schildern, nur halbwegs mit dem Geiste der gottbegeisterten Schriftsteller zu betrachten sucht, der wird durch solche sorglos beigefügte verschwindende Nebenbemerkungen sich nicht bestimmen lassen, den tiefsten Grund des ganzen menschlich-göttlichen Lebens, der seit Ignatius in der Kirche hoch gerühmt wird, preiszugeben. Freilich „wenn man dem übernatürlichen Ursprung Jesu ausweichen will", sagt Gabler, „um nicht in unsern Tagen zum Gespött zu werden; wenn aber anderseits die natürlichen Erklärungen desselben auf sonderbare nicht nur, sondern selbst empörende Behauptungen führen, so wähle man doch lieber die Annahme des Mythus, durch welchen jene Schwierigkeiten vermieden werden"[1]; aber wie ist der Mythus in der historischen Zeit begreiflich?

7. Was die Synoptiker mehr andeuten als aussprechen und nur an wenigen Stellen zum vollen formellen Ausdrucke bringen, das lehrt der heilige Apostel Paulus klar und bestimmt, prinzipiell und ausnahmslos. Wenn man bei den Synoptikern allenfalls mit dem Begriffe des ethisch-mystischen oder theokratisch-messianischen Gottessohnes auskommen könnte, so ist bei Paulus (und Johannes) die metaphysische Gottessohnschaft, die konsubstantiale Gottheit bestimmt dargestellt. Julian hat in der oben zitierten Stelle auch den hl. Paulus auf die Stufe der von ihm nieder taxierten Synoptiker gestellt. Mit Recht fand dies Cyrill mehr als auffallend. Röm 9, 5, meint er, genüge allein zur Widerlegung des Vorwurfes. 8, 8 f; 15, 15 f. 1 Kor 2, 8 und andere Stellen können damit verbunden werden. In neuerer Zeit ist nichtsdestoweniger der Vorwurf wiederholt worden. Doch hat man es für nötig gefunden, denselben etwas zu modifizieren. In den „echten" paulinischen Briefen, in

[1] Strauß, Leben Jesu I[3] 222 ff 228. Häckel (Die Welträtsel, 1899, 379 f) nimmt die talmudischen Fabuleien als bare Münze und beschuldigt die Theologen, daß sie dieselben verschweigen!

den vier „großen Paulinen" soll der Apostel nichts von der Gottheit Jesu lehren[1], d. h. von dem Gottessohne, welcher vor der Menschwerdung eine Existenz hatte. Die Präexistenz wird zum Angelpunkte, weil man zugibt, daß Christus Sohn Gottes genannt wird, der zur Rechten des Vaters Erhöhte.

Damit ist wenigstens zugegeben, daß die übrigen Paulinen mehr oder weniger deutlich die Präexistenz Jesu und damit die volle Gottheit lehren. Dies kann freilich auch unmöglich geleugnet werden, denn der auch von der Kritik ziemlich verschonte Philipperbrief lehrt dieselbe zu deutlich. Kol 1, 15—17 ist gar nicht anders zu deuten. Zwar bildet Phil 2, 7—10 ein „Kreuz der Exegeten", weil das Subjekt so gewählt ist, daß man nicht recht weiß, wo der Logos aufhört und der Gottmensch anfängt, weil man versucht sein könnte, dem Apostel den Gedanken einer vorweltlichen, himmlischen Menschheit in Christus beizulegen. Von diesen Schwierigkeiten der Exegese bleibt aber der Grundgedanke von der Präexistenz unberührt. Der Wortlaut, die Gegenüberstellung von Gestalt Gottes und Knechtsgestalt, die Erniedrigung und der Gehorsam bis zum Tode am Kreuze, die Erhöhung über alle Namen und anderes sprechen klar für sich allein[2]. Im Kolosserbriefe wird die Beziehung des Wortes zur Schöpfung mehr in den Vordergrund gestellt. Der Vater hat uns erlöst und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt, „in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden, der da ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborner aller Schöpfung, denn in ihm ward alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor allem, und alles besteht in ihm". Jede weitere Erklärung könnte hier nur schaden. Der Anklang an das Buch der Weisheit ist bekannt. Der Hebräerbrief bietet mit seinem Eingange eine Parallele dazu (1, 1 ff; 3, 6; 5, 8).

8. Wie steht es aber mit den großen Paulinen? Wie wird es stehen, möchte ich fragen, wenn der hl. Paulus auch die kleinen Paulinen geschrieben hat? Man ist unterdessen doch viel konservativer geworden. Oder haben gerade solche Stellen dazu beigetragen, dieselben zu bestreiten? In der Tat findet es Schopenhauer schwer erklärlich, wie Paulus, dessen Hauptbriefe doch wohl echt sein müssen, einen damals noch so kürzlich, daß noch viele Zeitgenossen desselben lebten, Verstorbenen ganz ernstlich

[1] Vgl. Volkmar, Jesus Nazarenus und die christliche Zeit mit den beiden ersten Erzählern, 1882.

[2] Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 449 ff; 1897, 276 ff. Benson, Die Lehre von der Kenose, 1903, 174 ff.

als inkarnierten Gott und als eins mit dem Weltschöpfer darstellen kann, indem doch sonst ernstlich gemeinte Apotheosen dieser Art und Größe vieler Jahrhunderte bedürfen, um allmählich heranzureifen. Anderseits aber könnte man daher ein Argument gegen die Echtheit der paulinischen Briefe überhaupt nehmen![1]

Dies beweist aber nur die große Bedeutung der Paulinen. Auch die großen sind so sehr von dem Glauben an die volle Gottheit Jesu getragen, daß sie ohne dieselbe gar nicht zu begreifen sind. Wie könnte sonst das Opfer am Kreuze den Mittelpunkt der paulinischen Erlösungs- und Rechtfertigungslehre bilden? Wie könnte in Jesus allein die Gnade, das Heil gefunden werden? Das Heil kommt doch von Gott. Der Apostel beginnt seinen großartigsten Brief mit den Worten: „Paulus, Knecht Jesu Christi, berufener Apostel, auserkoren für die Verkündigung des Evangeliums Gottes, welches derselbe voraus verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften, nämlich von seinem Sohne, der gekommen ist aus Davids Samen nach dem Fleische, gesetzt zum Sohne Gottes mit Macht nach dem Geiste der Heiligkeit durch die Auferstehung von den Toten." Eine Vergleichung mit der Philipperstelle wird die Übereinstimmung des Gedankens zeigen. Der Sohn, welcher nach dem Fleische gekommen ist, mußte doch vor der Annahme des Fleisches existieren; der Sohn Gottes, welcher durch die Auferstehung in seine Stellung versetzt wurde, ist doch derselbe, welcher im Fleische erschienen ist. Erniedrigung der göttlichen Natur in der Menschwerdung, Erhöhung der menschlichen Natur in der Auferstehung und Himmelfahrt! „Gott hat seinen Sohn geschickt in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde und um der Sünde willen und hat die Sünde im Fleische gerichtet" (8, 3). Wie läßt sich Röm 8, 32 anders erklären? „Ist Gott für uns, wer ist wider uns? Der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?"

Röm 9, 5 ist auch formell unbestreitbar: „Aus welchen (den Vätern) Christus stammt nach dem Fleische, der Gott, der da ist über alles, hochgelobt in Ewigkeit. Amen." Man hat diese Stelle kritisch angefochten und durch andere Interpunktion umzudeuten gesucht, so daß der zweite Teil als eine der gewöhnlichen paulinischen Doxologien erscheint. Dagegen anerkennen Westcott und Hort die Unmöglichkeit dieser Trennung, indem sie ein Komma setzen. Niemand kann dem Apostel einen solchen Sprung von Christus auf den Vater zutrauen, ohne daß er diesen genannt hätte. Der zweite Teil verlangt durchaus dasselbe Subjekt. Textkritisch liegt aber die

[1] Parerga II 403.

Sache klar. Die ältesten griechischen Handschriften haben überhaupt keine Interpunktion an dieser Stelle, nur eine (C) hat einen Punkt. Die Übersetzungen sind entweder zweifelhaft oder haben nur ein Komma. Diese Konstruktion ist gesichert durch Irenäus, Tertullian, Origenes, Cyprian, Novatian, den Brief der Antiochener an Paul von Samosata. In der nachnicänischen Zeit gibt es nur zwei Ausnahmen. Unsere Stelle wurde also von jeher so interpretiert[1]. Aber auch der Gedanke entspricht durchaus dem Zusammenhang und dem Grundgedanken des Briefes. Im zehnten Kapitel wird Jesus gepriesen als das Heil aller Menschen, der reich ist gegen alle, die ihn anrufen. Wer irgend den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden[2].

Auch in den Korintherbriefen ist die Gottheit Jesu unzweideutig gelehrt. Man könnte vielleicht 2, 5, 19 darin, daß Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, den göttlichen Charakter ignoriert finden, obwohl dann der versöhnende Wert des Opfers nicht recht begreiflich und der Gottessohn als der Begründer alles Guten im Menschenherzen verkannt wäre, aber wenn wir 1, 8, 6 sehen, daß durch diesen Christus das Weltall existiert, „Gott, aus dem das All ist, und Jesus Christus, durch den alles ist", wenn 1, 10, 4 der wasserspendende Fels in der Wüste auf Christus bezogen wird, so macht der Apostel doch die Voraussetzung, daß dieser Christus, für welchen er jetzt das Wort der Versöhnung verkündigt, der Schöpfer der Welt, nicht bloß „der Vermittler der gegenwärtigen Weltwirksamkeit Gottes", der Führer des israelitischen Volkes war, daß er als Logos von Ewigkeit her existierte. Nur von dieser Voraussetzung aus konnte er es als eine allgemeine Übung der Christen bezeichnen, daß man seinen Namen anrufe, d. h. zu ihm bete (1, 1, 2), wie er im Philipperbriefe bemerkt, daß alle, die über, unter und auf der Erde ihre Kniee vor dem Namen Jesu beugen, denn dies geschieht nur vor Gott (Röm 14, 11).

Wie Jahve der „Herr" im Alten Testament ist, so erhält Jesus in den paulinischen Briefen diesen Namen (1, 2, 8; 8, 6), der Herr, der für uns arm geworden ist, als er reich war, damit wir durch seine Armut

---

[1] Kuhn, Trinitätslehre, 1857, 75 ff. Franzelin, De verbo incarn., 1869, 71 ff. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869 1872. Theol. Lit.-Ztg. 1899, 613 f. Rev. bibl. 1903, 550 ff.

[2] 10, 12 f; vgl. 1, 16; 2, 9 f; 3, 29 f; 11, 32 36. Tischendorff VIII u. Westcott u. Hort z. d. St. u. Appendix 109 f. Krüger, Miscellaneen zu Röm 9, 5: Jahrb. f. prot. Theol. 1890, Hft 1. Über Noet und Theodot s. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 259 A. 3. Dagegen verweist Burkitt auf Röm 1, 25. 2 Kor 11, 31 und glaubt, es sei das Tetragrammaton darunter verborgen (The Journal of Theol. Studies 1904, 451 ff).

reich werden (2, 8, 9). Der Schluß des zweiten Briefes: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen", ist zwar eine Doxologie, beweist aber dadurch, wie gewöhnlich diese Zusammenstellung war, wie allgemein der Glaube die Christen erfüllte, daß die Gnade von Jesus komme, von Jesus, welcher mit dem Vater und dem Heiligen Geiste gleicher göttlicher Natur ist. Auf die synoptische Parallele (Mt 28, 19 f) sei nur nebenbei hingewiesen! Aus dem Galaterbriefe braucht man bloß an das vierte Kapitel erinnern, in welchem das alte und neue Gesetz, der Sklave und der Sohn einander gegenübergestellt werden. „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geworden aus dem Weibe, geworden unter dem Gesetze, damit er die unter dem Gesetze loskaufe, damit wir die Sohnschaft erhalten" (4, 4 f; 6, 18).

9. Es ist nicht möglich, alle diese Aussprüche durch den himmlischen Menschen zu erklären, aber es geht auch nicht an, durch die Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott, welchem fast lauter negative Eigenschaften zukommen, und dem platonischen Demiurgen die Beweiskraft zu beseitigen. Wenn auch die Heiden damals noch an „gewordene Götter" geglaubt hätten, so traf dies doch bei Paulus nicht zu. Auch die Kritik gesteht, daß „Sohn Gottes" bei Paulus Christo gleiche Wesenheit wie Gott, nämlich Geist, näher Geist der Heiligkeit und lebendigmachenden Geist beilege[1].

Wohl mag es sein, daß Paulus zu dieser grundsätzlichen Auffassung des himmlischen Christus durch die Erscheinung des verklärten Christus vor Damaskus veranlaßt wurde, ja daß er auch von der weit verbreiteten jüdischen Vorstellung von der himmlischen Welt, in welcher der Messias und die Güter des messianischen Reiches vorausgeschaffen sind und nur der Enthüllung harren[2], beeinflußt war; aber einerseits ist es unbestreitbar, daß auch im Alten Testament eine vorweltliche Zeugung angedeutet und namentlich in den LXX hervorgehoben ist[3], anderseits genügt eine Vergleichung mit Philo, um den himmelweiten Unterschied kennen zu lernen. Nicht die Vorbereitung des Messias und Erlösers, nicht der Logos-Messias, nein, die Überführung des Logos in einen andern

---

[1] Pfleiderer, Urchristentum 211 f. Vgl. 2 Kor 3, 17. Röm 1, 4. 1 Kor 15, 45. 2 Kor 4, 4 5. Röm 8, 32.

[2] Weizsäcker, Apost. Zeitalter 120 f 541 ff. Harnack, Dogmengeschichte I² 712 ff. Dagegen Schell, Dogmatik III 1, 100 f. Vgl. 2 Kor 4, 18. 1 Kor 7, 31. 1 Jo 2, 17. Mt 25, 34. Henoch. 4 Esra. Jo 7, 27.

[3] Ps 109 (110), 2 3. Langen, Judentum 396. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II³ 528 f.

Stand, die Menschwerdung ist das wesentliche Unterscheidungsmerkmal. Die Fleischeserscheinung ist der Durchgangspunkt, nicht der Anfangszustand, der Durchgangspunkt, dem eine Präexistenz in der Gestalt Gottes, bei Gott vorausging (Röm 8, 3. Gal 4, 4. 2 Kor 8, 9), und die Aufnahme in den Himmel zugleich mit der Verklärung der menschlichen Natur nachfolgte. Mit der Auferstehung ist Christus ein himmlisches Wesen geworden; aber dieser Christus, den Paulus allein noch kennen will[1], wenn man anders 2 Kor 5, 16 so erklären will und nicht lieber zwischen jüdischem und christlichem Messiasbegriff unterscheidet, ist keineswegs bloß der erhöhte Mensch, sondern der Sohn Gottes, Herr, ein himmlisches Wesen. Der Auferstandene (Auferweckte) ist ihm wohl Mensch im Sinne einer höheren, überirdischen Welt (1 Kor 15, 45—49), aber er ist ihm mehr als dieses. Damit stimmen die Urapostel überein, wenn sie das Sitzen zur Rechten des Vaters nach Ps 109, 1 als Beweis für den „Herrn und Christus" anführen (Apg 2, 36. Mt 22, 44).

Diese Präexistenzlehre ist dem Apostel nicht eine Konstruktion aus dem Volksglauben, nicht eine Folgerung aus der Erscheinung Christi, sondern die ganze Grundlage seines Glaubens, seines Beweises. Und nirgends ist eine Spur von Widerspruch! „In der Zeit, in welcher die urapostolische Tradition über Jesus noch durch eine Reihe von Augenzeugen vertreten war, trug der Apostel Paulus eine Lehre über die Person Jesu vor, wonach derselbe der vom Himmel gekommene Erneuerer der Menschheit und der Sohn Gottes war, dessen sich der Vater ebenso als seines Organs bei der Weltschöpfung wie jetzt bei der Erlösung bedient hat. Wir finden keine Spur, daß er damit auf Widerspruch in den urapostolischen Kreisen gestoßen oder diesen als mit einer Sonderlehre gegenübergestanden sei."[2] Der erste Petrusbrief zeigt denn auch äußerlich diese Übereinstimmung[3]. Wir müssen also annehmen, daß dies der Glaube der Urgemeinde, die Lehre Jesu selbst ist. Der Glaube hat von Anfang an in der Person und dem Werke Christi seinen Schwerpunkt gehabt. Herr, Christus, Sohn Gottes

[1] Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 118 f. Loofs: Realenzyklopädie IV² 24. Hügel, Du Christ éternel 20. Dagegen Aberle, Einleitung 326. Riehm, Bibl. Handw. I 708. Mohnhaupt, Historische Entwicklung und dogmatische Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi: Jahrb. f. prot. Theol. 1888, 161 ff.

[2] Weizsäcker, Neue Untersuchungen 222. Kähler, Dogmat. Zeitfragen II 328 ff. Dasselbe bemerkt Merklen gegen Loisy, der durch Paulus den Opfertod in den christlichen Glauben einführen läßt und Mk 10, 43; 14, 24. Lk 22, 19 20 als paulinische Interpolation erklärt. Rev. Augustinienne 1904, 23. Ebenso Lagrange, Bricout u. a.

[3] 1, 11 20 23; 2, 1 ff. Vgl. 2 Petr 3, 18.

sind identische Begriffe (Apg 2, 36; 9, 20 22). Es nimmt sich daher fast komisch aus, wenn die moderne Kritik das rein geschichtliche Bild Christi herstellen zu können glaubt und doch behaupten muß, Paulus und die folgende Zeit, welche doch Christus zeitlich sehr nahe standen, haben ein anderes, ein göttliches Bild gekannt.

10. Um so weniger kann uns die Ausbildung auffallen, welche die Lehre von der Person Jesu im Johannesevangelium erfahren hat. Wie die pauliniſche Auffaſſung in der Lehre Jeſu fußt, in den großen Paulinen grundgelegt iſt, wenn auch da die kosmologiſche Bedeutung hinter der ſoteriologiſchen zurücktritt, und im Epheſer-, Koloſſer- und Hebräerbriefe weiter ausgebildet wird, ſo haben wir im vierten Evangelium den Verhältniſſen entſprechend die ausgebildete Lehre von der Perſon Jeſu als dem Mittelpunkte des chriſtlichen Glaubens mittelſt der Lehre, der Predigt Jeſu dargeſtellt (6, 47; 9, 35 38; 14, 12). Iſt doch Johannes wieder mehr auf den hiſtoriſchen Chriſtus zurückgeführt worden als Paulus, welcher am liebſten beim verklärten Chriſtus verweilt! Weit entfernt, ſich in die idealen Spekulationen über den Logos zu verlieren, verſetzt er den Leſer in das wirkliche Leben des Meſſias voll Anſchaulichkeit und Beweglichkeit. Der Glaube an den Chriſtus, den Sohn Gottes, iſt der Hauptzweck des Evangeliums. Der Satz: „Ich bin der Sohn Gottes“, iſt hier wirklich auf Jeſus zurückgeführt (10, 36). Wenn alſo Johannes die Gottheit Jeſu unbedingt lehrt, ſo ſchöpft er aus ſeinem Eigenen, aus ſeinem Glauben, aus dem Schatze ſeiner Erinnerungen. Daß er aber dieſe Gottheit lehrt, beſtreitet im Ernſte niemand, vielmehr wird von der Kritik zugeſtanden, daß der Kampf über das Johannesevangelium zugleich der Kampf um die Gottheit Chriſti ſei. Der Prolog und der Schluß beweiſen es zur Genüge. Der hl. Auguſtinus erzählt: „Wie wir vom heiligen Greiſe Simplicianus, der nachher der Mailänder Kirche als Biſchof vorſtand, zu hören pflegten, ſagte ein Platoniker, der Anfang des Johannesevangeliums ſollte mit goldenen Buchſtaben geſchrieben und in allen Kirchen an den höchſten Stellen angebracht werden.“ [1]

Nur auf einzelne Stellen iſt beſonders aufmerkſam zu machen, in welchen Jeſus ſich ſelbſt die Präexiſtenz beilegt. Schon Cyrill von Jeruſalem ſtellt die folgenden drei Stellen zuſammen: „Wahrlich, wahrlich, ich ſage euch, ehe Abraham ward, bin ich“ (8, 58). „Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich hatte bei dir, ehe die Welt war“ (17, 5). „Vater, was du mir gegeben haſt, ich wünſche, daß, wo ich bin, auch jene mit mir ſeien, damit ſie meine Herrlichkeit ſehen,

[1] De civ. Dei 20, 29.

welche du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Erschaffung der Welt" (17, 24)[1]. Man hat diese Stellen neuerdings abzuschwächen oder zu beseitigen gesucht, um sie bloß auf Rechnung des Evangelisten setzen zu können, aber nicht nur liegt hierzu kein äußerer Grund vor, sondern sie sind auch eng mit der ganzen Darstellung des Evangeliums verschlungen. Wir könnten leicht überall diese Verbindung der christologischen mit der theologischen Frage nachweisen. Wenn „trotz der starken Stellen über die Präexistenz nirgends eine Scheidung von *πνεῦμα (λόγος)* und *σάρξ* in Christus vorausgesetzt, es immer die ganze Persönlichkeit ist[2], so ist dies vom Standpunkt der Inkarnation aus begreiflich. Obwohl Johannes die Verschiedenheit des Herrn vom Vater voraussetzt, betont er doch den Monotheismus (17, 3), obwohl er die Gottheit Jesu stark hervorhebt, so nennt er doch Christus einen Menschen. Von allem Doketismus ist er weit entfernt. Diese klare Zusammenfassung Gottes und des Menschen in dem einen Christus erklärt sich nur aus der Augenzeugenschaft des Evangelisten.

In den Reden, besonders in den Abschiedsreden, tritt der Gedanke der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn einerseits und zwischen beiden und dem Heiligen Geiste anderseits ganz deutlich zu Tage. Man kann geradezu als Thema hierfür 10, 30: „Ich und der Vater sind Eins" bezeichnen[3]. Dem steht nicht entgegen, daß Jesus sich häufig auf den Vater beruft, welcher ihn gesandt hat, der auch der Jünger Vater und Gott ist (20, 17). Diese Erscheinung erklärt schon der hl. Chrysostomus ganz richtig aus der Rücksicht auf die Vorurteile der Juden. Um diese allmählich vom starren Monotheismus zum Glauben an mehrere Personen in der Gottheit überzuführen, ging Jesus stets von dem allgemein anerkannten Vater aus, stellte er den messianischen Charakter in den Vordergrund. Wer diese absichtliche Ausdrucksweise näher verfolgen will, der wird finden, daß der Ausgangspunkt im messianischen Verhältnis zu suchen ist, der Gang der Darstellung aber zur Konsubstantialität mit dem Vater führt. Die Juden wollten Jesus wiederholt steinigen, weil er sich zum Gott mache (5, 16; 5, 18; 8, 59; 10, 32 ff). Wenn Jesus dagegen an Ps 81, 6: Götter seid ihr! erinnert, so will er sich nicht gleichstellen, da er alsbald auf die Heiligung und Sendung in die Welt verweist. Die zahlreichen Stellen der Apokalypse können als weiterer Beleg dafür dienen (5, 13).

---

[1] Vgl. 1 Jo 2, 28; 3, 1; 5, 20. Belser, Das Evangelium des hl. Johannes, 1905, 32 ff.

[2] Harnack, Dogmengeschichte I² 717 A. 1. Loofs: Realenzykl. IV³ 29 f. Vgl. Tert., Adv. Prax. 17.

[3] Parallelen hierzu und zu Röm 8, 14 bei Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, 68 152 155.

11. Eine einzige Stelle des Johannesevangeliums könnte mit einem Scheine von Recht gegen obige Darstellung angeführt werden, 14, 28: „Denn der Vater ist größer als ich". Diese und einige Stellen bei den Synoptikern und in den Briefen[1] gaben der vornicänischen Theologie zum Teil ihr Gepräge, wurden von den Arianern für ihren Subordinatianismus mißbraucht und werden auch heutzutage von der protestantischen Exegese zu demselben Zwecke, ja selbst als Beweise gegen die Irrtumsfreiheit Jesu verwendet[2]. Haben die vornicänischen Väter dieselben oft aus dem ewigen Verhältnisse zwischen Vater und Sohn, der Quelle der Gottheit und ihrem Produkt, der ganzen Gottheit und dem Teile, der ewigen Wahrheit und dem ewigen Worte zu erklären gesucht, so ist es seit den arianischen Streitigkeiten allmählich üblich geworden, diese Stellen aus der doppelten Natur Christi zu erklären. Die analoge Ausdrucksweise nach der Anschauung der menschlichen Natur, die Rücksichtnahme auf den Zweck der Offenbarung durch den Logos lassen es begreiflich erscheinen, daß der Sohn mitunter geringer dargestellt wird als der Vater, einzelnes, die Heilsökonomie Betreffendes nicht weiß, wie es der Vater weiß, sich in allem dem Vater unterordnet. Gewiß, dies empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, und insofern schließt er sich Gott gegenüber mit andern Menschen zusammen, aber wenn er ein bloßer Mensch wäre, so hätte er sich gar nicht mit dem Vater vergleichen können! Er muß Sohn in „des Wortes tiefgründigster Bedeutung" gewesen sein!

„Was immer Dürftiges vom Herrn gesagt ist, kommt seiner Armut zu, damit wir in ihm reich würden, nicht deswegen, daß wir gegen den Sohn Gottes schmähen. Deswegen ist der Sohn Gottes Mensch geworden, damit die Söhne des Menschen, Adams Söhne, Gottes Söhne würden, denn der, der auf eine unbegreifliche, unaussprechliche und ewige Weise aus dem Vater im Himmel geboren ist, wird in der Zeit aus Maria der Gottesgebärerin geboren, damit die früher von unten Geborenen von oben wiedergeboren würden, d. h. aus Gott. So erhielt er eine Mutter auf Erden, der seinen Vater im Himmel hat. Deswegen nennt er sich Menschensohn, damit wir Menschen Gott Vater nennen. Gleichwie nun wir, die Knechte Gottes, Söhne Gottes geworden sind, so ist der Herr der Knechte Sohn des Knechtes geworden, Adams Sohn, damit die sterblichen Söhne

[1] Mk 10, 18; 13, 32. Apg 2, 35. Röm 1, 3. Hebr 1, 4; 3, 2.

[2] Meinhold, Jesus und das A. T., 1896, 20 ff. Harnack, Wesen 82. Böhme, Ist der Glaube an die Gottheit Christi grundlegend für das Christentum? 1903. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung, 1902, 13. Dagegen Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes, 1902, 113 ff.

Adams Gottes Söhne würden." Mit diesen schönen Worten faßt der hl. Athanasius seine gründliche Ausführung über die subordinatianischen Stellen zusammen[1] und zeigt Grund und Zweck dieser wunderbaren Vereinigung der göttlichen Hoheit mit der menschlichen Niedrigkeit, der göttlichen Allwissenheit mit der menschlichen Unwissenheit. Die Rücksicht auf die menschliche Natur und auf das den Menschen zu Offenbarende veranlaßte die relative Ausdrucksweise.

12. Das Gebet zu Gott gilt allgemein als Anerkennung der göttlichen Majestät und Allmacht. Das Gebet der Gläubigen zu dem zur Rechten des Vaters erhöhten Christus ist also auch ein Beweis für ihren Glauben an die Gottheit Christi. Nun hat aber schon der Apostel Paulus zu Christus gebetet (2 Kor 12, 8 9) und die Anrufung seines Namens als christlichen Gebrauch bezeichnet (1 Kor 1, 2. Röm 10, 12). Dasselbe lehrt die Apostelgeschichte (9, 14 21; 22, 16) und berichtet von dem Gebete des Stephanus (7, 59). Die Apokalypse bezeugt diese Anbetung als allgemeinen Gebrauch (5, 13; 22, 17 20) und das Johannesevangelium setzt das Gebet zu Jesus voraus (14, 13 f; vgl. 5, 13)[2]. Die nachapostolische Zeit ist diesen Anweisungen getreu gefolgt, wie selbst der Bericht des Plinius an Trajan bezeugt. Es wird auch keine geschichtliche Kritik dies zu ändern vermögen.

Der Zug zu Christus als dem Erlöser und Seligmacher, als dem Vermittler zwischen dem Vater im Himmel und den Menschen, als dem Gottmenschen, welcher alles an sich zieht, hat die Apostel begeistert und mit Sehnsucht nach der ewigen Heimat erfüllt, er hat die christliche Welt durch die Jahrhunderte gestärkt und belebt. Wären wirklich die geschichtlichen Tatsachen nicht von der entscheidenden Bedeutung für den Glauben an die Gottheit Jesu, wie sie es in Wirklichkeit sind, so müßte doch diese innere Erfahrung und äußere Wirkung die letzten Zweifel verstummen lassen. Es ist also nicht, wie Schopenhauer will, der eigentümliche Nachteil des Christentums vor andern Religionen, eine geschichtliche Religion zu sein, sondern sein einzigartiger Vorzug; denn das große Drama der Weltgeschichte, welches sich auf Golgatha abgespielt hat, ist der tiefste Grund und der höchste Trost des christlichen Lebens und Leidens. „Nur von ihm (Christus) wissen wir, daß die, die mit ihm gegessen und getrunken haben, ihn nicht nur als ihren Lehrer, sondern als den Fürsten des Lebens, als den Erlöser und

[1] Möhler, Athanasius I 295. Vgl. Langen, Die Kirchenväter über das N. T., 1874, 28 f. Kuhn, Trinitätslehre 62 ff. Aug., In Ioann. tr. 36, 2.

[2] Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel, 1885; Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1894, 1 ff. Loofs: Realenzykl. IV³ 21 ff. Stentrup, De Verbo incarn. I (1887) 72 ff.

Weltrichter, als die lebendige Kraft ihres Daseins verehrten, und daß bald mit ihnen ein Chor von Juden und Heiden, von Weisen und Toren bekannt hat, aus der Fülle dieses einen Mannes Gnade um Gnade zu nehmen. Diese Tatsache, die am hellen Tage liegt, ist einzigartig in der Geschichte, und sie verlangt, daß das Faktum der Person, die hinter ihr steht, als einzigartiges respektiert wird." [1]

§ 25.

Christi Lehre und Werk.

Notwendigkeit eines Beweises. — Jesus beweist seine Aussage durch Wunder. — Weissagungen. Die Apostel und Evangelisten haben dieses Beispiel Jesu nachgeahmt. — Das Protoevangelium. Die Entwicklung der messianischen Prophetie. Samen Abrahams, Stamm Juda, Haus Davids. Davidssohn und Gottessohn. Die sittlich-geistige Erneuerung durch den Messias. Die ewige Herrschaft des Messias. Die Deutungen der Weissagungen bei den Rabbinen. — Die Weissagungen vom leidenden Messias. Die Jungfrauengeburt. Der Knecht Gottes. Die Geburt zu Bethlehem, der Einzug in Jerusalem, der Verrat. — Die jüdischen Messiashoffnungen zu jener Zeit. Josephus. Philo. Targumim. Die heidnischen Nachrichten über eine aus dem Orient kommende neue Herrschaft. Tacitus, Sueton, Virgil, die erythräische Sibylle. Die Fülle der Zeiten. — Die Heilige Schrift und die Väter über die späte Ankunft des Messias. Vorbereitung bei den Heiden, negative, positive. Das Gesetz der Entwicklung in der Heilsökonomie. Die Prädestination. — Die mittelalterlichen Theologen. Der hl. Thomas. Die neueren Apologeten. — Das Gute wie das Böse mußte die Höhe der natürlichen Entwicklung erreicht haben. Die rückwirkende Kraft des Kreuzesopfers. — Aus der Vorbereitung auf Christus folgt der göttliche Charakter Christi. — Die Jünger kamen vom allgemeinen Messiasglauben zum Glauben an diesen Messias und an den Sohn Gottes. — Manche Stellen des Alten Testaments zeigen den Messias als Sohn Gottes, Hohenpriester und König. — Auch den Juden war dies nicht unbekannt. — Die Rabbinen müssen durch Umdeutung des Alten Testaments die Ankunft des Messias als Gottessohnes bestätigen. — Die Weissagung des Herrn von der Zerstörung Jerusalems. — Die Wunder sind ein Beweis für den Messias und Gottessohn, aber in Verbindung mit der Lehre Jesu. — Die Bedeutung der Wunder in den synoptischen Evangelien. — Im vierten Evangelium. — Die einzelnen Kategorien der Wunder. Heilwunder. — Die Naturwunder. — Rationalistische Erklärung derselben. — Sie sollen einer späteren Schicht angehören. — Die Wunder, welche an und für Jesus gewirkt wurden. — Die Kritik und die Gottheit Jesu.

1. Die Aussagen Jesu über sich selbst und seiner Jünger über ihren Meister lassen keinen Zweifel darüber, daß Jesus sich als den eingebornen, ewigen Gottessohn offenbarte und seine Jünger an ihn glaubten. Diese

[1] Harnack, Das Christentum und die Geschichte, 1896, 10.

Zeugnisse haben aber bloß für denjenigen, welcher schon an Christus glaubt, eine überzeugende Kraft. Wer noch nicht glaubt oder in seinem Glauben irre geworden ist, der verlangt weitere Beweise, um zu einem vernünftigen Glauben zu gelangen oder seinen Glauben vernünftig zu gestalten. Origenes bemerkt zusammenfassend, dafür, daß Jesus Gott sei, sind Zeichen: Die Gemeinschaften von Leuten, denen er nützte, die Weissagungen über ihn, die in seinem Namen vollzogenen Heilungen, die Kenntnis seiner weisen Lehren, der Charakter der Geheimnisse, welchen jene finden, die, mit dem einfachen Glauben nicht zufrieden, den Sinn der Schriften zu erforschen suchen[1].

Dagegen meint Kant, es sei vollkommen vernünftig, daß wir an das Urbild der Menschheit, den Sohn Gottes, welcher allein für uns genugtun konnte, glauben; wir glauben daran als an unser Urbild, an unser moralisches Ideal. Der Widerstreit der theoretischen Vernunft mit der praktischen entstehe erst, wenn der Glaube aufhöre, vernünftig zu sein, sich historisch gestalte, ein Glaube an die empirische und geschichtliche Erscheinung des Sohnes Gottes, an die Menschwerdung Gottes in diesem bestimmten Individuum sei. Der Sohn Gottes sei aber kein Objekt der äußeren Erfahrung. Wenn er auch in dieser und der Sinnenwelt erscheine, so sei er doch nicht durch sie erkennbar. Er wird als Sohn Gottes erkannt nur durch seine vollkommene Übereinstimmung der Menschheit in uns: nur der Geist in uns gibt von ihm Zeugnis[2].

Der Geist in uns kann aber nur Zeugnis von ihm geben, wenn er ihn bereits kennt, wenn er aus der Erfahrung und aus den geschichtlichen Nachrichten das Bild des Sohnes Gottes, nach welchem er selbst geschaffen worden ist, aufgenommen hat. Das innere Zeugnis macht das äußere so wenig entbehrlich, daß es ohne dieses gar nicht zu stande kommen kann. Und wenn beide miteinander verbunden sind, so müßte der eigene Geist sich sehr überheben, wollte er nur sein eigenes Urbild erblicken. Gerade vor dieser Überhebung muß den Geist das geschichtliche Bild des Sohnes Gottes bewahren. Weil er für sich unfähig ist, ein solches zu entwerfen, muß er in demselben etwas Höheres, einen wirklichen Sohn Gottes erkennen. Der Glaube wird dadurch nicht überflüssig gemacht, die Gnade muß wirksam sein, aber es sind Motive für den Glauben gegeben. Man darf den „göttlichen Glauben" an Christus nicht von dem „menschlichen

[1] C. Cels. 3, 33.

[2] K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie IV 340 f. Kügelgen, Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium der Kantschen Theologie, 1896. Vgl. dagegen H. Schmidt: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 529 ff. Scheeben, Die Mysterien des Christentums², 1898, 300 ff.

Glauben" über das: Wer und Was er ist, trennen. Das innere Lebensbild genügt nicht.

Ebensowenig ist eine Unterscheidung zwischen der Theologie der Apostel und der Religion Jesu möglich. Denn wir sind auf das Zeugnis und das Verständnis der Apostel angewiesen. Es ist willkürlich, alles, was in der Lehre Jesu über das rein Menschliche hinausliegt, als späteren Eintrag auszuscheiden und Jesus als einen Enthusiasten zu schildern, der ganz eingetaucht war in den Geist und Sinn des Spätjudentums, einerseits das Evangelium Jesu als die echte, ewige Wahrheit darzustellen, anderseits seine Moral als Ausfluß des Enthusiasmus nur bedingt gelten zu lassen. „Für den Wandel der Zeiten ist es bezeichnend, daß diese Abschätzung Jesu, die den früheren Generationen einfach ausgeschlossen erschien, jetzt auch von theologischer Seite als die wahrhaft historische verteidigt wird." [1]

2. „Was tust du denn für ein Zeichen, daß wir es sehen und dir glauben? Was schaffest du? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, so wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen." Diese Frage stellten die Juden an den Herrn, als sie eben vom jenseitigen Ufer des Sees nach Kapharnaum zurückgekehrt und noch von dem Eindruck der wunderbaren Speisung erfüllt waren (Jo 6, 30 f). Jesus geht auf ihr Verlangen ein, indem er auf eine höhere Gabe hinweist, auf das Brot des Glaubens an den vom Himmel gekommenen Gottessohn, auf das Brot des Lebens in der heiligen Eucharistie. Wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, wird ewig leben. Die Lehre, welche er vom Himmel gebracht hat, ist eine himmlische Lehre, welche ihre Bestätigung in sich selbst hat. „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat. So jemand seinen Willen tun will, wird er erkennen, was an der Lehre ist: ob sie von Gott ist, oder ich von mir selbst rede" (7, 16 f).

Und der Vater selbst bekräftigt diese Lehre durch die Werke. Als die Juden Jesus steinigen wollten, weil er, obwohl er ein Mensch sei, sich selbst zum Gott mache, da antwortete ihnen Jesus: „Stehet nicht geschrieben in eurem Gesetze: Götter seid ihr? Wenn es jene Götter nannte, an welche das Wort Gottes kam, und die Schrift nicht gelöst werden darf: könnt ihr zu dem, den der Vater heiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: ‚Du lästerst', weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn? Wenn ich nicht Werke meines Vaters tue, so glaubet mir nicht. Tue ich sie aber, so glaubet, wenn ihr auch mir nicht glaubet, den Werken, damit ihr einmal und immer wieder erkennet, daß der Vater in mir und ich im Vater" (10, 34—38). „Ich habe ein größeres Zeugnis als Johannes, denn die

[1] Heinrici: Realenzyklopädie XI³ 138.

Werke, welche mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollbringe, diese Werke selbst, welche ich tue, geben Zeugnis über mich, daß der Vater mich gesandt hat" (5, 36).

Die Juden ließen sich freilich nicht bekehren. Sie suchten ihn vielmehr zu ergreifen und zu steinigen (10, 39). Der Hauptanstoß lag in der Gleichstellung mit Gott. Der Glaube an seine Gottheit, an seine dem Vater gleiche Wesenheit erschien den Juden als eine Gotteslästerung. Die Werke des Vaters sollen Jesus nicht als gewöhnlichen Gottgesandten, sondern als den wirklichen Sohn Gottes, als Gott selbst erweisen. Unter diesem speziellen Gesichtspunkte sind hier die schon früher als Kriterium der Offenbarung besprochenen Wunder zu behandeln.

Zwar wird auch von gläubigen Exegeten die Apologetik vor diesem Beweise gewarnt, weil nirgends in der apostolischen Verkündigung die Behauptung des göttlichen Wesens Christi auf seine Wunder begründet worden sei, weder auf seine wunderbare Geburt noch auf seine Wundertaten, noch auf seine Auferstehung[1]; aber der Apostel Paulus gründet doch Predigt und Glauben auf die Tatsache der Auferstehung Jesu (1 Kor 15, 14), und der Apostel Petrus beruft sich auf die Auferstehung und die Verklärung auf dem Berge. Die eigene Wunderwirksamkeit der Apostel machte eine besondere Verweisung auf die Wunder Christi überflüssig.

3. Jesus beruft sich aber auch auf das Alte Testament, in welchem der Vater alles vorausgesagt hatte. Er weist oft auf die Erfüllung der Weissagungen in seiner Person hin. Zu der in der Synagoge vorgelesenen Stelle aus Isaias bemerkt er ausdrücklich: „Heute ist diese Schrift vor euern Ohren in Erfüllung gegangen" (Lk 4, 21). Die Johannesjünger verweist er in so deutlicher Anlehnung an Isaias auf seine Wunder (Mt 11, 5), daß eine absichtliche Hervorhebung der erfüllten Prophetie nicht zu verkennen ist. Den Pharisäern ruft Jesus Ps 117 (118), 22 in Erinnerung, von dem Steine, welchen die Bauleute verworfen haben, der zum Eckstein geworden ist. „Vom Herrn ist dies geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen" (Mt 21, 42). Ps 109 (110), 1: „Der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege", deutet Jesus von dem höheren, übernatürlichen Wesen des Messias (22, 44)[2]. Ein alles zusammenfassendes Urteil gibt Jesus den Jüngern in Emmaus: „O ihr Unverständigen, deren Herz so schwer glaubt an alles, was die Propheten geredet haben! Mußte nicht Christus also leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und er hob an von Moses

[1] Weiß, Leben Jesu I 13.

[2] Vgl. Mt 13, 14; 17, 11 f; 26, 31. Lk 22, 37. Jo 3, 14; 5, 39 45 f; 6, 32; 7, 38; 13, 18. Werner, Geschichte der apol. und polem. Literatur I 6 ff.

und von allen Propheten und erklärte ihnen durch alle Schriften, was ihn angeht" (Lk 24, 25—27). Und den Elfen sagte der Auferstandene: „Das sind meine Reden, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch bei euch war, daß alles in Erfüllung gehen muß, was von mir geschrieben ist im Gesetze Mosis und den Propheten und Psalmen. Alsdann öffnete er ihnen den Verstand zur Einsicht in die Schrift und sagte ihnen: So steht es geschrieben, daß Christus leide und am dritten Tag auferstehe von den Toten, und auf seinen Namen verkündet werde Buße zur Sündenvergebung bei allen Völkern, anfangend von Jerusalem" (24, 44—47).

Die Apostel und Evangelisten haben also ganz im Sinne und nach der Anleitung Jesu gehandelt, wenn sie alle wichtigeren Vorgänge aus dem Leben Jesu nach der Schrift zu erklären suchten (1 Petr 1, 10 ff). Ob sie unmittelbar in ihrer Predigt vom Leben Jesu ausgingen (Apg 10, 34 ff) oder vom Gesetz und den Propheten (2, 14 ff; 13, 15 ff), in jedem Falle bildete der Beweis aus den Weissagungen eine wesentliche Aufgabe der apostolischen Predigt. Auch wenn sie in der Wiedergabe der prophetischen Anwendungen nicht immer ganz genau sind, der ganze, alle vier Evangelien beherrschende Grundgedanke bleibt davon unberührt. Am Einzelnen kann man vielleicht kritisieren, das Ganze hängt aber unzertrennlich mit der Person des Messias, des Gottessohnes, zusammen. Die Schriften mußten erfüllt werden (Mt 26, 53 f). Gerade die scheinbare Notwendigkeit, welche unter einem andern Gesichtspunkte die höchste Freiheit ist, wird zu einem Beweise für die Person Jesu. Unwürdig könnte diese Unterwerfung Jesu nur sein, wenn es nicht der Wille seines Vaters wäre, welchem er sich unterwarf, wenn es nicht der Geist Gottes, der Geist Christi wäre, welcher im Alten Testamente gesprochen hat. In diesem Falle gilt aber vielmehr das Wort: die Wahrheit wird euch frei machen. Christus ist ein Diener der Beschneidung geworden für die Wahrheit Gottes, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen (Röm 15, 8). Und dieser großartige Zusammenhang, diese Beziehung der gesamten Offenbarung auf den, welcher kommen sollte, beweist schon an sich, daß hier mehr ist als Johannes und die Propheten. Jesus ist allerdings der Gottessohn, weil er der Messias ist, aber der Messias ist eben der vom Vater gesandte Sohn Gottes.

Es ist unrichtig, daß noch bevor an dem Stamme der christlichen Religion der Messianismus neu aufblühte, und zwar außerhalb jedes nichtjüdischen Einflusses, eine vorangeschrittene Christologie sich ausgebildet hatte[1].

[1] Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu 77. H. Schmidt, Bildung u. Gestalt des messian. Bewußtseins Jesu: Stud. u. Krit. 1889, 423 ff. Loisy, L'évangile et l'église[2], 1903; Autour d'un petit livre, 1903.

Richtig ist nur, daß sich die Christologie nicht aus den Weissagungen bildete. Aber die stärksten Beweise wurden doch aus ihnen genommen. Auch die jüdische Apokalyptik ist nicht zu verstehen ohne die Voraussetzung des prophetischen Messiasbildes. Schon in den Kreisen der ersten Christen aus den Juden war die Beschäftigung mit dem Alten Testament zur Erprobung der Messianität Jesu von Nazareth und zur Wegräumung von Bedenken die vornehmste Aufgabe für das Nachdenken gewesen. Auch die Heidenchristen entnahmen den formellen Beweis dem Alten Testament[1].

4. Gehen wir aber näher auf das Einzelne ein[2], indem wir dem Gange der stufenmäßig fortschreitenden Offenbarung folgen, so müssen wir mit dem Protoevangelium beginnen. Gott verheißt dem gefallenen Menschen aus dem Samen des Weibes einen Erlöser, welcher der Schlange den Kopf zertreten wird (Gn 3, 15), es noch unbestimmt lassend, ob der Same kollektiv oder persönlich zu nehmen sei. Aber jedenfalls geht daraus bereits hervor, daß durch ihn die Macht des Teufels und der Sünde zerstört werde. Diese allgemeine, nur die Herstellung des Urzustandes bezweckende Weissagung mußte aber eine festere Gestalt annehmen, als Jahve sich sein Volk auswählte. Aus ihm mußte nun der Erwartete hervorgehen, mit ihm mußte er über die Heiden zu Gericht sitzen und herrschen. Der Erlöser wird aus dem Samen Abrahams abstammen[3], aus dem Stamme Juda hervorgehen (Gn 49, 10. Nm 24, 17). Mit dem jüdischen Königtum ist auch für den Messias der Königstitel gegeben. Er wird aus dem Hause Davids hervorgehen[4]. „Der Herr schwur David Wahrheit, er wird nicht davon abgehen. Von deines Leibes Frucht will ich setzen auf deinen Thron" (Ps 131, 11). Dieser König aus dem Hause Davids wird aber nicht nur den alten Glanz des Königtums herstellen, die Völker unterwerfen[5], sondern er wird auch eben dadurch den Gottesfrieden über die Erde verbreiten, den Sieg und das Glück der Guten sichern. Er ist der König, der Gesalbte, der Messias, wie der verheißene Messias seit Samuel genannt wird[6]. Während unter dem Samen des Weibes und Abrahams auch ein hochbegnadigter Mensch verstanden werden

---

[1] Harnack, Die altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, 1883.

[2] Vgl. oben S. 468. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII² 1340 ff. Über die Versuche, babylonische Einflüsse auf den Messiasglauben der Juden und auf das Leben Jesu nachzuweisen, s. Zimmern, Keilinschriften u. Bibel, 1903, 39 ff. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T., 1903.

[3] Gn 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

[4] 2 Sm 7, 11 ff; 23, 5. Ps 88 (89), 30 ff; 17 (18).

[5] Ps 2, 1 ff; 44, 4; 109, 1 ff. Mt 22, 44. [6] 1 Sm 2, 10 u. a.

konnte, tritt von nun an die göttliche Seite im Messiasbilde mehr und mehr hervor. War das israelitische Volk durch den Bund mit Jahve in ein Sohnsverhältnis eingetreten (Ex 4, 22. Dt 32, 6), so wurde dieses Verhältnis durch den von Gott gewählten König neu belebt (2 Sm 7, 14). Der Gesalbte des Herrn aber wurde das Vorbild für den von Gott Gesalbten, für den Sohn Gottes auf Erden.

Der Messias ist Gottessohn und Davidssohn zugleich. Durch David, den einzigen Propheten unter den Königen (2 Sm 23, 2), wird zuerst das große Geheimnis vorausgesagt. Der Messias ist von Ewigkeit her von Gott gezeugt (Ps 2), sitzt als Herr zur Rechten des Vaters (Ps 109) und ist Priester nach der Ordnung des Melchisedech. Er ist das helfende, heilende Wort Gottes (Ps 17 106)[1]. „Ein Reis wird hervorgehen aus der Wurzel Jesses, und eine Blume aufgehen aus seiner Wurzel. Und der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und der Geist der Furcht des Herrn wird ihn erfüllen. An diesem Tage wird die Wurzel Jesses zum Panier für die Völker stehen, die Nationen werden zu ihm beten, und sein Grab wird herrlich sein" (Is 11, 1—5 10). „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, daß ich dem David einen gerechten Sprößling erwecke; ein König wird herrschen, der weise ist und Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden. In jenen Tagen wird Juda erlöst werden und Israel sicher wohnen, und dies ist der Name, womit man ihn nennen wird, der Herr, unser Gerechter" (Jr 23, 5 6; 30, 8 9; 33, 15). „Und ich will jenen einzigen Hirten über sie setzen, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David: der soll sie weiden, der soll ihr Hirt sein" (Ez 24, 23; 37, 24). „Des Hauses Juda will ich mich erbarmen, und sie erretten durch den Herrn, ihren Gott" (Os 1, 7). „Aber Bethlehem Ephrata, zwar klein unter den Tausenden Judas, aus dir wird hervorgehen der Herrscher in Israel, dessen Ausgang von Anbeginn, von Ewigkeit her" (Mich 5, 2). Bis die ihn gebiert, die ihn gebären soll, wird Jahve sein Volk dahingeben; dann wird aber der Rest seiner Brüder zurückkehren und im Frieden leben. Der Sohn Davids wird ein Reich des Friedens gründen und über das einheitliche Israel herrschen.

Ist schon hiermit deutlich der überirdische Charakter des Messias angezeigt, so tritt dieser noch mehr in jenen Weissagungen hervor, welche den der Glanzperiode des Königtums entlehnten Bildern, der mehr äußer-

[1] Vgl. Friedlieb, Leben Jesu 66 f. Ps 24, 19 (Jo 15, 25); 30, 6 (Lk 23, 46); 40, 10 (Jo 13, 18. Apg 1, 16); 48, 5; 77, 2 (Mt 13, 35).

lichen, sinnlichen Auffassung den geistig-sittlichen Zug des neuen Messias und seines Reiches zur Seite stellen. Von David an wird die höhere göttliche Natur des Messias immer deutlicher hervorgehoben[1]. Er wird ein neues Reich gründen, einen neuen Bund mit seinem Volke schließen[2] und ein neues Gesetz geben (Ez 36, 26). Dadurch wird er sich als einen Propheten von Gott gesandt wie Moses offenbaren (Dt 18, 15). Das Volk, welches im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht, den Bewohnern der Landschaft des Todesschattens geht ein Licht auf. „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, auf dessen Schultern Herrschaft ruht, und man nennt seinen Namen: Wunderbar, Ratgeber, Gott, starker Held, Vater der Zukunft, Friedensfürst. Seine Herrschaft wird sich mehren und des Friedens wird kein Ende sein. Auf dem Throne Davids und in seinem Reiche wird er sitzen, daß er es befestige und stütze durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit" (Is 9, 2 6 7)[3]. Dann weilet der Wolf beim Lamme, und der Parder lagert sich beim Böckchen usw. (11, 6 ff). Ein neuer Eckstein ist in Sion (28, 16), ein Knecht Gottes, ein Auserwählter Gottes, an dem Gott sein Wohlgefallen hat (42, 1 ff), der Heiland und die Gerechtigkeit (45, 8), das Licht der Heiden, welches das Heil bis an die Grenzen der Erde trägt (49, 6 61; 62, 11 12).

„Und ich erschüttere alle Völker, und es wird kommen der von allen Völkern Ersehnte: und ich erfülle dieses Haus mit Herrlichkeit, spricht der Herr der Heerscharen" (Agg 2, 8). „Singe Lob und freue dich, o Tochter Sion; denn siehe, ich komme und werde wohnen in deiner Mitte, spricht der Herr. Und viele Völker werden sich an den Herrn anschließen zu jener Zeit, und werden mir zum Volke sein, und ich werde wohnen in deiner Mitte."[4] Spricht hierin Jahve von seiner eigenen Ankunft, so ist nach der Beziehung zu den andern Weissagungen doch die Ankunft des Messias darunter zu verstehen, denn Jahve kommt mit seinem Gesandten, der Messias ist der Heils-Jahve. „Und ich schaute ein Gesicht in der Nacht und siehe, es kam einer in des Himmels Wolken wie eines Menschen

---

[1] Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 1347 ff. Friedlieb, Leben Jesu 70 ff.

[2] Ps 71 109. Mich 5, 1. Dn 2, 32 ff. Mal 1, 10. Jr 31, 31 ff. Ez 11, 9 f.

[3] Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.⁵ 131 A. 2: „Er (Jesaias) erwartet in der Zeit des Syrisch-ephraimitischen Krieges, daß der Messias etwa innerhalb einer Generation auftritt; er muß ihn darum schon im Jahre 754 geboren werden lassen, damit er als Mann den Thron besteige"! Der Knecht Gottes sei Israel, Deuterojesaias der große Anonymus (159 ff 212).

[4] Zach 2, 10 f; 3, 8; 9, 9. Vgl. Os 2, 20 ff. Joel 3, 1 ff.

Sohn, und kam bis zu dem Altbetagten, und ward vor sein Angesicht gebracht. Und er gab ihm Gewalt und Ehre und das Reich, daß alle Völker, Geschlechter und Zungen ihm dienten. Seine Gewalt ist ewige Gewalt, die nicht genommen, und sein Reich ein Reich, das nicht zerstört wird" (Dn 7, 13 14 25 26). Selbst die Zeit der Ankunft deutet Daniel mit den allerdings mysteriösen 70 Jahreswochen an (9, 24—26). Hier ist auch zum erstenmal der Titel Messias für den verheißenen Erlöser gebraucht.

Als in der nachexilischen Zeit die Herrschaft Simon I., dem Hasmonäer, übertragen wurde, machte man doch die Bedingung, daß er sie „in Ewigkeit" behalten solle, bis ein glaubhafter Prophet aufstehen werde (1 Makk 14, 41), zugleich eine Erklärung für das „in Ewigkeit" der heiligen Schriftsteller. So sehr aber auch hier und in der jüdischen Tradition der irdisch-königliche Charakter des Messias hervortritt, die Rabbinen konnten doch die deutlichen Weissagungen über die übermenschliche Würde des Messias nicht ganz verkennen. Der Messias wurde nicht bloß als Weltenrichter und Vernichter der Feinde Israels erwartet, sondern auch als Richter über die Unheiligen in Israel. Nur ein Rest wird für das Himmelreich gerettet. Der Messias wird vom Himmel kommen und ein neues Reich der Gerechtigkeit gründen.

5. Der Weissagungen von einem sich erniedrigenden, leidenden und sterbenden Messias wurde schon oben gedacht. Sie vollenden das Bild des Messias, des Königssohnes, des Herrschers, denn ein leidender und sterbender Messias kann nur im geistigen Gebiete herrschen, nur herrschen, wenn er aus dem Himmel stammt. Der Knecht Gottes ist „Heilsmittler als Prophet, Priester und König in einer Person". Deshalb haben die Juden für diese Voraussagen wenig Verständnis gehabt und bestreiten heute noch, daß ein leidender Messias vorausgesagt worden sei. Schon Origenes muß den Juden des Celsus, welcher in den Weissagungen nur den Gottessohn in Jerusalem als Richter der Frommen und Bestrafer der Gottlosen erkennt, so daß sie auf viele passen, auf die Leidensweissagungen, welche nur in Christus erfüllt worden sind, verweisen. Andere wollen die Idee eines leidenden Messias erst aus der Zerstörung Jerusalems entstehen lassen[1]. Allein Isaias würde schon allein die Voraussage sichern.

---

[1] Baldensperger, Selbstbewußtsein 96 122. Vgl. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im 1. christl. Jahrhundert, 1888. Smend, Lehrbuch der altteſt. Religionsgeschichte, 1893, 222 f 260. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895, 365 f. Sepp, Leben Jesu V[4] 454 ff. Muth, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung, 1901, 117 ff.

Die Erniedrigung beginnt mit der Geburt. Isaias hat das Kind genannt, auf dessen Schultern Herrschaft ruht. Er verspricht dem König Achaz im Namen Jahves ein Zeichen. „Der Herr wird selbst ein Zeichen geben: siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und seinen Namen wird man Immanuel nennen. Butter und Honig wird er essen, damit er das Böse verwerfen und das Gute wählen lerne" (7, 14 f). Weder philologisch noch historisch läßt sich hierfür ohne die messianische Beziehung eine annehmbare Deutung finden. Denn das hebräische Wort für Jungfrau (almah) ist nachweisbar nicht gleich junge Frau, sondern nimmt keine Rücksicht auf die Verehelichung. Eine junge Frau aber, welche empfängt und gebiert, könnte auch gewiß nicht zu einem außerordentlichen Zeichen gemacht werden, wie schon Tertullian gegen die Marcioniten bemerkt. Wird aber durch die messianische Deutung dem Zeichen der „handgreifliche Charakter" genommen, so bleibt es doch für den gläubigen Israeliten ein Zeichen, weil die messianische Erwartung ihm ein Unterpfand für die Gegenwart gibt. Selbst die erythräische Sibylle und die Ekloge Virgils beweisen, daß den Juden in der unmittelbar vorchristlichen Zeit die Jungfrauengeburt des Messias nicht unbekannt war. Erst im Kampfe gegen die Christen verleugneten sie allgemein diese Erklärung[1]. Die Beziehung auf ein Kind des Achaz oder des Propheten selbst ist mit nichts angedeutet und würde dem Zeichen nicht entsprechen. Idealpersonen, welche dem Geiste des Propheten vorgeschwebt haben müssen, können nur in das Bild des Messiasbildes auslaufen. Die Geburt in Bethlehem wird von Michäas vorausverkündigt.

Das Leiden und Sterben aber wird ergreifend im zweiten Teile des Isaias (Deuterojesaias?) geschildert (Kap. 52 53; 62, 11. Vgl. Ps 21). Zwar wird diese Weissagung im Neuen Testament nicht verwertet (Mt 8, 17. Apg 8, 32 f. 1 Petr 1, 21 ff. Jo 1, 29), aber um so häufiger wird sie von den Vätern benutzt. Den Einzug in Jerusalem zeichnet Zacharias (9, 9): „Freue dich hoch, du Tochter Sions; juble, du Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und als Heiland: er ist arm und reitet auf einer Eselin, auf dem jungen Füllen einer Eselin." Der Verrat um 30 Silberlinge und die Schmerzen des Gemarterten, des vertrauten Genossen Gottes, des rechten Hirten seines Volkes werden von demselben Propheten vorausgesagt (11, 4 ff; 13, 6 ff). An die Typen sei hier nur erinnert. Als besondere Typen werden im Neuen Testamente

[1] Iust., Dial. 71. Tert., Adv. Marc. 3, 13; Adv. Iud. 9. Hoonacker, La prophétie relative à la naissance d'Immanuel: Rev. biblique 1904, 213 ff. Lémann, La Vierge et l'Immanuel, 1904. Langen, Judentum 402.

von Personen angeführt: Adam, Noe, Melchisedech, Agar und Sara, Moses, Josue, David und Salomon; von Sachen: das Osterlamm, das Manna, das Wasser aus dem Felsen, die eherne Schlange, Sion und Jerusalem, die Stiftshütte und der Tempel, das Priestertum und die Opfer[1].

6. Man hat die Erfüllung dieser Weissagungen in Jesu bestritten, weil dieselben weder auf eine bestimmte Person noch auf ein geistlich-sittliches Reich gerichtet gewesen seien. Als eine *besondere Person* gilt aber der *Messias* sicher bei den alten Propheten, bei den judäischen Propheten, auch bei Jeremias und Ezechiel, obgleich später der Messias immer enger mit dem Volke Israel, mit der Theokratie verbunden wurde, der Knecht Gottes im Volke Israel seinen Typus hatte. Auch das spätere Judentum verkannte die Persönlichkeit des Messias nicht, wenn auch die deuterokanonischen Bücher wegen ihres didaktischen Zweckes wenig Veranlassung hatten, daran zu erinnern. Nur im skeptischen, allegorisierenden alexandrinischen Judentume verflüchtigte sich die Messiasidee in Dunst und Nebel[2]. *Josephus*, welcher klug die messianischen Weissagungen des Alten Testaments zu umgehen wußte[3], berichtet von seinen Zeitgenossen: „Was sie am meisten zum Krieg angefeuert hat, das war eine zweideutige Weissagung, welche sie in den Schriften fanden, daß zu jener Zeit einer aus ihrem Lande über den ganzen Erdkreis herrschen werde." Denn dieses, meint der servile Römerfreund, haben sie als etwas ihnen Eigentümliches betrachtet, und viele der Weisen haben sich in der Erklärung getäuscht; es deutete aber der Ausspruch auf die Herrschaft Vespasians hin, welcher in Judäa zum Kaiser ernannt worden ist. — Wahrlich eine prächtige Verspottung der Juden aus jüdischem Munde, eine treffliche Bestätigung der Worte des Herrn, daß die Juden die Zeichen der Zeit nicht zu deuten wußten. Ihren Messias haben sie verworfen, denn sie haben keinen König als den Kaiser! (Jo 19, 15.) Aber so stark war damals trotzdem der Messiasglaube, daß sie überzeugt waren, es müsse einer kommen und sie vom Römerjoche befreien. „Denn", so fährt Josephus weiter, „es können die Menschen ihrem Schicksale nicht entfliehen, selbst wenn sie es vorhersehen. Diese haben von den Zeichen die einen nach ihrem Gefallen erklärt, die

---

[1] *Tert.* a. a. O. 3, 17 ff. *Rose*, La rédemption messianique: Rev. bibl. 1900, 489 ff.

[2] *Langen* a. a. O. 391 f. *Aug.*, C. Faust. 13, 1. *Scholz*: Theol. Revue 1902, 307. *Fullkrug*, Der Gottesknecht des Deuterojesaia, 1899. *Budde*, Die sog. Ebed-Jahve-Lieder, 1900. *Bousset*, Die Religion des Judentums 299. Siehe auch die Kommentare von Delitzsch, Duhm, Knabenbauer, Schegg u. a.

[3] Verblaßte Züge sind: B. 1, 5; 9, 3; 3, 8, 9; 4, 6, 3. Ant. 4, 6, 5; 10, 10, 4; 11, 7.

andern für nichts gehalten, bis sie durch die Eroberung der Vaterstadt und durch ihr eigenes Verderben des Unverstandes überwiesen worden sind." [1]

Philo muß wenigstens durch seine Spiritualisierung der Messiasidee den allgemeinen Glauben seiner Zeit anerkennen. Wenn er auch den Sieg der Juden in platonischem Sinne als einen unwiderstehlichen Sieg der Tugend über das Böse darstellt, so läßt er doch durch eine nur den Geretteten sichtbare Erscheinung des Logos die Juden aus der Diaspora heimkehren. Die Sibylle ist noch etwas jüdischer, indem sie Is 7, 14 annimmt und von Sonnenaufgang her einen König in großer Herrlichkeit erwartet (Is 41, 25), aber immerhin ist diese Auffassung weit entfernt von der fleischlichen Deutung der Juden in Palästina. Von den Messiashoffnungen der Samariter (Taeb) zu jener Zeit erfahren wir aus dem vierten Evangelium (4, 25 39 42). In den Targumim wird der Schiloh (Gn 49, 10) als Meschicha und König aus dem Hause Davids erwartet, während die Stellen vom leidenden Messias auf das israelitische Volk bezogen werden. Der Messias hält Gericht über die Heiden und befreit die Juden[2]. „Kaum war zur Zeit Christi irgend eine Ansicht unter den Juden so allgemein verbreitet als die, daß nunmehr die Ankunft des Messias sehr nahe bevorstehe." Nach der Gemara von Babylon sei 2000 Jahre nichts gewesen, dann habe 2000 Jahre die Thora bestanden, und 2000 Jahre seien für den Messias bestimmt. Davon sei aber schon ein Teil wegen der Sünden des Volkes verflossen und die Zeit der Ankunft des Messias sei da, diese aber noch von der „Buße und den guten Werken" der Israeliten bedingt.

Auch zu den Heiden waren damals die messianischen Hoffnungen der Juden gedrungen. Nach der neuesten Quellenkritik wäre namentlich Josephus für Tacitus und Sueton die unmittelbare Quelle. Tacitus drückt sich über den Jüdischen Krieg fast mit denselben Worten wie Josephus aus: „Viele haben die Überzeugung, daß das Morgenland erstarke und aus Judäa Kommende sich der Herrschaft bemächtigen werden." Hierdurch seien Vespasian und Titus vorausgesagt worden. Sueton sagt über den gleichen Gegenstand: „Im ganzen Morgenlande war die alte und beständige Meinung verbreitet, es sei vom Schicksale bestimmt, daß zu dieser Zeit aus Judäa Kommende sich der Herrschaft bemächtigen." Die vierte Ekloge Virgils auf die Geburt des Sohnes des Konsuls Pollio bleibt

---

[1] B. 1, 6, 5, 4; 3, 8, 9; 4, 6, 3; 6, 2, 1.

[2] Langen, Judentum 401 ff 419 428. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII[2] 1375 ff. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I[3] 505 ff 522 ff. Realenzykl. XII[3] 728 ff. Bousset, Die Religion des Judentums 199 ff 209 ff. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums[3], 1903.

zwar bei Rom stehen, verkündigt aber, wenn auch in der Form eines rhetorischen Geburtstagsgedichts, das Anbrechen eines neuen, goldenen Zeitalters in der Weise des Propheten Isaias. Die Jungfrau kehrt zurück, die saturnischen Reiche kommen wieder, ein neues Geschlecht läßt sich herab vom hohen Himmel. Der neugeborne Knabe, mit welchem das eiserne Zeitalter aufhört und für die ganze Welt das goldene beginnt, steht unter dem Schutze der Götter. Diese Ekloge ist zugleich ein Beweis für das vorchristliche Alter der erythräischen Sibylle, in welcher das Mägdlein gepriesen wird, „in dem Gott wohnen werde, und dem er unsterbliches Licht verleihe“ [1]. Auf einer neuentdeckten griechisch-kleinasiatischen Inschrift aus Priene aus dem Jahre 9 v. Chr. bis 14 n. Chr. wird Augustus als Weltheiland gefeiert [2].

Die Evangelien sind also in ihrem Rechte, wenn sie die messianischen Erwartungen der Juden zu jener Zeit als sehr hoch gespannte darstellen. Obwohl die Juden den erschienenen Messias bekämpften, haben sie doch Zeugnis für ihre Hoffnungen gegeben. Die verschiedenen Zeichenforderungen, die Anfrage an den Täufer, ob er der Messias sei, die Meinungen unter dem Volke über „den Propheten“ beweisen, welche gewaltigen Wogen die messianischen Hoffnungen damals schlugen [3]. Nichts ist historisch treuer, als was das vierte Evangelium über das Hin- und Herwogen der Meinungen über Christus sagt, das Forschen nach den Merkmalen des Messias. Auch darin kann man ein deutliches Zeichen für die treue Schilderung des vierten Evangeliums erkennen, daß der Königstitel so entschieden hervorgekehrt wird [4]. Die Juden erwarteten eine großartige Erscheinung des Messias zum Gericht und Königtum.

Wenn der Apokalyptiker die „nahe Zeit“ nennt, was „in Bälde“ geschehen muß, erzählt, so meint er die Parusie, berührt sich aber mit

[1] Tac., Hist. 5, 13. Suet., Vesp. 4. Sibyll. 3, 784 ff. Stützle, Die Sibyllen u. Sibyllinen, 1904. Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. I (1864) 9 ff. Sabatier, Note sur un vers de Virgile: Études de critique et de l'histoire II (1896) 139 ff. Marx: Neue Jahrb. f. klass. Altert. 1898, 105 ff.

[2] Veröffentlicht von Mommsen u. Wilamowitz-Möllendorff in: Kais. Deutsch. Archäol. Institut (Athen. Abtlg) XXIII Hft 3, 273 ff, wozu Harnack (Christliche Welt 1899, Nr 51) bemerkt, die Apostel (Luk., Johannesevang., Apok., Pastoralbr.) haben diesen Kult formell verworfen, sonst aber auf Christus übertragen! In den Reden und Aufsätzen I (1904) 301 ff ist die Abhandlung wieder abgedruckt unter dem Titel: „Als die Zeit erfüllt war“ und bemerkt, daß diese Inschrift für die Geschichte des „Christentums“ ungleich wichtiger sei als die meisten christlichen Inschriften.

[3] Lk 2, 38; 3, 15. Mt 11, 3. Mk 15, 43. Jo 1, 19 ff.

[4] 1, 49; 6, 14 f; 18, 34 39 f; 19, 19. Vgl. Lk 23, 2. Apg 17, 3 7. Belser, Einleitung 290 ff.

den jüdischen Apokalypsen, welche die Ankunft des Messias für die allernächste Zeit in Aussicht stellten. Die zahlreichen Gerüchte über einen falschen Messias stimmen darin überein[1]. Die Reden des Petrus, Stephanus, Paulus in der Apostelgeschichte werden nur begreiflich, wenn die Erwartungen der Juden damals allgemein hoch gespannt waren. Es war „die Fülle der Zeiten" gekommen.

7. Damit ist wenigstens im allgemeinen der Grund angegeben, warum Jesus in dieser Zeit, warum er so spät erschienen ist. Diese Frage hat den Vätern und Theologen nicht wenig Kopfzerbrechens gemacht. Sie ist auch geeignet, der Spekulation über die Heilsökonomie bedeutende Schwierigkeiten in den Weg zu legen. Warum hat Gott Jahrtausende gewartet, bis er den von Ewigkeit her gefaßten Heilsratschluß ausführte? Warum ließ er Millionen und Millionen ihren Weg gehen und dem ewigen Verderbnisse zueilen? So oder ähnlich haben die Väter nicht selten gefragt, sind sie von den Heiden gefragt worden[2].

Die heiligen Schriften weisen einfach auf die von Gott bestimmte Zeit, auf die Fülle der Zeiten hin[3], weil sie den religiösen Gesichtspunkt in der Darstellung in den Vordergrund stellen. Den Juden ist die von Gott vorausbestimmte Zeit ein für die Menschen unergründliches Geheimnis[4], das jetzt ihnen noch verborgen ist. Es verhält sich damit wie mit dem Ende der Welt, dessen Zeitbestimmung sich Gott auch vorbehalten hat. Der hl. Petrus sagt von dem Heile der Seelen in Christo: „über welches die Propheten nachsannen und nachforschten, welche über die Gnade bei euch geweissagt haben, forschend, auf welche oder was für eine Zeit der in ihnen vorauszeugende Geist Christi das Leiden für Christus und die darauf folgende Herrlichkeit anzeigte" (1, 1 10 11). Wie alle Prophetien erst mit der Erfüllung ganz erkannt werden, so war es auch mit der Zeit des Mittelpunktes aller Prophetien. Die Erlösung in Christus löste erst das Rätsel des langen Übersehens der Sünde (Röm 3, 25). Gott will sein Zorngericht und seine Macht offenbaren, aber er will auch sein Erbarmen kundtun. Dazu hat er jenen Raum gegeben. Die Gefäße des Erbarmens mußten daraus hervorgehen (ebd. 9, 22). Es verläuft alles nach dem allmächtigen Willen Gottes; aber dieser vollzieht sich in einer

[1] 1 Jo 2, 18—22; 4, 3. 2 Jo 4 7. Offb Kap. 11—13. 2 Thess 2, 1 ff. Jacquier, Histoire des livres du N. T. I (1903) 100.

[2] Ep. ad Diogn. 1 8 ff. Porphyrius bei Aug., Ep. 102, 2, 8; De praed. 9. Leo I., Serm. 3 4. Thomassin, De adv. Christi, Opp. VI 476 ff. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege, 1899, 202 ff.

[3] Tob 14, 4 ff. Mk 1, 15. 1 Kor 10, 11. Eph 1, 10. Hebr 9, 26. Gal 4, 4.

[4] 4 Esra 6, 10; 8, 2; 13, 51.

Folge der Dinge, welche die widerstrebenden Mächte nach einem gewissen Gesetze überwindet[1].

Der nüchterne Verstand konnte sich aber hierbei nicht beruhigen. Die Betrachtung der tatsächlichen Weltordnung fordert immer wieder eine Vermittlung zwischen dem religiösen und wissenschaftlichen Standpunkte. Auch Gnade und Freiheit, Prädestination und Belohnung wollen miteinander vermittelt sein. Die göttliche Erwählung und Vorausbestimmung wie die Erfüllung der Weissagungen sind wohl ein Werk des göttlichen Willens, aber nicht der Laune und Willkür.

8. Die Antworten der Väter lauten aber verschieden, sofern sie nicht die Frage für unbeantwortbar halten[2]. Den Juden gegenüber konnte auf die Vorbereitung durch das Gesetz hingewiesen werden[3]. Aber das Gesetz wurde auch zur Unterstützung gegeben (Is 8, 20), als das natürliche Gesetz durch die Sünde mehr und mehr entstellt worden war. Wie damit der Einwand der Manichäer über die späte Veröffentlichung des Gesetzes zurückgewiesen wurde, so konnte das späte Erscheinen des Messias aus der Vernachlässigung des Gesetzes erklärt werden. Für das Heidentum haben philosophische Apologeten, wie Justin, Klemens von Alexandrien u. a., auf die Spuren des Logos vor der Menschwerdung hingewiesen[4]. Dadurch wurde auch eine Gerechtigkeit bei den Heiden ermöglicht. Es gab Christen vor Christus. Diese Deutung brachte aber die Gefahr mit sich, daß die Offenbarung und Gnade des Christentums unterschätzt wurden. Daher sagten andere, Jesus hätte früher nicht so viele Menschen versöhnt wie jetzt, da die Welt mit Menschen angefüllt zu sein scheine[5]. Am gewöhnlichsten war aber die Meinung, daß entweder die Menschheit zu sehr verwildert war, die Menschen anderer Zeiten und Orte unwürdig waren[6], oder das Übel zuerst vollständig ausgebrochen sein mußte, ehe die Heilung versucht werden konnte, wie auch die Ärzte warten, bis das Übel am größten ist[7]. Als nichts geholfen hatte, weder die Natur noch das Gesetz und die Propheten, so sandte Gott seinen Sohn.

Mit dieser negativen Vorbereitung verbinden andere eine positive, allmähliche Vorbereitung durch die Erkenntnis der Sünde und das Ver-

[1] Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 144. [2] Iren., Adv. haer. 1, 10, 3.
[3] Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 326 f.
[4] Petav., De inc. 2, 17, 3. Cassian., Coll. 4, 24. [5] Orig., In Rom. 3, 8.
[6] Eus., Praep. 1, 9, 2; Dem. 1 praef. Aug., Ep. 102; De praed. 9, 17; De dono pers. 9, 23.
[7] Ep. ad Diogn. 9. Cyrill. Alex., C. Anthrop. 24. Greg. Nyss., C. Apoll. 53. Greg. Naz., Or. 38, 13. Chrys., In ep. ad Rom. H. 7, 3. Petav. a. a. O. 2, 7 ff.

langen nach Erlösung (Augustinus), wozu einige noch die Vorbereitung einer würdigen Gottesmutter rechnen[1]. Gott überließ die Menschen ihren Gelüsten, nicht weil er jene Zeit der Ungerechtigkeit billigte, sondern indem er die gegenwärtige Zeit der Gerechtigkeit schuf, auf daß wir mit jener Zeit aus unsern eigenen, des Lebens unwürdigen Werken überwiesen, nun von der göttlichen Güte gewürdigt würden, und nachdem es offenbar geworden, daß wir unmöglich aus eigener Kraft in das Reich Gottes eingehen können, wir durch die Kraft Gottes fähig dazu gemacht würden[2]. Doch vergißt der Verfasser nicht, darauf hinzuweisen, daß sich in dieser Erfüllung der Zeit zugleich der Heilsratschluß Gottes geoffenbart habe.

Die Fassungskraft, wie des Menschen, so der Menschheit, die Entwicklung des Individuums, wie des Geschlechtes, müssen berücksichtigt werden. Gott hätte von Anfang an die ganze Wahrheit darbieten können, meint Irenäus, aber der Mensch hätte sie nicht aufnehmen können, weil er noch ein Kind war. Alles war schon in der alten Geschichte vorbereitet gewesen, sagt Leo der Große. Dadurch habe Gott besser auf seinen Ruf vorbereitet, auf daß alles über allen Zweifel erhaben sei. „Gott hatte von Anfang an für alle Menschen ein und dasselbe Pfand des Heiles vorbereitet." Das Gesetz der Entwicklung ist das Grundgesetz in der Welt: die Pflanze, das Tier, der Mensch haben ein allmähliches Wachstum, gehen von unscheinbaren Keimen aus. Die Welt ist allmählich aus dem Urchaos gebildet worden. Im Menschengeschlechte wird es nicht anders sein. Jetzt hat es jene Stufe erreicht, welche es zur Erkenntnis reif macht; jetzt ist die Zeit gekommen, da der Geist nach dem Göttlichen und Ewigen zu streben hat. Damit fallen die Einwände weg, welche die Heiden noch nach dem Siege des Christentums gegen das Christentum als eine Neuerung und historisch unmotivierte Erscheinung gemacht haben[3]. Rom verdankt seine Größe nicht den nationalen Göttern, sondern dem wahren Gott, welcher ihm die Weltherrschaft gab, um die Aufnahme des Messias vorzubereiten. Der allgemeine Friede und das einheitliche Reich bereiteten der neuen Religion die Wege, führt Prudentius aus.

Wenn Hieronymus meint[4], die Frage lasse sich nicht beantworten, warum Christus in der letzten Zeit gekommen sei, nachdem unzählbare Menschenmengen verloren gegangen seien, so will er nur dem göttlichen

---

[1] Aug., Ep. 102, 2; De civ. Dei 10, 32, 2. Eus., Basil. u. a.

[2] Ep. ad Diogn. 9. Hefele, Beiträge I 1 ff.

[3] Ambr., Ep. 17 18. Prudent., C. Symm. 2. Zu Irenäus vgl. Harnack, Dogmengeschichte I² 534 ff. Stentrup, De verbo inc. I 373.

[4] Ad Ctesiph. 133. Arnob., C. Gent. 2, 74. Theodoret, De prov. or. 10; Curat. Graec. aff. S. 6.

Heilsratschlusse nicht vorgreifen. Im großen Heilsplane Gottes geht es wie beim Einzelnen. Es ist dem Menschen nie vergönnt, die ganze Wirkung des göttlichen Willens offen und klar zu legen. Er muß, wenn er auch die natürlichen Ursachen einigermaßen zu erforschen im stande ist und einige Vorbereitung nachweisen kann, schließlich doch sagen, daß der letzte und entscheidende Grund der göttliche Wille ist. Deshalb nennt auch Theodoret zunächst „solches Grübeln frech, keck und über alle Maßen töricht", sucht aber dann doch die Offenbarungspädagogik von Adam bis Christus nachzuweisen. Die Wahrheit wurde immer weiter unter den Völkern verbreitet, daß alle von dem Irrtum der Vielgötterei Verführten sich daran gewöhnen möchten, zu hören, es sei nur ein Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde. In der „Heilung" erinnert er an die Ärzte, welche die schärferen Heilmittel bis zuletzt verschieben.

Das Prädestinationsdogma tritt bei dem hl. Augustinus als letzter Grund ein. „Was werden sie (die Philosophen) antworten, wenn wir, abgesehen von jener Tiefe der göttlichen Weisheit und Allwissenheit, wo vielleicht ein weit geheimerer göttlicher Ratschluß verborgen ist, ohne Präjudiz gegen etwaige andere Gründe, welche von Verständigen erforscht werden können, ihnen der Kürze wegen in diesem Streite nur dies sagen: Dann habe Christus den Menschen erscheinen wollen, als er wußte und wo er wußte, es seien Leute vorhanden, welche glauben werden?"[1] In seinen späteren Schriften hat Augustinus diesen Ratschluß noch viel entschiedener gefaßt und den Massilienfern nicht wenig Anstoß auch in dieser Frage gegeben[2]. Eine Antwort gibt er in der Schrift über die Prädestination, indem er zugleich seine vorpelagianische Periode unterscheidet. Jetzt gibt er zu, daß Gott auch vor Christus teils verborgen teils offen unter Juden und Heiden wirkte, so daß das Heil der Religion keinem fehlte, der würdig war. Anderseits bemerkt er, auch er hätte das Vorherwissen nach Eph 1, 4 bestimmt auf die Auswahl vor der Ordnung der Welt beziehen können, wenn es damals wie jetzt notwendig gewesen wäre. Aber auch jetzt noch halte er das Tun und Treiben der Menschen nicht für gleichgültig, um dieses Problem zu erklären. Ein späterer Augustiner meint freilich, kein Studium, kein Verstand sei im stande zu erforschen, warum der unwandelbar gute, unwandelbar gerechte, immer vorauswissende, immer allmächtige Gott deshalb alles in den Unglauben zusammengeschlossen habe, um sich aller zu erbarmen (Röm 11, 32), und doch in jenen Jahrhunderten unzählige Völker der Sünder zu erleuchten unterlassen habe[3].

---

[1] Ep. 177, 14; 102, q. 2, 14. Reuter, Aug. Studien 90 f.

[2] Ep. 226, 3; De praed. 9. [3] De voc. gentium 1, 21; 2, 1 30.

9. Die mittelalterlichen Theologen haben sich den Vätern angeschlossen. Christus sei nicht früher gekommen, damit das Gesetz durch das Gebot und die Prophetie durch die Lehre ihre Ohnmacht den Menschen zeigen konnten, damit der Glaube allmählich wachse und die Gnade sich besser offenbare. Der hl. Thomas beantwortet die Frage, ob es nicht geeigneter gewesen wäre, daß Gott von Anfang an Mensch geworden wäre, dahin[1], es habe sich nicht geziemt, daß Gott vom Anfange des Menschengeschlechtes an, vor der Sünde Mensch werde; da nur den Kranken die Medizin gereicht werde; aber auch nicht gleich nach der Sünde, damit der Mensch, durch die Sünde gedemütigt, erkenne, daß er eines Erlösers bedürfe. Vielmehr habe es sich geziemt in der Fülle der Zeit, welche Gott von Ewigkeit her festgestellt hatte. In der Ausführung bemerkt er überdies noch mit der Glosse: „Gott überließ zuerst den Menschen der Freiheit des Willens im Naturgesetze, damit er so die Kräfte seiner Natur erkenne; als er machtlos war, erhielt er das Gesetz; durch dieses erstarkte die Krankheit, nicht durch die Fehler des Gesetzes, sondern durch die Fehler der Natur, damit der Mensch so nach der Erkenntnis seiner Schwachheit nach dem Arzte rufe und die Hilfe der Gnade suche." Der zweite Grund bestehe aber darin, daß der Fortschritt von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, vom Irdischen zum Geistigen, Himmlischen eingehalten werde. Der dritte Grund endlich sei mit dem Apostel (Gal 4, 4) darin zu erkennen, daß je größer der erwartete Richter war, desto länger die Reihe der Vorläufer (Propheten) sein mußte.

Die neueren Apologeten machen sich in der Regel diese Auffassung zu eigen. Die Thomisten huldigen auch hierin den Grundsätzen des hl. Augustinus und Thomas und der strengeren Scholastik: „Das wolle nicht erforschen, wenn du nicht irren willst."[2] Lessing stimmt damit überein: „Laßt uns einen so grausamen Gedanken auch nicht einmal ausdenken." Aber nach dem über die Vorbereitung im Judentum und Heidentum Gesagten ist es nicht schwer, unbeschadet des göttlichen Geheimnisses einige natürliche Erklärungsgründe anzuführen. Auch im Altertume finden sich Spuren Gottes, unmerklich und allmählich fortschreitend nach dem Gesetze der Erziehung des Menschengeschlechtes, bis die Völker reif waren für die gläubige Aufnahme der höchsten Offenbarung. Der Geist des Menschen mußte erst zu jener Höhe der Entwicklung gelangt sein, auf welcher es ihm möglich war, die Ideen der christlichen Offenbarung aufzufassen, ihre

[1] S. th. 3, q. 1, a. 5. Bonaven., Brev. 4, 4, ed. Vicetia 263 f. Ianssens, De Deo-Homine I (1901) 58 ff.

[2] Vgl. Schneider: Jahrb. f. Phil. 1886, 167 f. Lessing, Werke VI 138. Weiter gehen Rousseau, Strauß u. a.

Gebote zu verstehen. Wenn heute noch die Missionäre erst die Heiden in den allgemeinen religiösen Vorstellungen heranbilden und vorbereiten müssen für die Empfänglichkeit der Predigt des Evangeliums, so war es früher nicht weniger für die ganze Menschheit notwendig.

10. Für das *Gute* wie für das *Böse* mußte erst das Ergebnis der natürlichen Entwicklung vorliegen. Positiv und negativ mußte es sich zeigen, daß der Mensch mit aller Anstrengung sein Heil nicht wirken kann. Der innere Zustand seiner Seele, der Streit zwischen dem Guten, das er will, und dem Bösen, das er nicht will, aber dennoch vollbringt, mußte die Sehnsucht nach Erlösung immer tiefer erwecken. Die arischen und semitischen Völker hätten sich nie so verbunden ohne das Dazwischentreten der göttlichen Offenbarung, aber sie brauchten, jedes in seiner Art, eine gewisse Zeit, um für diese Verbindung empfänglich und geschickt zu sein[1]. Hat sich auch die *negative Vorbereitung* deutlicher gezeigt als die *positive*, so würde man doch selbst den hl. Paulus mißverstehen, wenn man die positive Vorbereitung ganz ignorieren würde. Er anerkennt selbst das Recht der natürlichen Gotteserkenntnis und nennt das Gesetz einen Pädagogen auf Christus. Aber auch die andere Seite dieser Betrachtung, welche bereits die Apologeten berührt haben, ist nicht zu vergessen.

Muß man das Licht der Offenbarung auch in der vorchristlichen Zeit einigermaßen anerkennen, so ist noch mehr die *rückwirkende Kraft des Kreuzesopfers* zu betonen. Christus ist gestorben für die Menschen aller Zeiten. Die Gerechten des Alten Testaments lebten von der Hoffnung auf den Messias. Aber auch dem Heidentume hat nicht jede Gnade gefehlt. Auch für dieses wird der Satz zu Recht bestehen: „Demjenigen, welcher tut, was an ihm ist, verweigert Gott seine Gnade nicht." Niemand ging anders als durch seine Schuld verloren. Es ist wohl zu beachten, daß die ganze Heilsökonomie nicht das Heil des Einzelnen, sondern des Ganzen, des Volkes zum Prinzip hat. Dies gilt noch mehr für die Völker, welche Gott ihre eigenen Wege gehen ließ. Der Einzelne wurde freilich in das Geschick der Gemeinschaft verwickelt, aber es war ihm doch möglich, mit der Gnade Gottes bessere Wege zu finden[2].

11. Aus der Tatsache, daß der Messias, der zu jener Zeit allgemein erwartet wurde, gerade zur rechten Zeit erschien, ist für die *Person Christi* bereits ein gewichtiges Argument zu entnehmen. Wäre aber nicht ein Doppeltes möglich, entweder, daß *Jesus die günstigen Umstände benutzt hat*, um die Rolle eines Messias zu spielen, oder daß

[1] M. Müller, Wissenschaft der Sprache II 394 f.
[2] Schell, Dogmatik I 21 f 26 ff.

er sich erst durch diese allmählich zum Bewußtsein des messianischen Berufes bestimmen ließ? Die Antwort auf die erste Frage ist einfach. Nur der fanatische Unglaube kann gegen Jesus einen solchen Vorwurf erheben. Das Bild Jesu in der Heiligen Schrift und in der Geschichte ist zu edel und erhaben, als daß ihm ein solcher Makel aufgebrannt werden könnte. Von absichtlicher Täuschung kann keine Rede sein.

Aber hat sich Jesus vielleicht selbst getäuscht, erst allmählich fortreißen lassen? Hat er den Zug nach Jerusalem nur unternommen, um alles auf das Spiel zu setzen? Dieser Vorwurf würde demselben Urteile unterliegen, wenn er nicht zugleich mit einer besseren Meinung von Jesus verträglich wäre. Aber diese Verträglichkeit erweist sich doch wieder als ein Schein. Denn nicht nur lassen die Evangelien Jesus mit dem vollen Bewußtsein des messianischen Berufes auftreten[1], sondern die Beziehung der Prophetien auf seine Person verlangt auch ein unzweideutiges messianisches Bewußtsein, verbietet jede künstliche Deutung. Jesus würde gar nicht mehr der lautere, reine, wahrheitstreue Messias sein, als welcher er überall, in den Briefen wie in den Evangelien, erscheint, wenn er aus dem Glauben der Juden, daß der Erwählte Jehovas (2 Sm 7, 14. Ps 2, 7) der Gegenstand der sonderlichen Liebe sein und deshalb Sohn Gottes genannt werden müsse, das Bewußtsein, zum Messias berufen zu sein, geschöpft hätte, weil er sich „als den Sohn Gottes in diesem einzigartigen Sinne fühlte". Die Prophetien müssen mit den Worten des Herrn und der Apostel (Hebr 1, 5) selbst verbunden werden[2]. Nie hätte er mit solcher Zuversicht, mit so unbedingtem Vertrauen auf das Alte Testament, auf Moses und die Propheten sich berufen können, wenn er nicht der festen Überzeugung von Anfang an gewesen wäre, daß Moses und die Propheten über ihn geweissagt haben. Ja eine rein menschliche Überzeugung, ein menschlicher Glaube hätte gar keine Berechtigung gegeben, in die Ausführung des göttlichen Heilswerkes einzugreifen. Hierzu gehörte die direkte Sendung von Gott. Ohne die Anerkennung dieser Verbindung würde der Charakter Jesu selbst notleiden, die notwendige Anerkennung derselben beweist aber schon für sich die Messianität Jesu. Es wären aber auch der Lebensausgang Jesu, der nicht auf ein „Scheitern seiner heiligsten Hoffnungen" (Pfleiderer) hinweist, und der Glaube an seine Auferstehung und Wiederkunft damit unverträglich.

12. Der allgemeine Glaube an den Messias und die Erwartung des Retters gerade zu jener Zeit haben es bewirkt, daß die Apostel die Gewißheit von dem Reiche Gottes erhielten, dessen Nähe Jesus ver-

---

[1] Vgl. oben S. 710 ff. Piepenbring: Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 89.
[2] Cornely, Introductio I 538.

kündigte. Wohl war es zunächst „der Eindruck seiner Person, die Gewalt seines Wortes, die Macht seines Geistes, welche den Glauben erzeugten“ [1], aber der Glaube an Jesus als den Messias war doch nur möglich, wenn sie überhaupt an einen Messias glaubten und ihr Ideal irgendwie in Christus verwirklicht fanden. Sie mußten in Jesus doch die Erfüllung der Weissagungen erkennen. Denn sie hatten nicht bloß für ihre Hörer, welche den Herrn nicht gesehen hatten, den Beweis aus der Schrift notwendig, um das Ärgernis zu beseitigen, sie brauchten denselben auch für sich selbst. So wenig aber aus diesem Beweise für die Zuhörer der Glaube erzeugt wurde, ebenso wäre es unmöglich gewesen für die Jünger, den Glauben an Jesus dadurch allein zu gewinnen. Wie sie erst nach der Auferstehung die volle Einsicht gewonnen haben, so war es auch natürlich, daß sie ihren Zuhörern den Beweis für die von ihnen erlebten Tatsachen immer reichlicher aus dem Alten Testamente schöpften. Denn in der Auferstehung hatten sie ja den Schlüssel gefunden, welcher ihnen das Alte Testament öffnete. Vom rückwärts schauenden Standpunkte aus war es natürlich und leicht, für alle einzelnen Ereignisse einen Zug im Gesetz und den Propheten zu finden und allmählich den „Beweis wie ein Netz über die ganze Geschichte des Lebens Jesu“ zu ziehen, ja in einzelnen Prophetenworten geradezu Charakterbilder des Lebens Jesu in den wesentlichsten Zügen desselben zu erkennen (Mt 12, 18 f; 13, 14 f).

Aber selbst wenn diese Stellen nur Anwendungen gewesen wären, so hätten sie dem Bilde nicht geschadet; denn der Beweis müßte erst überzeugend geführt werden, daß „die Erzählung selbst ganz aus Beweisstellen herausgearbeitet ist, wie zuletzt in der Leidensgeschichte nach der Darstellung des Matthäusevangeliums“. Wenn bei Paulus die Schrift wie eine Person erscheint, „welche alles vorausgesehen und durch ihre Aussprüche den Verlauf der Dinge selbst maßgebend gestaltet hat, wie die Vorsehung“, so ist eben der teleologische Standpunkt der von Gott eingegebenen Heiligen Schrift anerkannt. Für die Jünger war dadurch der unmittelbare Glaube in eine bewußte Überzeugung übergeführt, für die Zuhörer, für die folgenden Generationen ein überzeugender Beweis für die Tatsachen selbst gegeben. Eine Bildung der Ereignisse nach der Voraussage war nicht möglich.

---

[1] Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 27 33 110; Neue Untersuchungen 472 ff. Radikal sind: Réville, Jésus de Nazareth, 1897, gegen welchen selbst Sabatier polemisiert und auf ein Gegenstück verweist: Stapfer, Jésus Christ pendant son ministère, 1897, und Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1902. Auf ihn beruft sich auch Loisy. Dagegen Sanday: The Journal of Theol. Stud. 1904, 321 ff.

„Es gibt eben keine alttestamentliche Gestalt, welche nach ihrer ganzen Bedeutung und Geschichte diese typische Parallelisierung notwendig herausforderte; es ist immer nur ein einzelner Zug der alttestamentlichen Geschichte, in welchem eine einzelne Seite an der Bedeutung Jesu oder ein einzelnes Ereignis seiner Geschichte ein Analogon findet. Daher hat auch Strauß hier vollends nie eine evangelische Erzählung als eine runde Nachbildung einer alttestamentlichen erklären können, sondern nur durch das Zusammenwirken von Zügen aus oft heterogenen Geschichten die Motive für ihre Entstehung gewinnen können. Er ist sogar nicht in dem Kreise der heiligen Geschichte des Alten Testamentes stehen geblieben, sondern hat aus der Wundersage anderer Völker Entlehnungen machen müssen, um die Motive, deren ungenügende Zeugungskraft er wohl fühlte, zu verstärken."[1]

Hätte Jesus nicht sich selbst als Messias bekannt und erwiesen, so wären die Jünger außer stande gewesen, ein solches Bild zu entwerfen. Sollen aber die Verbote in den Evangelien, die Wunder und Leidensweissagungen zu verkünden, gar von den Verfassern erfunden sein, um das Schweigen Jesu über seine Messianität zu bemänteln (Wrede), so wird den Jüngern ein betrügerisches Spiel zugemutet, welches mit ihrer Glaubensstärke unverträglich ist. Die Rücksicht auf die weltlichen Messiashoffnungen genügt.

13. Mit dem messianischen Nachweise ist aber die weitere Konsequenz von selbst gegeben. Denn aus den Weissagungen läßt sich der Messias als Sohn Gottes, Hoherpriester und König darstellen. Das Reich Gottes aber erscheint als Stiftung eines neuen Bundes, als der Anfang einer reineren Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, als Stätte der Entsündigung und Versöhnung, als Wohnung des über alle ausgegossenen Heiligen Geistes. Ist also Jesus wirklich der Messias, so muß dies alles auf ihn und auf sein Reich Anwendung finden.

Im Namen Messias (Jo 1, 42; 4, 25) oder Christus für Jesus von Nazareth war zugleich die Gottessohnschaft angedeutet[2]. Petrus (Mt 16, 18) und Johannes (20, 31) fügen alsbald bei: „der Sohn des lebendigen Gottes, der Sohn Gottes". Ist diese Folgerung schon in den Prophetien enthalten oder erst von den Jüngern eingetragen? Gilt sie allgemein in moralischem Sinn oder besonders vom wirklichen und eigentlichen Sohne Gottes? Hierzu spitzt sich schließlich die Bedeutung der Prophetie zu; denn war Christus wahrhaftiger Gott, so kann die Prophetie nicht ganz

[1] Weiß, Leben Jesu I 154 291 f.

[2] Eus., Dem. 3, 2, 76. Didon, Vie de Jésus I (1891) LVI ff. Reinke, Exegesis critica in Is. 52, 13 ad 53, 12, 1836, 321 ff. Ottiger, Theologia fundamentalis, 1897, 640 ff. Drey, Apologetik II 299 ff.

ohne Kenntnis davon sein; war er dies aber nicht, so verliert auch sein Messiastitel den größten Teil seines Wertes für uns. Gewiß sind viele Prophetien nur in der Anwendung in Erfüllung gegangen, sind manche erst durch die Erfüllung als solche erkannt worden, aber wenn die Persönlichkeit des Messias aus den Prophetien abgeleitet werden muß, so kann die göttliche Person nicht ganz fehlen, so sehr zu berücksichtigen ist, daß die Juden den vollen Sinn nicht erfaßten[1], weil sie die Trinität nicht kannten. Daraus erklären sich die verschiedenen Urteile über Johannes (Lk 3, 15. Jo 2, 20 ff) und Jesus (Mt 16, 14. Jo 1, 46 ff; 7, 31 ff).

Der Herr selbst hat, wie bereits bemerkt wurde, die Juden mit Psalm 109 (110), 1 beschämt: „Der Herr sprach zu meinem Herrn" usw., dessen messianische Beziehung die Juden nicht leugneten. Ist der Herr Davids nicht älter als David? Ist es möglich, diese (und andere) Psalmstellen auf David, „dessen Gestalt für die Religion Israels von einer Bedeutung geworden ist, welche man nicht leicht überschätzen kann"[2] zu beziehen? Dagegen spricht schon die Tatsache, daß die Juden diese Psalmen selbst messianisch deuteten. Ps 2, 7: „Jahve sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt", wird zwar von der Einsetzung ins ewige Priestertum (Hebr 5, 5) und von der Auferweckung von den Toten (Apg 13, 33) gedeutet, findet aber seine ganze Erklärung nur in der ewigen Zeugung (Hebr 1, 5), welche die Voraussetzung der beiden andern ist. Denn Heute ist bei Jahve das ewige Heute, die Ewigkeit. Ps 44 (45), 7 8: „Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig. Du hast die Gerechtigkeit geliebt und die Ungerechtigkeit gehaßt; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt." Schon Origenes bemerkt, er habe hiermit einige Juden in Verlegenheit gebracht. Denn ob man die Salbung mit den meisten Vätern in die Menschwerdung oder mit andern in die Taufe verlege[3], die Anrede „Gott", die Gleichstellung mit Jahve beweisen die den gewöhnlichen Messiasbegriff weit übersteigende Vorstellung des heiligen Sängers.

Bei Isaias heißt der Messias Immanuel, d. h. Gott mit uns (7, 14), starker Gott, Vater der Ewigkeit (9, 6). Wohl rühmt derselbe Prophet 11, 1 ff den Geist, welcher auf dem Messias ruhen wird, und nennt darunter auch den Geist der Frömmigkeit und der Furcht des Herrn; aber

[1] Belser, Die Geschichte des Leidens 16 66.

[2] Schultz, Alttestamentliche Theologie 152 ff; vgl. dagegen 768 ff über die Messiashoffnungen zur Zeit Jesu, 809 ff über den zweiten Schriftsinn, 812 ff über die rabbinische Deutung, welche bereits die Prädikate für den Messias herausgestellt hatte. Wünsche, Beiträge 311. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II[3] 499 ff.

[3] C. Cels. 1, 56.

folgt vielleicht daraus, daß er gar nicht an die Gottheit des Messias gedacht hat? Nur dann, wenn ihm der niedrige, menschliche Messias mit dem Gottessohn unverträglich war. Dies ist aber, selbst abgesehen vom Deutero-Isaias, unrichtig. Gott und die Jungfrauengeburt stehen nebeneinander. Jeremias nennt den Messias (23, 6) den Heils-Jahve, d. h. den, welcher die Quelle unseres Heiles ist, wie Jahve. Michäas bezeichnet ihn (5, 2) als König, dessen Ausgehen vom Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit her ist. Wenn er dennoch Jahve seinen Gott nennt, so hebt dies ebensowenig seine Gottheit auf, als Zacharias die Persönlichkeit beseitigen will, indem er Gott selbst als Retter und Herrscher seines Volkes darstellt (9, 8 10). Wer wollte es der poetischen Darstellung der Propheten verargen, wenn sie das irdische und himmlische, das königliche und göttliche Bild ineinander zeichneten, wenn sie Jahve und seinen Gesalbten bald zur Identität vereinigten, bald bis zur Abhängigkeit unterschieden?

Wie sehr man später das Gewicht dieser Aussprüche anerkannte, beweist die Abschwächung, welche die LXX an Is 9, 6 anbrachten, indem sie den Messias nicht Gott, sondern Engel des guten Rates nennen. Noch weiter geht der Paraphrast (Jonathan), indem er schreibt: „Sein Name wird genannt von dem des wunderbaren Rates, von Gott: Held, aufgestellt für die Ewigkeit.“ [1] Ähnlich hat er Mich 5, 1 statt: „das Ausgehen des Messias von Ewigkeit her“ gesetzt: „Sein Name sei von Ewigkeit.“ In der schon oben angeführten Stelle des Propheten Daniel ist die Gottheit des auf den Wolken kommenden Menschensohnes so deutlich gelehrt, daß selbst die strengsten Kritiker anerkennen müssen, hier habe sich der Glaube an die Gottheit des Christus wahrscheinlich schon wirklich in den Glauben an seinen vorweltlichen Ursprung aus Gott, an seine Präexistenz umgesetzt. Diese Folgerung wird durch die Weisheitsbücher unterstützt, in welchen nicht nur alle Momente der messianischen Hoffnung sich finden, sondern auch das Verhältnis zwischen Jahve und dem Messias metaphysisch erklärt wird [2]. Die unverkennbare Anwendung und Fortsetzung dieser Weisheitslehre finden wir im Hebräerbrief und im Prologe des vierten Evangeliums.

14. Auch die Juden konnten sich diesen Folgerungen des Alten Testamentes nicht ganz verschließen. Der Grundzug blieb zwar die Hoffnung auf eine herrliche Zukunft des Volkes, aber das universelle und sittliche Moment wie der himmlische, übernatürliche Charakter des Reiches machten sich immer stärker geltend. Im Buche Henoch, welches in der Makkabäer-

[1] Langen, Judentum 426.
[2] Spr 8, 22 ff. Sir 24, 5. Weish 7, 25 ff.

zeit verfaßt wurde, weht noch der echte, religiöse Geist des Judentums[1]. Der Messias wird der Auserwählte, Gesalbte, Menschensohn genannt. Er wird aber Gott sehr nahe gerückt, überirdischer Glorie teilhaftig und mit den Befugnissen des Richters ausgestattet (vgl. Jo 5, 27). Seine Präexistenz wird deutlich ausgesagt. Nicht nur die Heilsepoche und der präzise Augenblick ihres Eintritts, sondern auch das Heil selber, d. h. der Messias, ist von Anbeginn von Gott geplant und bei ihm vorhanden. Der Messias führt denn auch an einer Stelle den Namen „Sohn Gottes", welcher mit dem Vater sich für immer und ewig mit den Frommen verbinden wird. Preist dieser Auserwählte auch mit den Engeln Gott, so sitzt er anderseits doch wieder auf dem Throne der Herrlichkeit bei Gott, wird von allen angebetet werden und über alles herrschen, wie er vor allem gewesen ist. „Man erkennt hier klar die Verbindung der alexandrinischen Logos- und palästinensischen Weisheitslehre mit der Messiasidee, eine Verbindung, welche in der vorchristlichen Zeit auf dem Boden Palästinas sehr selten vorgenommen wurde."

Das Psalmbuch Salomons aus der Zeit der beginnenden Römerherrschaft geht zwar mehr auf die irdische Seite des Messias ein, hat aber doch der geistig-religiösen Sehnsucht nach einem Messias-König im Reiche der Wahrheit und Gerechtigkeit einen schönen Ausdruck verliehen. Die in die ersten Dezennien der christlichen Zeitrechnung fallende Himmelfahrt des Moses stellt das messianische Reich als ein überirdisches, den Messias als den Gesandten Jahves, aber auch als den Allerhöchsten, als Gott, den Ewigen und Einzigen dar, indem sie die alttestamentlichen Prophetien vom Erscheinen Jahves zum Heile des auserwählten Volkes auf den Messias bezieht, während das vierte Esrabuch den Messias, den Gottessohn der Synagoge, bestimmt von Jahve unterscheidet, aber ihn allerdings auch nach dem 400jährigen Reiche sterben läßt, ohne der Auferstehung zu gedenken.

Freilich gehen die Targumisten nicht so weit als Henoch und die Himmelfahrt des Moses, sie leugnen die Präexistenz, aber ihre vom palästinensischen Standpunkte jener Zeit aus begreifliche Tendenz ist auch leicht als solche zu erkennen. Sie haben mit Rücksicht auf die damalige Volksmeinung einen Rückschritt in der Charakterisierung des Messias gemacht. Alle die bunt durcheinander schwirrenden Phantasien über den Messias, von der grobsinnlichen bis zur religiösen, ja bis zur Auflösung in eine reine Idee, in das Nichts, reichen entfernt nicht an die in Jesus vollzogene

[1] Langen a. a. O. 413 ff 451 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 1377 ff. Schürer a. a. O, II³ 510 512. Bousset, Die Religion des Judentums 248 ff.

Verwirklichung des Messiasideals als der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen hin, aber sie zeigen uns doch das Streben jener Zeit, dem hohen Charakter irgendwie gerecht zu werden, das Bild dem gewöhnlichen Leben etwas zu entrücken. Selbst die nachchristlichen Rabbinen müssen das doppelte Messiasbild indirekt bestätigen. Denn um Jesus nicht als Messias anerkennen zu müssen, machen sie aus dem einen Verheißenen zwei verschiedene Personen, einen Messias, Josephs Sohn (Ephraim), und einen Messias, Davids Sohn. Jener ist von niedriger Herkunft und verächtlich, ein Aussätziger und muß zuletzt dem Armillus oder dem Gog und Magog unterliegen. Dieser aber ist der Erbe der Verheißung nach ihrer glänzenden Seite, besiegt alle seine Feinde und gründet das jüdische Weltreich[1]. Die Klementinen sagen, dies sei der einzige Unterschied zwischen den Christen und Juden, daß nach jenen der Messias schon in Niedrigkeit gekommen sei, nach diesen aber überhaupt erst kommen soll. Beide erwarten eine Ankunft des Messias (Parusie!).

Selbst aus den Evangelien läßt sich noch der Beweis erbringen, daß damals der Messias wie als jüdischer Herrscher, so auch als Erlöser und „Sohn Gottes" erwartet wurde, wenn auch der Begriff noch nicht fixiert war. Zacharias und Elisabeth, Simeon und Anna atmeten den tiefen religiösen und sittlichen Geist der Messiashoffnungen und sind Repräsentanten der besten Juden, welche auf das Heil Israels warteten. Sie waren gerecht vor Gott und wandelten untadelhaft in den Geboten Gottes. Der Lobgesang des Zacharias und das Dankgebet des Simeon beweisen, wie erhaben ihre Vorstellungen von dem Heile Gottes, welches der Welt bereitet wurde, waren. Der Teufel und die Dämonen gebrauchen, bedingt und unbedingt, die Anrede „Sohn Gottes" (Mt 4, 3 6. Mk 3, 11). Lukas bemerkt dazu: „Jesus schalt sie und ließ sie es nicht sagen, daß sie wußten, daß er der Christus ist" (4, 41). Nathanael begrüßt Jesus bei der ersten Begegnung mit den Worten: „König Israels und Sohn Gottes" (Jo 1, 50). Der Hohepriester fragt Jesus, ob er der Sohn Gottes sei (Mt 26, 63. Lk 23, 70). Beides wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht bei den Juden der Messias irgendwie als der Sohn Gottes gegolten hätte[2]. Indem die Juden die Bezeichnung als Blasphemie auffaßten (vgl. Jo 5, 18; 10, 36; 19, 7. Mt 27, 40 43 54), anerkannten sie wenigstens formell den engeren Sinn des Wortes. Nicht der Übergang von der Gewißheit, Sohn Gottes zu sein, zu der andern, der ver-

[1] Bousset, Die Religion des Judentums 218 f. Edersheim, Leben Jesu II 434 717. Dalman, Der leidende und sterbende Messias 1 ff. Weber, System der altsynag. Theologie 344 ff. Clem., Recogn. 1, 50.

[2] Langen, Judentum 433.

heißene Messias zu sein, erscheint unergründlich[1], sondern die volle Erfassung der Gottessohnschaft des Messias bereitete Schwierigkeiten. Vermochte der innerlich Berufene innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte nur als Messias absolute Anerkennung zu gewinnen, so geht geschichtlich und sachlich das Messiasbewußtsein voraus. Der Einzug Jesu in Jerusalem auf einem Eselsfüllen nach der Weissagung (Zach 9, 9. Mt 21, 5), vom begleitenden Volke mit dem messianischen Hosanna begrüßt, mit dem Tempel als Ziel, ist nach der weisen Zurückhaltung wegen der politischen Hoffnungen die erste mögliche Bestätigung, übertrifft aber auch für die Juden die gewöhnlichen irdischen Messiaserwartungen, enthält ein religiös-liturgisches Element, einen überirdischen Zug, welcher durch die Wunder, vor allem durch die Auferweckung des Lazarus, auch in dem sinnlichen jüdischen Volke erweckt worden war.

15. Wir können deshalb mit dem hl. Augustinus sagen: „Die Propheten haben Christus gepredigt, aber die Gottheit Christi erkennen die Häretiker weder in den Propheten noch im Evangelium selbst: um wieviel weniger die Juden, solange sie eine Hülle über ihrem Herzen haben?“[2] Aber das Fortbestehen der Juden im Unglück ist ein Beweis für die religiös-geistige Deutung der Prophetien in Christus. Ohne Hoffnung, ohne Prophetie, ohne Könige zeugen sie für den Untergang der alten Theokratie, für die messianischen Verirrungen der Juden. Das Zepter ist von Juda gewichen, das Heiligtum ist zerstört, das Gelobte Land von den Ungläubigen zertreten. Entweder waren also die jüdischen Messiashoffnungen eitel und vergeblich, oder sie sind in einem höheren Sinne zu deuten, der Messias ist ein himmlischer König, der Sohn Gottes.

Die Rabbinen haben später das Gesetz so auszulegen gesucht, daß es mit der Gegenwart ausgesöhnt wurde, aber das Gegenteil vom Gesetze herausinterpretiert. Dazu hat aber nicht die Unmöglichkeit der Ausübung Veranlassung gegeben, denn eine solche war auch im babylonischen Exile vorhanden, hat aber, weil von den Propheten vorausgesagt, nur zur Belebung der Messiashoffnungen beigetragen. Vielmehr kann die Verwerfung des zur rechten Zeit erschienenen, in göttlicher Macht geoffenbarten Messias erst durch eine solche Aussöhnung der Gegenwart mit dem Gesetze gerechtfertigt werden. „Die fortwährende Erfüllbarkeit und somit auch die Gültigkeit des alten Gesetzes war erst der unumstößliche Beweis, daß der Messias noch nicht erschienen sei. Dagegen die völlige und unleugbare Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, hätte eben als faktische Aufhebung desselben

[1] Harnack, Wesen 87 89.

[2] 2 Kor 3, 15. Aug., In Ioann. tr. 48, 3.

und als Beweis gelten müssen, daß die vormessianische Zeit vorüber sei."[1] Die wissentlichen und absichtlichen Mißdeutungen des Textes, die willkürlichen und absichtlichen Textänderungen beweisen das Gegenteil von dem, was die Rabbinen bezweckten.

Diese Beweisführung gegen die bereits erfolgte Erscheinung des Messias ist eine der stärksten Hauptbeweise für dieselbe, für die Wahrheit der göttlichen Natur in dem von den Propheten verheißenen Messias. Die Juden haben den Messias nicht erkannt in seiner Größe, wenn er seine Ewigkeit, seine Gottheit verkündigte, sie haben ihn nicht erkannt in seiner Niedrigkeit, wenn er als verlassener, leidender Menschensohn vor ihnen stand, scheinbar von Gott verlassen. Jenes, weil sie wegen des irdischen, selbstsüchtigen Sinnes das ewige Sein verkannten; dieses, weil sie glaubten, der Messias müsse ewig bleiben, ewig herrschen in seinem irdischen Reiche der Herrlichkeit[2]. Was blieb ihnen also vom Gesetz und den Propheten übrig?

16. Es gibt kaum einen größeren Kontrast, als den zwischen den glühenden Schilderungen des ewigen Sions, des hochverehrten Heiligtums in Jerusalem durch die Propheten und den Psalmisten, und zwischen der Weissagung des Herrn von der Zerstörung des Tempels. Während die Propheten im Geiste alle Völker des Erdkreises nach Jerusalem wallfahren sehen, um sich vor dem Heiligtume des höchsten Gottes auf die Kniee niederzuwerfen, verkündigt Jesus am Ölberge, angesichts des prachtvollen Tempels, den erstaunten Jüngern den Untergang des Heiligtums. „Kein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht zerstört würde" (Mt 24, 2). Wie lassen sich diese beiden Prophetien vereinigen? Es wurde wiederholt auf die doppelte Seite der alten Prophetie hingewiesen. Auch daran wurde erinnert, daß die Schuld der Juden dazu beigetragen habe, das Schicksal Jerusalems und des Tempels zu besiegeln. Wer wollte es wagen, die Entwicklung des messianischen Reiches zu schildern, wenn die Juden wirklich alle gläubig mit Jesus in Jerusalem eingezogen wären? Hätte auch dann Jesus klagen können: „Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, du aber hast nicht gewollt"? Tatsächlich ist es anders gekommen, anders gekommen wieder nach der Prophetie, welche auch den Unglauben des Volkes vorausgesagt hatte.

Indem also Jesus gegen den allgemeinen Glauben des jüdischen Volkes den geistigen Tempel in der Prophetie hervorhob und das Schicksal des

---

[1] Welte: Theol. Quartalschr. 1842, 55.

[2] Athan., De inc. 39. Iren., Adv. haer. 4, 33, 10 ff; 34, 3. Pascal, Gedanken 2, 8, 5 (213).

von Menschenhänden gebauten Tempels voraussagte, hat er sich selbst in die Reihe der größten Propheten eingereiht, sein göttliches Wissen bewährt, seinen Anspruch auf Glauben bekräftigt. Wir begreifen es daher, daß die Synoptiker, je näher die Zeit der Erfüllung kam, desto nachdrücklicher und deutlicher auf die Voraussage des Herrn hingewiesen. Haben die Jünger nach der Auferstehung des Herrn erkannt, daß alles in Erfüllung gegangen war, was er, was die Propheten von ihm vorausgesagt hatten, und an ihn als den Sohn Gottes geglaubt, so waren sie um so mehr von der Wahrheit seiner eschatologischen Weissagungen überzeugt. Teilt auch die Weissagung des Herrn mit denen der Propheten die Eigentümlichkeit, daß sie Nahes und Fernes, Irdisches und Himmlisches miteinander verbindet, so erfüllt sie gerade dadurch, wie jene, den weiteren religiösen und sittlichen Zweck, selbst wenn, wie im Glauben an die Nähe der Parusie, die sehnsüchtig hoffende Gemeinde über die Zeit vor Gott sich täuschte. Indem der eine Teil in erschreckender Weise in Erfüllung ging, wurde er ein Unterpfand des Glaubens an die Erfüllung des zweiten Teiles, ein Motiv des sittlichen Strebens für alle Zeiten.

Wenn sonst in der Lehre und im Leben Jesu der prophetische Charakter weniger hervortritt, so zeigt doch eine genauere Analyse der Evangelien Christus auch als Propheten im hellsten Lichte[1]. Er hat sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt vorausgesagt, hat seinen Jüngern im allgemeinen und im besondern (Judas, Petrus, Johannes) ihr Schicksal vorausverkündigt. In den Aussendungs-, Parabel- und eschatologischen Reden hat er ein so zutreffendes Bild der Geschichte seines Reiches, der Kirche, entworfen, daß die bereits eingetretene Erfüllung nicht nur eine Bürgschaft für die fortlaufende Erfüllung, sondern auch um so mehr ein Beweis für den prophetischen Geist Jesu ist, als die damaligen Verhältnisse den schroffsten Gegensatz zu dem Vorausgesagten bildeten[2].

17. Der Geist Gottes hat sich in den Propheten nicht nur im Wort und in der Weissagung, sondern auch im Erweise der Kraft, im Wunder geoffenbart. Wie die Propheten die einzelnen Züge des messianischen Bildes und Lebens in mehr oder weniger deutlichen Umrissen zum voraus gezeichnet haben, so haben sie auch diesen Erweis der göttlichen Kraft des Messias nicht vergessen. Allgemein war der Glaube, daß sich der Messias durch Wunder legitimieren werde. Mit der Leugnung der Wunder ver-

[1] Schmid, Christus als Prophet, 1892. Didon, Vie de Jésus II 237 ff. Schwarzkopff, Die Weissagungen Jesu von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft, 1895.

[2] Iust., Apol. I 12. Greg. Nyss., De op. hom. 25. Eus., Praep. 1, 3. Chrys., In ep. ad Hebr. H. 21, 3.

lieren die Quellen ihren historischen Charakter, das Bild Jesu seine einzigartige Zeichnung. Ist er aber durch die Wunder ohne weiteres als Sohn Gottes erwiesen? Für sich allein reichen die Wunder zu diesem Beweise nicht aus, obwohl die bleibende Wunderkraft einzigartig ist, aber die eigene Aussage des Herrn in Verbindung mit der Bestätigung durch die Wunder (Jo 6, 36; 10, 36) stellt einen vollgültigen Beweis für die Gottheit Jesu her[1].

An sich ist die Wundertätigkeit nur ein Beweis für die Messianität. Die Juden erwarteten vom Messias als dem größten Propheten Zeichen (ebd. 35, 5 6), wie von Moses und den Propheten, größere Zeichen als die, welche Moses vollbracht hatte. Daraus erklärt sich auch, daß zu jener Zeit verschiedene Pseudopropheten, wie Theudas der Ägypter u. a., mit dem Versprechen auftraten, Wunder zu wirken und das Volk zu befreien[2]. Es gehörte zum Berufe des Messias, die Neugestaltung des ganzen Volkslebens, die Heilung aller seiner Nöten, die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse zu bringen. Waren Tod und Leiden eine Folge der Sünde, so mußten sie mit der Sünde beseitigt werden. Das goldene Zeitalter des ewigen Glückes und Friedens sollte wiederkehren. So wenigstens erscheint häufig das äußerlich aufgefaßte Bild der Propheten vom messianischen Reiche.

Wenn man aber die Einkleidung von dem Inhalte, die Schale von dem Kerne loslöst, so wird man den religiös-sittlichen Zweck nicht verkennen können. Die Wunder Jesu erscheinen dann nicht mehr als die durch den messianischen Charakter notwendig geforderten Heilwirkungen, als „der normale Zustand, das beständige Zeichen seiner unschätzbaren Güte“[3], sondern als Bild und Beweis für die religiös-sittliche Heilung, als Motiv des Glaubens. Diese Zweckbeziehung ist in den Evangelien unverkennbar. Ob man die Öffentlichkeit der Wirkungen oder das Verbot ihrer Verbreitung ins Auge fasse, in beiden Fällen wird man sich überzeugen, daß der

---

[1] Hilar., De trin. 7, 26 al. Pascal, Gedanken 9, 10, 3 (262). Ebersheim, Leben Jesu I 161 ff. Scheeben, Mysterien 298 ff. Girodon, Comm. 48 ff. Zur Literatur der Wunder Jesu s. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 1903, 10 A. 1.

[2] Iosephus, Ant. 20, 5, 1; 8, 6. Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens u. die biblischen Wunder II (1880) 130 ff. Fonck, Die Wunder des Herrn im Evangelium, exegetisch und praktisch erläutert I (1903).

[3] Didon, Vie de Jésus I 268. Schell, Dogmatik III 240. Weiß, Leben Jesu I 468 ff. Soltau (ebd. 49) betrachtet Mt 6, 33 als Schlüssel zur Erklärung von Jesu Wunderheilungen. Das Reich Gottes auszubreiten, war sein Lebensziel, die Heilwunder waren nur nebensächliche Folgen des verwirklichten Gottesreiches.

religiös-sittliche Zweck, das höhere Glaubensinteresse den Ausschlag gab. Hätte Jesus seine Wunder nur gewirkt, um wohlzutun, Elend und Not zu lindern, weil das Heilen neben dem Lehren zu seinem beständigen Beruf gehörte, so hätte er sie nicht öffentlich vollbracht, und hätten sie die Evangelisten nicht zu überliefern gebraucht. Vielmehr hätten die messianischen Wunder fortdauern müssen. Entweder ist diese äußerliche Deutung der messianischen Prophetie richtig, dann hätte sie sich nie ganz erfüllt, oder sie ist unrichtig, dann sind die Wunder Jesu anders zu beurteilen, die Berichte der Evangelisten anders aufzufassen[1].

18. Die messianische Bedeutung der Wunder scheint im Matthäusevangelium noch vorzuwiegen. Denn es gibt eine Darstellung der Lehr- und Wundertätigkeit Jesu, um den messianischen Charakter zu beweisen. Dieser Darstellung schickt der Evangelist die Übersicht voraus: „Und er zog einher in Galiläa, lehrend in den Synagogen und predigend das Evangelium des Reiches und heilend jede Krankheit und jedes Leiden im Volke" (4, 23). Den Jüngern gibt Jesus den Auftrag, zu predigen und zu heilen (10, 7), und die Jünger des Johannes weist er auf die Erfüllung der Weissagung hin (11, 4). Die Bedeutung der Heilwunder faßt er in dem Zitate aus Is 53, 4 zusammen: „Er ergriff unsere Schwachheiten und trug die Krankheiten" (Mt 8, 17), obwohl dies schwerlich der nächste Sinn jener Stelle ist (1 Petr 2, 22 f). Doch sind diese Wunder nicht einfache Folgen des Reiches Gottes, sondern objektive Wunder zur Bestätigung der Messianität. Sie weisen über den messianischen Charakter hinaus. Denn Matthäus berichtet, daß Jesus zur Bekräftigung der aus eigener Vollmacht vollzogenen Sündennachlassung den Gichtbrüchigen geheilt habe (9, 6). Wie leicht konnten aber die Juden versucht sein, diesen Zusammenhang zu verkennen und die Sündenvergebung als Anmaßung, als Gotteslästerung zu deuten! (9, 3.) Indem nun Jesus ausdrücklich seine Worte durch das Wunder bestätigt, macht er das sinnliche Zeichen zum Erkennungszeichen des Höheren, der göttlichen Macht, das Wunder zu einem Beweise für seine Gottheit. Zu demselben Ergebnis führt die Streitfrage über die Teufelaustreibung (12, 24 ff). Auch das Bekenntnis der Jünger (14, 33) war die Wirkung eines Wunders.

Noch mehr tritt aber diese Bedeutung der Wunder in dem von der Kritik bevorzugten Markusevangelium hervor. Der Evangelist will den Beweis führen, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Er führt denselben der Fassungskraft seiner Leser entsprechend mehr durch anschauliche, lebendige Schilderung der Tätigkeit Jesu als durch Schriftbeweise und Reden

[1] Kleutgen, Theologie der Vorzeit III 355.

Jesu. Sollte man nun nicht erwarten, daß der Wundertäter durchaus als solcher in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt wird? Und dennoch ist dem nicht so. Gewiß schildert Markus die Wunder so eingehend und anschaulich, um die dem Schauplatze der Tätigkeit Jesu fernstehenden römischen Leser zur Anerkennung zu zwingen und zum Glauben an den Gottessohn zu bewegen; aber obwohl er die Bergpredigt übergangen hat, so hat er doch die diesbezügliche Bemerkung des Matthäus über den Eindruck der Reden Jesu aufgenommen. „Sie erstaunten über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten" (1, 22. Mt 7, 28). Selbst nach dem ersten Wunder Jesu in der Synagoge gibt er den Eindruck desselben auf die Menge mit den Worten wieder: „Und alles war voll von Staunen; man fragte sich: Was ist das? Eine neue Lehre mit Macht! Auch den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm" (1, 27).

Das Wunder steht also an zweiter Stelle, als Bestätigung der Lehre dessen, was Jesus von sich und seiner Mission aussagte. „Laßt uns anderwärts hingehen", sagt Jesus zu Simon, „in die benachbarten Ortschaften, damit ich auch dort verkündige; denn dazu bin ich ausgegangen. Und er ging und verkündigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus" (1, 38 39). Markus führt seinen Beweis, indem er einerseits die Lehre als eine neue, bisher unerhörte darstellt, welche auf die Zuhörer eine bloß durch göttliche Macht erklärbare Wirkung hervorbrachte, anderseits aber die außerordentlichen Zeichen schildert, welche Jesus zur Bestätigung seiner Lehre gewirkt hat. Das ganze Evangelium durchweht der Geist der Verwunderung über die himmlische, göttliche Gestalt, welche eine neue Lehre vom Himmel gebracht hat und in den Wundern das Siegel seiner Sendung erkennen läßt. Es ist bekannt, daß gerade Markus das Verbot, die wunderbaren Heilungen weiter zu verbreiten, am regelmäßigsten erwähnt. Wird man hierin eine pädagogische und soziale Vorsichtsmaßregel des Herrn erkennen dürfen, so ist doch der tiefere Grund in der Bedeutung der Wunder zu suchen. Sie sollen und können für sich nicht den Glauben begründen, sind aber eine Bestätigung dessen, was Jesus von sich aussagt und für sich beansprucht. Wenn Lippert u. a. daraus folgern, jedenfalls sei *diesem* Jesus das Wunder nicht das gewesen, was er suchte[1], so gehen sie von einer falschen, allerdings bei den meisten Apologeten zu findenden Voraussetzung über die Wundertätigkeit Jesus aus. Aber weit verkehrter ist es, die Wundertaten Jesu nur im Sinne der Zuhörer als objektive Wunder anzusehen, während sie nach der Ansicht Jesu dies

[1] Lippert, Christentum 184.

nicht gewesen seien[1]. Mk 9, 28 reicht zum Beweise nicht aus, denn Jesus hat auch hier unmittelbar gewirkt und nur den Jüngern Beten (und Fasten) empfohlen. Bei den andern Wundern fehlt auch dieser Zusatz. Nur im Johannesevangelium verweist Jesus hierauf (11, 41 42).

Lukas stellt die Wunder mehr unter den Gesichtspunkt der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe. Jesus ist der barmherzige Samaritan, welcher gekommen ist, die Wunden zu verbinden und zu heilen, die Schmerzen zu lindern, das Elend und die Not zu mildern. Jesus ist der gute Hirte, welcher den verlorenen Schafen des Hauses Israel nachgeht und das gefundene Schaf zur Herde zurückträgt, der mitleidsvolle Erlöser, welcher die Sünder und Zöllner mit seiner Gegenwart und Gnade beglückt. Im Anschlusse an Isaias verkündet Jesus diese seine Aufgabe in der Synagoge zu Nazareth, und Lukas stellt diese ausführliche Erzählung programmartig an die Spitze seiner Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit (4, 16 ff). Lukas hat aber in Übereinstimmung mit dem hl. Paulus gerade diese Seite der messianischen Wirksamkeit in den Vordergrund gestellt, um die Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes zu schildern, welche auf Erden erschienen ist, um die Menschen nach der Barmherzigkeit Gottes zu retten. Es ist kein potenziertes menschliches Bild, welches er uns im barmherzigen Erlöser entwirft, sondern das Bild des von Liebe sich verzehrenden Gottessohnes, der sich für das Heil der Menschen selbst entäußert und in den Tod dahingegeben hat.

19. Über die Beziehung der Wunder im Johannesevangelium ist es kaum mehr nötig, viele Worte zu verlieren. Hat Johannes im Gegensatz zu den älteren Berichten die Verbote der Veröffentlichung nicht erwähnt, so steht er doch nicht im Widerspruch mit ihnen. Denn er hatte in der Zeit nach dem Jahre 70 die Rücksichten auf das sozial-politische Leben nicht mehr zu nehmen. So wenig als in den zwei ersten Evangelien nur die Heiltätigkeit dargestellt wird, was schon durch das Wandeln auf dem See widerlegt wird, ebenso unrichtig ist es, daß in den zwei folgenden Evangelien „die Heiltätigkeit Jesu nur als Mittel der Wundertätigkeit hingestellt und diese nur aus Offenbarungszwecken abgeleitet" wird[2]. Nicht erst durch diese Darstellung hat sich der „Charakter Jesu" verschoben und das „übernatürliche Kolorit" erhalten. Die älteren Evangelien kennen auch keine rein natürliche Tätigkeit.

---

[1] Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 50. Doch verwirft er selbst die Gebetswunder. Sie finden sich nur im Johannesevangelium. Sollen aber nicht Mk 9, 28 die Jünger damit die Teufel austreiben? Vom Gebete der Besessenen ist keine Rede. Auch Lk 11, 9 ff. Mk 14, 36 gehören nicht hierher.

[2] Lippert a. a. O. 185 208.

Der Apostel kennzeichnet seinen eigenen Standpunkt so deutlich als möglich (20, 30 f). Er berichtet die Wunder als Motiv des Glaubens an Christus, den Sohn Gottes, in welchem der Mensch das ewige Leben findet. Zu diesem Zwecke wählt er aus der großen Menge der Wunder Jesu gerade diejenigen heraus, welche nach ihrer Beschaffenheit durch das Außerordentliche, Ungewöhnliche ganz besonders geeignet sind, die Herrlichkeit dessen kundzutun, der sie wirkte. Diese Herrlichkeit faßt aber Johannes von Anfang an als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater auf. Er läßt keinerlei Zweifel darüber, daß er mit diesem Beweise aus den Wundern die volle Gottheit und Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater bekräftigen wolle. Aber ebensowenig hat es Johannes unterlassen, in den Reden Jesu diesen Hauptsatz seines Evangeliums klar und deutlich auszusprechen. Überall erscheinen die Wunder mit den Reden, mit den göttlichen Lehren des Herrn gleichsam organisch verschlungen, aber nirgends als Erfindungen zur Beleuchtung der Reden über Licht, Leben und Auferstehung[1].

In der Verwandlung des Wassers in Wein hat Jesus seine göttliche Herrlichkeit geoffenbart, und die Jünger glaubten an ihn. Die Heilung des 38jährigen Kranken erscheint als ein Ausfluß jener göttlichen Tätigkeit, welche der Sohn mit dem Vater seit der Schöpfung der Welt ausübt; die Heilung des Blindgebornen ist eine Wirkung des göttlichen Lichtes in Christus, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Die Auferweckung des Lazarus ist nur eine einzelne Tat der lebendigen Kraft dessen, der von sich sagen kann: „Ich bin die Auferstehung und das Leben." Je großartiger diese Wunder sind, je enger sie mit der Lehre Jesu über seine Person und Sendung zusammenhängen, desto überwältigender mußten sie Geist und Gemüt des Zuschauers bewegen. Deshalb wird gerade im vierten Evangelium dem Unglauben und der Verstocktheit der Juden ein vernichtendes Urteil gesprochen. Obwohl Jesus so viele Wunder vor ihnen getan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn. Innerlich glaubten wohl manche an ihn, aber sie wagten es wegen der Pharisäer nicht, zu bekennen, damit sie nicht aus der Synagoge ausgeschlossen würden. Denn sie liebten die Ehre bei den Menschen mehr als die Ehre bei Gott. Wie aber die Jünger, wie der geheilte Blindgeborne durch eine ganz natürliche Reflexion über das Verhältnis der Wunder Jesu zu seiner Lehre zum Glauben gekommen sind, so (davon war der Evangelist überzeugt) müssen alle, welche guten Willens seine Erzählung von der Herrlichkeit des Menschensohnes lesen, vom Glauben an den Gottessohn erfüllt werden.

---

[1] So mit andern Rationalisten Loisy, Le quatrième évangile, 1903, 77 112 280 367 379 598 921.

Aber beruft sich nicht der Herr gerade im vierten Evangelium bei seiner Wunderwirksamkeit auf den Beistand des Vaters? Selbst die wohlwollende Kritik behauptet, die Wunder seien kein Beweis für die göttliche Allmacht, sondern alle seien durch die Macht des Vaters gewirkt[1]. Wir haben wiederholt auf diese Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums hingewiesen, mit Rücksicht auf den Monotheismus der Juden die Sendung des Herrn durch den Vater zu betonen. Es kann daher auch nicht auffallen, wenn Jesus vor der Auferweckung des Lazarus also betet: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte zwar, daß du mich immer erhörst; aber wegen des umherstehenden Volkes sagte ich es, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast" (11, 41 f). Denn man darf sich nur erinnern, daß der Evangelist kurz vorher den Herrn sagen läßt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, wenn er schon gestorben ist." Daraus muß doch der wohlwollende Leser schließen, daß jenes Gebet nicht die Macht Jesu leugnen, sondern die weniger verständigen Juden belehren sollte, Jesus handle in allem als Abgesandter des von allen anerkannten Vaters, seines Vaters. Die Einheit beider ist damit vielmehr ausgesprochen, nicht die Verschiedenheit.

Bei den andern Wundern ist aber nicht einmal von dieser Form eine Rede. Es ist eine durchaus gekünstelte Exegese, wenn man dieselbe erst aus der referierenden Darstellung erschließen will. Wenn z. B. Jesus zu dem Hauptmann von Kapharnaum sagt: „Gehe hin, dein Sohn lebt" (4, 50), so braucht man nur die folgende Erzählung über den Verlauf der Krankheit des Knaben zu lesen, um in diesen Worten die wunderbare Heilung in die Ferne zu erkennen. Schon Herakleon bezeichnet das „er lebt" statt „er soll leben" als ein Zeichen der Herablassung und Demut. Als „Verheißungswort", das der Gott erfüllt, welcher allein Wunder tut (Weiß), würde es eine Lebensgemeinschaft voraussetzen, welche der Sohnschaft gleichkommt. Bei der Heilung des 38jährigen Kranken und des Blindgebornen fehlt auch dieser Ausweg. Denn aus der Bemerkung des Geheilten: „Wir wissen, daß Gott die Sünder nicht erhört" usw. (9, 31 f), ist man nicht berechtigt, auf die Handlungsweise des Herrn einen Rückschluß zu machen. Der Geheilte hat Christus noch gar nicht innerlich erkannt (9, 35 ff). Als Gegenstück wollen wir nur das Ausgehen der Heilkraft bei den Synoptikern (Mk 5, 30. Lk 6, 19) erwähnen. Schon Augustinus hat unter dieser Kraft den Heiligen Geist, in welchem Jesus die Wunder

[1] Weiß, Leben Jesu I 323 363 366 ff 425; II 36. Nitzsch, Evangelische Dogmatik, 1892, 515. Dagegen Scheeben, Dogmatik II 747. Stentrup, De Verbo inc. II 2, 618 ff. Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi, 1902, 129 ff.

wirkte, verstanden. Die Molinisten führen diese Wunder auf die moralische, die Thomisten auf die physische Kausalität der Menschheit Jesu zurück.

20. Eines scheint aber allerdings aus dieser Betrachtung der Wunder hervorzugehen, was eingangs bemerkt wurde, nämlich die *Wunder für sich allein, ohne Zusammenhang mit den Worten, der Rede, bieten keinen vollgültigen Beweis für die Gottheit Jesu. Lehre und Werk Christi* gehören zusammen. Der gläubige Sinn urteilt zunächst umgekehrt. Die Väter meinen, wie Gott aus der Schöpfung erkannt werde, so sollten ihn jetzt seine Werke als Herrn der Schöpfung kenntlich machen. Wer Blindgeborne heilen könne, der könne auch die Menschen schaffen; wer Wasser in Wein verwandle, sei auch Herr des Wassers usw.[1] Die Wunder sind eine unmittelbare Darstellung, Offenbarung der Gottheit, der göttlichen Macht. Allein die Väter haben stillschweigend die Lehre Jesu vorausgesetzt. Sonst hätten sie auch bei den Propheten, einem Elias, Elisäus denselben Schluß ziehen müssen. Freilich wenn man das *Gesamtwerk Jesu* ins Auge faßt, den Gesamteindruck erwägt, die Beziehung des Christentums zu dem absterbenden Heidentume und dem aufhörenden Judentume berücksichtigt, so kann man sagen, die Wundertätigkeit Jesu erscheine als eine großartige Offenbarung Gottes in der Natur[2]. Solange aber noch eine Möglichkeit der Tätigkeit durch einen Gesandten Gottes übrig bleibt, ist auch die gesamte Wundertätigkeit, so gewaltig ihr Eindruck ist, für sich allein nicht absolut beweisend.

Sie wird dies aber, sobald sie mit den positiven Aussprüchen des Herrn verbunden wird[3]. Wer von sich sagen konnte: Der Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke ebenfalls (Jo 5, 17); was jener tut, das tut auch dieser; wie der Vater Tote erweckt und lebendig macht, so erweckt auch der Sohn diejenigen, welche er will (5, 21) —, der müßte sich der größten Blasphemie schuldig machen, wenn er die Unwahrheit gesprochen hätte, und könnte nicht durch die großartige Wunderwirksamkeit vom Vater bestätigt werden. Die Wunder der Weisheit seiner Lehre, die Wunder der Heiligkeit in seinem Leben, die Wunder der Liebe in seiner Aufopferung für die Menschheit vereinigen sich mit den Wundern der Allmacht, um neben der Weisheit, Heiligkeit und Güte auch die Allmacht Gottes zu erweisen und das Bild des Sohnes Gottes zu vollenden. Dies ist aber die Auffassung der Evangelisten, der Apostelgeschichte[4], der Briefe. Den *Aposteln* hat der Herr aber gleichfalls die *Macht, Wunder zu*

[1] *Möhler*, Athanasius I 164. [2] Ebd. I 165.

[3] *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit III 468 365 f 363. *Drey*, Apologetik I 336; II 350 f. *Fonck*, Die Wunder des Herrn I 50 ff 96 ff.

[4] 2, 22 ff; 3, 13 ff; 5, 30 ff; 13, 27 ff.

wirken, übertragen, ein neuer Beweis für die eigene Macht Jesu, auch wenn Jesus nicht selbst sagen würde: „Mir ist alle Gewalt übertragen im Himmel und auf Erden" (Mt 28, 18). „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21).

21. Es ist kaum mehr notwendig, die einzelnen Kategorien der Wunder zu besprechen. Nur der Vollständigkeit wegen möge eine kleine Übersicht folgen[1]. Gewöhnlich teilt man die Wunder Jesu in Heil- und Naturwunder ein. Die ersteren kann man wieder in Krankenheilungen und Totenerweckungen unterscheiden. Mehr dogmatisch ist die Einteilung des hl. Thomas: 1. Von den Wundern, welche Christus in Beziehung auf die geistigen Substanzen wirkte (Teufelsaustreibung), 2. welche Christus an den Körpern wirkte (Sonnenfinsternis beim Tode), 3. an den Menschen (Heilwunder), 4. an der unvernünftigen Kreatur (Naturwunder). Insofern Krankheit und Tod zusammengehören und beide durch die Sünde in die Welt gekommen sind, können sie mit der Erlösung von der Sünde in Zusammenhang gebracht werden. Während aber die Erlösung von der Sünde der Zweck des ganzen Erlösungswerkes war, mußten die zeitlichen Strafen um so mehr auch für die Erlösten in dieser Welt bleiben, als sie nur dadurch dem Sohne gleichförmig werden, welcher selbst durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit eingehen mußte. Wer nicht das Kreuz auf sich nimmt und Jesu nachfolgt, ist seiner nicht wert. Der Jünger soll es nicht besser haben als der Meister. Leiden und Tod sollen ein Mittel für die Gläubigen werden, sich durch Geduld und Selbstverleugnung Verdienste für den Himmel zu sammeln. Sie haben aber gerade dadurch und durch die göttliche Gnade der Erlösung ihre Bitterkeit verloren und sind durch das Vorbild des leidenden Erlösers geheiligt. Deshalb kann der Apostel ausrufen: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?" Die Leiden und Widerwärtigkeiten sind kurz und vorübergehend und nicht zu vergleichen mit der Herrlichkeit, welche Gott denen bereitet hat, welche ihn lieben. Wird daher von den Synoptikern auch wiederholt berichtet, daß Jesus alle Kranken heilte, welche ihm gebracht wurden, und alle Dämonen austrieb, so bleibt die Gesamtzahl doch eine sehr beschränkte, gezählt werden 33—38.

Die Heilwunder haben vor der negativen Kritik noch am meisten Gnade gefunden[2], weil sie einer natürlichen Erklärung (Hysterie) am ehesten

[1] Drey a. a. O. II 326 ff. Köstlin, De miraculorum, quae Christus et primi eius discipuli fecerunt, natura et ratione, 1860. Strauß u. Torney, Die Wunder im N. T.: Neue Kirchl. Zeitschr. 1892. Chable, Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhange betrachtet, 1897. Fonck a. a. O. I 115 ff.

[2] Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 27 ff 67 ff. Analogie der Heilungen zu St Médard.

Raum zu lassen scheinen. Allein nach der Darstellung der Evangelisten wollte Jesus wirkliche Wunder wirken, benutzte einzelne ausdrücklich als Beweismittel (Mt 9, 2. Jo 5, 14; 9, 3). So wie die Berichte lauten, ist es unmöglich, anzunehmen, Jesus sei anfangs nach der Gewohnheit der Essener, welcher er sich anschloß (?), Arzt gewesen. Er habe damit angefangen, ein Arzt der Leiber zu sein, zahlreiche Heilerfolge erzielt, aus welchen die Legende Wunder gemacht, und sei später Seelenarzt geworden, kraft der Beziehungen, welche zwischen Leib und Seele stattfinden![1] Gerade das Gegenteil ist nach den Evangelien, und psychologisch wahr. Welcher Rabbi wäre denn bei den Juden zuerst als Arzt aufgetreten? Warum stehen die Mittel bei den Heilwundern durchgehends im Mißverhältnis zur Wirkung? Vielleicht um „wenigstens den Schein von Heilungen" herbeizuführen?

Noch weniger kann aber die Heiltätigkeit Jesu „im allgemeinen ganz im Sinne älterer Zeit" durch Akkommodation sich vollzogen haben, so daß man die Krankheit als eine Wirkung von Dämonen betrachtete (Mt 8, 28. Lk 22, 3. Jo 13, 27)[2]. Es ist unrichtig, daß wie im Matthäusevangelium, so auch bei Markus Kranke und Besessene identisch seien, und im Heilen immer noch der alte Begriff des Sühnens stecke und daher Heilung und Sündenvergebung zusammenfallen (Mt 9, 5. Jo 5, 4. Jak 5, 14. Apg 4, 9). Vielmehr geht die Sündenvergebung voraus, und die Heilung folgt nach. Die „sympathetischen" Kuren müssen die Probe noch bestehen. Vom geistigen Tode hat Jesus die Besessenen befreit, vom leiblichen die Toten, welche er auferweckt hat. Denn nach der Darstellung der Evangelien geht es nicht an, die Besessenen lediglich als Kranke, etwa als Hysterische, Epileptische oder als Gemütskranke zu betrachten und die Form auf Rechnung der Zeitvorstellungen zu setzen, an denen die Evangelien teilnahmen. Wohl sind solche Zustände mit der Besessenheit verbunden, aber sie sind Folgen, nicht Wesen der Besessenheit. Die Dämonen, welche sprechend eingeführt werden, sind zu deutlich von den Besessenen selbst unterschieden, als daß man sie als den eigenen Geist derselben bezeichnen könnte. Wenn die Leidenschaft den Geist des Menschen bis zur willenlosen Knechtschaft unter die Sinnlichkeit herabwürdigen kann, warum sollte es dann nicht möglich sein, daß der Geist des Bösen den menschlichen Geist samt dem Leibe sich dienstbar und zum widerstandsunfähigen Werkzeuge

[1] Labanca, Il Cristianismo primitivo, 1886. Vgl. Rev. de l'hist. des rel. I (1886) 220.

[2] Strauß, Leben Jesu II³ 16 ff. Carriere, Jesus Christus 55 ff. Braun: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1898, 494 ff. Realenzyklopädie IV³ 411 ff. Weinel, Wirkungen des Geistes 110. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 67 ff.

macht? Es gibt Menſchen, welche ein diaboliſches Weſen in ihrem ganzen Tun und Leben zur Schau tragen, ſollte die Macht des Böſen ſich nicht durch phyſiſche Erſcheinungen offenbaren können? Das Johannesevangelium hat jene Seite in Judas beſonders gezeichnet, die Synoptiker dieſe in den zahlreichen Schilderungen der Teufelsaustreibung. Das häufige Vorkommen der Beſeſſenheit zu jener Zeit, welches auch durch die im Evangelium und von Joſephus[1] erwähnten jüdiſchen Exorziſten beſtätigt wird, hängt ohne Zweifel mit der Nähe der Erlöſung zuſammen. Denn das Alte Teſtament hat für dieſen dämoniſchen Zuſtand weder Namen noch Beiſpiele. Das Altertum hat nichts mit dieſen Erſcheinungen ſich Deckendes aufzuweiſen[2]. Der Rückfall (Mt 12, 43 ff) beweiſt weder, daß die Beſeſſenheit nur eine Krankheit, noch daß die Heilung eine ſcheinbare war, denn es handelt ſich um freitätige Geſchöpfe.

Totenerweckungen werden in den Evangelien drei erwähnt. Alle Synoptiker zählen die Auferweckung des Töchterleins des Jairus, Lukas allein die des Jünglings von Naim, Johannes allein die des Lazarus. Schon Auguſtinus macht wiederholt auf die Steigerung und Symbolik aufmerkſam. Des Jairus Töchterlein iſt eben verſchieden — ſchläft nur —, der Jüngling wird gerade hinausgetragen, Lazarus liegt ſchon vier Tage im Grabe und riecht bereits. Es lag den ſpäteren Evangeliſten daran, das Wunder der Totenerweckung über allen Zweifel zu erheben. Damit hängt bei Johannes noch die Tendenz, die Darſtellung der Synoptiker aus der judäiſchen Wirkſamkeit Jeſu zu ergänzen, zuſammen. In der Tat, wenn ein Wunder die volle Beweiskraft für die göttliche Abkunft des Gottgeſandten hat, ſo iſt es die gegen alle Zweifel erhabene Auferweckung eines Toten. Die Apologeten haben ſich auch mit Vorliebe darauf berufen[3]. Die Verſuche der modernen Kritik, dasſelbe als eine Spiritualiſierung der ſymboliſchen Totenerweckungen zu erklären, ſind ebenſo unbefriedigend als die „myſtiſche" Auffaſſung des ganzen vierten Evangeliums.

Alle Bedenken gegen dieſes Wunder richten ſich nicht gegen den Charakter an ſich, ſondern gegen die Tatſache, gegen die Beglaubigung, das Zeugnis. Es iſt nur ein Beweis von der alle beſſeren Anlagen zerſtörenden

---

[1] B. J. 7, 6, 3; Ant. 8, 2, 5. Mt 12, 27.

[2] Delitzſch, Bibl. Pſychologie², 1861, 295 ff. Weiß, Leben Jeſu I 457 ff; II 89 ff. Über das Verhältnis der Beſeſſenheit zur Hypnoſe, Suggeſtion, Hyſterie ſ. oben S. 513 ff. Nach Sabatier (Religionsphil. 243) iſt die Lehre von den Dämonen in der proteſtantiſchen Theologie verſchollen. Ebenſo ſei der Glaube an den Teufel erloſchen.

[3] Quadrat. bei Eus., H. E. 4, 3. Iustin., Apol. I 22 48; Dial. 69. Orig., C. Cels. 2, 48.

Macht des Unglaubens, wenn er auch davor nicht Halt macht. Die Möglichkeit eines solchen Unglaubens hat der Herr in der Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus selbst zugegeben. Die Wirklichkeit berichtet der hl. Johannes anläßlich der Erzählung der Auferweckung des Lazarus. Für die späteren Leser sind aber auch diese Wunder im Zusammenhange mit der ganzen Lehre und dem ganzen Werke Jesu aufzufassen und beweisen seine Erhabenheit über das Irdische, seine Herrschaft über die Natur. Dafür, daß im Volksmunde „die geistige Neubelebung zur Totenerweckung" wurde, geben die Evangelien auch nicht den geringsten Anhaltspunkt. So etwas kann einem Theologen des 19. Jahrhunderts einfallen, aber nicht einem Evangelisten des 1. Jahrhunderts. Das Volk will greifbare Beweise, die Gelehrten, die „Gnostiker", konstruieren aus Ideen Phantasiegebilde.

22. Die Naturwunder sind wunderbare Wirkungen an den Elementen. Sie erscheinen neben den Totenerweckungen der natürlichen Betrachtung als höhere Wunder, weil bei ihnen der geistige oder physische Kontakt zwischen dem Wundertäter und dem Objekte fehlte, wie er bei den Heilwundern angenommen werden kann und bei der Forderung des Glaubens angenommen werden muß. Die „Elemente, welche das Werk des Menschen hassen", stehen der menschlichen Herrschaft durchaus fern. Dennoch hat Jesus zu wiederholten Malen seine Freiheit von den Gesetzen der Natur und seine Herrschaft über die Kräfte der Natur erwiesen. Jesus wandelte auf dem See, ohne durch das Gesetz der Schwere nach unten gezogen zu werden; er stillte den Seesturm plötzlich, verwandelte Wasser in Wein, ließ den Feigenbaum verdorren, speiste mit wenigen Broten 5000 Menschen. Wir haben schon oben die rationalistischen natürlichen Erklärungen dieser Naturwunder besprochen. Dieselben sind fast wunderbarer als die Wunder selbst, weniger glaublich als diese. Denn trotz aller Analogie in der Natur führen sie eine nirgends vorkommende Ausnahme in den Gang der Natur ein.

Ein beschleunigter Naturprozeß (Olshausen) kann doch die momentane Vermehrung des Brotes um nichts begreiflicher machen. Wo in aller Welt ist es einmal gelungen, das Wasser, welches langsam am Weinstocke durch die Sonne in Wein destilliert wird, durch einen beschleunigten Naturprozeß, zu welchem alle wirksamen Faktoren fehlen, in Wein zu verwandeln? So etwas könnte höchstens der modernen künstlichen Weinproduktion zugemutet werden. Für die Vermehrung des Brotes aber versagt selbst die Chemie den Dienst. Nicht besser steht es mit der Deutung dieser Wunder als sittlicher Handlungen. Oder wer könnte sich mit der Erklärung befreunden, daß die Brotvermehrung ein fortgeführtes Werk der Mildtätigkeit und eine sozusagen temporäre Gütergemeinschaft zur Voraussetzung habe, indem die

einzelnen ihre Vorräte herauszogen und mit den andern teilten? Oder wird das Wunder zu Kana vielleicht begreiflicher, wenn das Wasser nur durch die Kraft Jesu für die Gäste den Geschmack des Weines bekam? „Die Möglichkeit einer Anknüpfung an das natürliche Geschehen reißt hier entschieden ab (sofern bei den Totenerweckungen immer noch die Annahme eines Scheintodes an sich möglich bleibt), hier spätestens hören die Wunder in dem früher bezeichneten Sinne auf und fangen die Mirakel an." [1]

23. Das einzige Mittel vielmehr, diese vielen anstößigen Wunder zu beseitigen, wäre die allegorische Ausdeutung. „Es gibt nichts Mittleres zwischen Dichtung und der Annahme der Geschichte, so wie sie erzählt wird." [2] Die Evangelisten hätten nach dieser allegorischen Deutung eine Kraft, eine Eigenschaft, eine Wirksamkeit anschaulich zu machen gesucht, welche zu dem Bilde von Jesus im Glauben gehört. Sie hätten daher nicht bloß Erinnerungen verschmolzen, sondern die Erzählungen auch frei gebildet auf einer sachlichen Grundlage des Glaubens. Das Beispiel wird dann zur Parabel. Erzählungen wie das Seewunder, die Gadarener Besessenen, besonders die wunderbare Speisung haben offenbar diesen Charakter und Ursprung. Es handle sich dabei nicht um Erfindung großer und auffallender Wunder, durch welche die Macht des Täters bewiesen werden soll. Die Erzählung erwachse von selbst aus einem gewissen Glauben. Was für diesen Jesus war und ist, das prägt sich ihm in der Allegorie aus [3].

Woher kommt aber dieser Glaube, woher dieses Bild von Jesus? Wären wirklich diese Wundererzählungen Allegorien des überschäumenden Glaubens, des Glaubens der ganzen Gemeinde, der ganzen Kirche, in welcher die Evangelien entstanden sind, so war dieser Glaube, diese Vorstellung von dem Täter noch wunderbarer als diese Wunder selbst. Diese abgeschwächte „Mythenhypothese" wäre nur möglich, wenn die Evangelien freie Bildungen der späteren Zeit wären, die Tradition einer sagenbildenden Phantasie überlassen worden wäre. Aber auch dann wären sie nicht wahrscheinlich, weil der Glaube der Gemeinde selbst einen tieferen Grund haben mußte. Die Apostel haben sich bereits auf die Wunder berufen. In diesem Falle würden aber auch die Heilwunder, welche man noch einigermaßen gelten lassen will, dem gleichen Schicksal verfallen. Die natürliche Symbolik, welche nach der Absicht Gottes in den Wundern liegt, würde zum Gespinst der religiösen Phantasie.

---

[1] Strauß, Leben Jesu II[3] 187 ff.

[2] Haupt, Stud. u. Krit. 1887, 389.

[3] Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 395 ff. Loisy, Études évangél. 1 ff; Le quatrième évang. 283 ff 585 ff 632 ff.

24. Es müßte denn nur sein, daß die Naturwunder „erst einer späteren Schichte" der evangelischen Erzählungen angehören. Für die Charakterisierung dieser späteren Schichte soll es in der Tat genügen, daß hier die beiden Brotvermehrungen und dann die Verklärung auf dem Berge die beherrschenden Erzählungen seien. Hier überwiege schon die Allegorie, die Handlung trete zurück. „Alles Vorstellen des Vorganges, wie es bei den Heilungen noch offen steht, hört hier auf. . . . Man sieht nur, was der Glaube an Jesus, welcher diese Erzählungen schuf, damit ausdrücken wollte. . . . Das Aufkommen solcher Ansichten läßt sich nur dadurch erklären, daß überhaupt ihr Meister ein Gegenstand der Lehre geworden war, und daß diese Lehrart nicht auf die Geschichte, sondern auf die symbolische Darstellung seines Wesens angelegt ist."

Als ob natürlicherweise Jesus seine Tätigkeit hätte mit der Brotvermehrung anfangen können! Es mußte, rein menschlich, pädagogisch die Sache betrachtet, doch ein allmählicher Fortschritt mit Rücksicht auf die Zuhörer und Zuschauer stattfinden. Wenn man Markus 6, 1 bis 9, 13 liest, so findet man, daß die Heilwunder hier ebenso ihren Fortgang haben wie in der älteren „Schichte". Sie gehen neben den Naturwundern her. Aber auch das Johannesevangelium, welches die jüngste Schichte repräsentiert, hat doch nur drei Naturwunder (2, 1 ff; 6, 1 ff 16 ff), aber vier Heilwunder. Wenn der Presbyter des Papias im bekannten Fragmente von der Predigt des Petrus sagt, er habe seine Lehre nach dem Bedürfnisse eingerichtet, so gehört doch viel Voreingenommenheit dazu, um hieraus zu folgern, daß man sich noch lange in der alten Kirche dieser Bedeutung der Naturwunder bewußt gewesen sei. Muß denn ein Prediger die Erzählungen aus einzelnen Glaubensvorstellungen erdichten, wenn er seinen Vortrag nach der Fassungskraft seiner Zuhörer einrichten will? Hierin liegt aber das Korn von Wahrheit dieser auflösenden Theorie. Die Evangelisten haben ihre Darstellung den sittlich-religiösen Zwecken angepaßt, einzelne Gruppen aus den Erzählungen gebildet, welche je eine Seite des Bildes von Jesus zur Anschauung bringen, aber sie deuten nicht im geringsten an, daß sie allegorische Dichtungen verwenden. Vielmehr erzählen sie aus Augenzeugenschaft oder nach dem Berichte der Augenzeugen. Die Apostel, auch der hl. Paulus, waren von der wirklichen Herrschaft Jesu über die Natur so sehr überzeugt, daß sie gerade hierin das wichtigste Zeichen des schöpferischen, allmächtigen Sohnes und Logos Gottes erkannten.

25. Außer den Wundern, welche Jesus selbst gewirkt hat, pflegt man auch die Wunder, welche an ihm und für ihn gewirkt wurden, als Beweis für seine göttliche Sendung und göttliche Natur anzuführen. Diese Unterscheidung ist darin begründet, daß Jesus Gottes-

und Menschensohn zugleich war. „Wenn ich von mir selbst zeuge", sagt der Herr, „so ist mein Zeugnis nicht wahr. Ein anderer ist es, der von mir zeugt, und ich weiß, daß das Zeugnis wahr ist, das er von mir zeugt. . . . Und der Vater, der mich gesandt hat, der hat auch von mir gezeugt" (Jo 5, 31—36)[1]. Wir brauchen zum Beweise dessen nicht wieder auf die Weissagungen zurückzugreifen, es genügen die Kindheitsgeschichte und die Hauptmomente im Leben Jesu.

Der Vater hat von Jesus gezeugt, indem er seine Ankunft dem Zacharias, der Maria, dem Joseph durch Engel zum voraus ankündigte, die Hirten auf dem Felde zur Krippe rufen ließ, die Weisen aus dem Morgenlande durch den Stern nach Jerusalem und Bethlehem leitete, das göttliche Kind vor der Wut des Herodes schützte. Der Vater hat für Jesus gezeugt, indem er ihn bei der Taufe im Jordan durch eine wunderbare Offenbarung verherrlichte und feierlich in sein Amt einführte, auf dem Berge der Verklärung vor den Jüngern als seinen geliebten Sohn bezeugte, im Tode verherrlichte, von den Toten auferweckte und vor den Augen der Jünger in den Himmel aufnahm. Daraus erklärt es sich, daß die Auferstehung Christi gewöhnlich als eine Auferweckung durch den Vater dargestellt wird. Durch diesen Doppelcharakter ist es ermöglicht, die Wunder auf den Vater zurückzuführen, ohne sie Jesu selbst abzusprechen. Der Vater verherrlicht Jesus, daß der Sohn den Vater verherrliche, wie ihm dieser Macht gegeben hat. Im Tode und in der Auferstehung nimmt Jesus seine Herrlichkeit wieder in Besitz, welche ihm der Vater gegeben hatte, weil er ihn geliebt hatte vor Erschaffung der Welt (Jo 17, 24). Diese Verherrlichung krönt das Werk Christi, bestätigt seine Lehre, sein Leben. Er ist von Gott ausgegangen und wieder zum Vater zurückgekehrt. Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, so wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott alles in allem sei (1 Kor 15, 28).

Paulus kennt das Leben und die Lehre Jesu, macht aber selten davon Gebrauch und nie zum Zwecke dafür, was Jesus sei. Hierfür benutzt er die Auferstehung. Weil aber weder Paulus noch Markus von den Wundern der Geburt und des Todes reden, folgt nicht, daß „die Poesie die Wiege und das Grab Jesu mit ihren duftigen Rosen umkränzt, sein Leben geschmückt" hat[2]. Das Wunder der Auferstehung, das zugleich Motiv für die geistliche Auferstehung war, brauchte in der Predigt einen solchen Schmuck gar nicht.

---

[1] Drey, Apologetik II 336 ff.

[2] Carriere, Jesus Christus 56 f.

26. Die moderne Kritik hat alle möglichen Versuche gemacht, Christus und das Evangelium, das Christentum und die Kirche zu erklären, ohne den Glauben an die Gottheit Jesu bekennen zu müssen, ja Christus aus dem Evangelium ausschließen zu dürfen (Harnack). Die einen haben beinahe die geschichtliche Existenz Christi geleugnet (Paulus, Bauer, Strauß), andere haben in ihm einen Reformator der Moral und des Kultus, andere einen sozialen Reformator sehen wollen, die Theosophen wollen ihn von Buddha abhängig sein lassen, Tolstoi und andere lassen ihn nur als Lehrer der Weltverachtung und Menschenliebe gelten, andere suchen mit Harnack das reine Evangelium in der Zukunft frei von jeder Kirche[1]. Eitle Versuche, welche zeigen, wie mächtig der Gottmensch dennoch wirkt!

§ 26.
Gott und Mensch.

Schwierigkeit, ein Charakterbild Jesu zu entwerfen. — Die Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen. Der Gottmensch. Eine und dieselbe Person in beiden Naturen. — Die Entwicklung Jesu. — Die leibliche Entwicklung. — Die geistige Entwicklung. — Versuche zur Erklärung — Jesus genoß keine gelehrte Bildung. — Die Sündelosigkeit wird in der Heiligen Schrift direkt und indirekt von Jesus ausgesagt. — Selbst die Feinde Jesu zeugen mit ihren nichtigen Vorwürfen für die Sündelosigkeit. Gotteslästerung infolge der Sündenvergebung, Sabbatsverletzung. — Taufe im Jordan. — Auch im Innern Jesu kann von nichts Sündhaftem die Rede sein. — Die positive Seite des sittlichen Charakters. Jesus ist nicht in den ehelichen Stand eingetreten. — Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit. — Weltflucht und Nächstenliebe Jesu. — Demut und Selbstverleugnung des Gottessohnes. — Die Vermählung des morgen- und abendländischen Genius erklärt diesen Charakter nicht. Jesus allein ist das Ideal für alle Menschen aller Stände. — Das Werk der Erlösung ein Werk des Gottmenschen. Das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt. Erhabenheit der Lehre Jesu. Trinität. Die Menschwerdung eine Offenbarung der Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit. — Die Predigt vom Himmelreich. Dieses ist nicht von dieser Welt, sondern ein geistig-sittliches Reich für alle Menschen ohne Unterschied. — Heiligung des Einzelnen, der Familie, der Gesellschaft. Die Ehe. Unauflöslichkeit derselben, Keuschheit in derselben. — Die Jungfräulichkeit. — Die freiwillige Armut. — Die Gnade.

I. Das Verhältnis beider Naturen in der einen Person zueinander.

1. Es ist doppelt schwer, ein Charakterbild Jesu zu entwerfen[2], denn einmal stellt die lückenhafte Berichterstattung der Evangelisten der

[1] Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 1903.

[2] Weiß (Leben Jesu I 280) will bei Jesus von einer Charakterentwicklung und einem Charakterbild nicht geredet wissen, denn eine ausgeprägte sittliche Eigenart

Vollendung des Bildes eine große Schwierigkeit entgegen; sodann steht Jesus so einzigartig in der Geschichte der Menschheit da, daß jede Zeichnung des Bildes nur als ein schwacher Versuch erscheinen kann, die unerreichbare Gestalt wenigstens in einigen Zügen zu fixieren. Die Jünger des Herrn waren zu sehr von dem unmittelbaren Eindrucke der gewaltigen Persönlichkeit ergriffen, als daß sie kleinlich nach den inneren Gründen geforscht, die geschichtliche Entwicklung näher untersucht hätten. Jesus, der Messias und Gottessohn, beherrschte ihre ganze Gedankenwelt. Die Vorbereitung wurde nur insoweit berücksichtigt, als sie durch ihren wunderbaren Charakter die Person und das Werk Jesu im Lichte der göttlichen Herrlichkeit oder Barmherzigkeit erscheinen ließ. Aus demselben Grunde wählten die Evangelisten gerade jene Reden und Erzählungen aus, welche den übermenschlichen, den göttlichen Charakter Jesu am deutlichsten hervortreten lassen. Sagen es auch nicht alle so deutlich wie der hl. Johannes, daß sie die Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos geschaut haben, so zeigen sie doch überall das Bestreben, die alles überragende Persönlichkeit Jesu dem erstaunten Leser vor Augen zu führen. Selbst Lukas, welcher das Menschliche in Jesus mehr als die andern betont, welcher es liebt, die menschlich ergreifenden, gemütlich anregenden Seiten des Charakters lebhaft zu schildern, selbst er stellt diese Tätigkeiten Jesu wenigstens unter dem Gesichtspunkte der Herablassung und Selbsterniedrigung dar.

Der tiefere Grund für die genannte Schwierigkeit liegt also in der göttlichen Natur des Messias, welcher unter der Hülle der menschlichen Natur auf Erden erschienen ist. Die göttliche Natur bringt es mit sich, daß der beschränkte Mensch nie ein volles Bild von Jesus entwerfen kann; denn der göttliche Charakter ist unbeschränkt, die göttlichen Eigenschaften sind absolut. Die göttliche Natur hat aber auch der menschlichen einigermaßen ihren Charakter aufgeprägt, insofern als ihre Unvollkommenheiten im geistig-sittlichen Leben, welche sonst auch dem größten Manne das Zeichen der Einseitigkeit und Beschränktheit aufdrücken, verschwunden sind; insofern in Jesus zwar ein wirklicher Mensch, aber nicht ein individueller, nationaler Mensch, sondern der Idealmensch auf Erden erschienen ist, welcher der ganzen Menschheit angehört. Seine einzelnen Eigenschaften sind wohl nicht identisch wie in Gott, stehen aber doch in vollkommener Harmonie miteinander. Jede für sich ist menschlich, aber vollkommen; alle zusammen bilden ein harmonisches Wunderwerk geistig-

gehöre nicht zur Wahrheit menschlichen Wesens, sondern zur Unvollkommenheit, weil die Einseitigkeit nicht durch eine allseitige harmonische Entwicklung überwunden sei. Diese habe aber bei Jesus stattgefunden.

ſittlicher Hoheit. Nimmt der Menſch in der Natur die höchſte Stellung ein, welche auch die höchſte Naturbegabung vorausſetzt, ſo iſt *Chriſtus der höchſte unter den Menſchen*, der Menſch an ſich, in welchem das ganze Geſchlecht zuſammengefaßt iſt (Eph 1, 10), ſo hat *Chriſtus die höchſte, abſolute Aufgabe*, welche eine unübertreffliche menſchliche Naturanlage, eine abſolute göttliche Natur vorausſetzt. Auch Plato ſuchte das Ideal der Tugend in Gott. „Folge Gott nach", war die Anweiſung zur Tugend bei den Alten. Jedes Volk hat ſich freilich dieſes Ideal nach ſeinen beſondern Eigentümlichkeiten vorgeſtellt. Der Charakter Chriſti entſpricht aber dem jüdiſchen Ideal nicht, er iſt für die geſamte Menſchheit das Ideal[1].

2. *Das Göttliche und Menſchliche*, das Unendliche und Endliche, das Erhabene und Niedrige ſind in ihrer Wechſelwirkung ſo innig miteinander vereinigt, daß die Niedrigkeit des Menſchlichen von dem Glanze des Göttlichen durchleuchtet, das unnahbare Licht des Göttlichen durch die menſchliche Hülle gemildert wird. Liegt es im Weſen des Göttlichen, des Unendlichen, von ſeiner überreichen Fülle mitzuteilen, ſeine himmliſche Herrlichkeit zu offenbaren, ſo iſt nicht weniger der menſchlichen Natur das Streben nach dem Unendlichen, Ewigen, Göttlichen, nach der Vereinigung mit Gott angeboren. Die Idee des Unendlichen, welche der Geiſt aus dem Endlichen und Beſchränkten unwillkürlich abzieht (abſtrahiert), weiſt ihn auf das Abſolute hin, deſſen einzelne Strahlen die Schöpfung durchleuchten; das Verlangen nach der ewigen Glückſeligkeit im Abſoluten zeigt die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen an[2].

In Jeſus iſt dieſe *Vereinigung nicht bloß moraliſch*, ſondern *phyſiſch vollzogen*. Er iſt Gott und Menſch (Melito), *Gottmenſch*, wie ſeit Origenes dieſe wunderbare Vereinigung zweier Naturen bezeichnet zu werden pflegt. Es hat lange Kämpfe gekoſtet, bis Theologie und Kirche die einfache, unvermittelte Wahrheit von beiden Naturen in Chriſtus, wie die Heilige Schrift und Überlieferung ſie unvermittelt bieten, gegen die Häreſie feſtgeſtellt und für das religiöſe Denken vermittelt hatten. Zu leicht wurde der göttliche Charakter beeinträchtigt, wenn der menſchliche ſeinem

[1] *Wiſeman*, Zuſammenhang 228 ff. *Rouſſeau*, Emil, deutſch von *Denhart*, II 200 ff. *Weiß*, Apologie I[3] 685 ff 699 ff. *Kähler*, Der Menſchenſohn und ſeine Sendung an die Menſchheit: Dogm. Zeitfragen II (1898) 75 ff. *Strauß* glaubt zwar, daß die Idee in keinem einzelnen Individuum verkörpert werde, ſondern nur in einer Gattung, gibt aber zu, daß die Religion einer ungleich höheren Sphäre der menſchlichen Geiſtestätigkeit angehöre als die einzelnen Wiſſenſchaften, daß die religiöſen Heroen ſelten ſeien und ſeit Chriſtus die Produktivität ganz erloſchen zu ſein ſcheine. Der johanneiſche Chriſtus ſei unerreichbar.

[2] *Petav.*, De inc. 2, 8, 5 ff. *Schäzler*, Neue Unterſuchungen 63 ff.

ganzen Umfange nach geltend gemacht wurde, zu schnell verschwand die menschliche Natur, wenn die alles umfassende, gleichsam aufsaugende göttliche Natur in ihrem spezifischen Unterschiede zu dem Geschaffenen in den Vordergrund gestellt wurde. Ebionitismus und Doketismus sind die beiden Pole, um welche sich der Streit vor der arianischen Häresie drehte. „Die Kirche hatte ebensoviel Mühe, zu zeigen, daß Jesus Christus Mensch war, gegen diejenigen, welche es leugneten, als zu zeigen, daß er Gott war, und die äußeren Erscheinungen waren ebenso groß", bemerkt Pascal.

Aber auch nachdem beide Naturen mit allen ihren Bestandteilen, zwei vollkommene Naturen anerkannt worden waren, blieb doch für die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses und Ineinanderwirkens noch viel zu tun übrig. Je deutlicher die Heilige Schrift Jesus in allen Reden und Handlungen als eine und dieselbe Person darstellt, je unbedenklicher sie göttliche und menschliche Tätigkeiten auf dasselbe Subjekt, bald auf den Gottessohn, bald auf den Menschensohn zurückführt, desto schwieriger mußte es werden, beide vollkommenen Naturen in dem einen, gleichbleibenden Subjekte zusammenzufassen. Entweder mußte die reale Verbindung beider Naturen gelockert und die Einheit des Subjektes oder der Person gefährdet werden, oder es mußte die Einheit der Person streng gewahrt, aber die Unveränderlichkeit und Selbständigkeit der Naturen beeinträchtigt werden. Der Nestorianismus und der Monophysitismus waren diese beiden Pole in den christologischen Streitigkeiten.

Als endlich die Vereinigung beider Naturen in einer göttlichen Person, ohne Scheidung und Trennung, ohne Vermischung und Verwandlung, kirchlich festgestellt war, dauerte es doch noch lange, bis alle Konsequenzen gezogen waren. Nicht bloß mußte die volle communicatio idiomatum, d. h. die Übertragung der Eigenschaften der einen Natur auf die andere in der konkreten Person des Gottessohnes, erst allgemein durchgeführt werden, sondern es galt auch, den Willen und die Willenstätigkeit für jede Natur ausdrücklich zu wahren. Scheint nun die Einheit der Person jede Charakterzeichnung Jesu unmöglich zu machen, so gestattet doch anderseits das Fortbestehen der vollen Natur mit allen ihren Kräften, den Charakter des irdischen, menschlichen Lebens für sich ins Auge zu fassen. Derselbe wird infolge der hypostatischen Vereinigung (Vereinigung in einer Person) beider Naturen immer etwas übermenschlich erscheinen, aber er ist doch auch ein rein menschlicher Charakter, der Charakter des einzigen Idealmenschen auf Erden.

Wir sind uns daher unserer Unfähigkeit, ein entsprechendes Bild von Jesus zu entwerfen, bewußt. Das Bild Jesu, wie es die Apostel gezeichnet, wie es in der Kirche, in Lehre und Leben ausgeprägt ist, steht

auf so erhabenem Piedestal, daß wir nur ahnend zu ihm emporblicken können, ist so vom Glanze des Lichtes umflossen, daß unser blödes Auge geblendet wird, unsere Hand erlahmt, wenn sie die Züge nachzeichnen will. Und doch nur nachzeichnen können und dürfen wir. Die Schüler großer Meister betrachten deren Werke Tag für Tag, vertiefen sich in alle einzelnen Züge, nicht um eine Unvollkommenheit in der Konzeption, eine Verfehlung in der Technik, einen Mißgriff in der Farbe mit kleinlicher Kritik herauszufinden, sondern um immer mehr mit voller Seele, in seliger Kontemplation die tiefe Idee zu betrachten, welche der göttliche Genius in vergänglichen Stoffen verwirklicht hat. Ein schöneres Meisterwerk als das Bild des Herrn in den Evangelien und in der Kirche gibt es wohl nicht, ein Meisterwerk, welches Kraft und Leben hat. Es kann daher für die gläubigen Jünger nicht die Aufgabe sein, etwaige Mängel an der Zeichnung, welche bei endlichen Mitteln unvermeidlich sind, weil sie das Unendliche nie ganz ausdrücken können, hervorzukehren, nein, unsere Subjektivität soll zurücktreten, um diese absolute Objektivität ganz auf uns wirken zu lassen, um Christus zu sehen, wie er lehrte und Wunder wirkte, wie er starb und auferstand, wie er lebend in der Kirche fortwirkt. Wir sollen ihn nicht von der Höhe herab zu uns in die Tiefe ziehen, sondern sollen uns von ihm zum Göttlichen erheben lassen[1].

3. Kaum wollen wir aber die Charakterzeichnung beginnen, so stoßen wir schon gegen eine Schwierigkeit an. „Es bildet ein Talent sich im stillen, ein Charakter in dem Strom der Welt" gilt von jedem menschlichen Charakter. Keiner ist von Anfang an da, keiner ist je ganz fertig, noch weniger ganz vollkommen. Das Gesetz der Entwicklung gilt auch im Gebiete des geistig-sittlichen Lebens. Erziehung und Bildung, Verhältnisse und Zeitströmung wirken gerade bei hervorragenden Männern besonders zur Festigung des Charakters mit. Jeder ist mehr oder weniger ein Kind seiner Zeit. Dürfen wir auch in Jesus eine solche Entwicklung annehmen? Steht auch Jesus irgendwie unter dem Einflusse seiner Zeit, seines Landes, seines Volkes? Hat man in der Zeichnung des innersten Bewußtseins Jesu nicht Psychologie, Geschichte und Metaphysik zu berücksichtigen?

Wir wollen diese Fragen nicht theoretisch zu beantworten suchen, sondern die Antwort jenen entnehmen, welche dem Leben Jesu am nächsten standen. Die Kindheitsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums sind zwar von der Kritik nicht gut angesehen[2], sind aber so früh als die andern Teile bezeugt. Die Evangelisten hatten keinen Grund, sich darauf zu berufen, und

[1] Möhler, Gesammelte Schriften I 141 f.

[2] Harnack, Wesen 19 f. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I (1897) 409. Dagegen Rose, Études 39 ff.

das Verhalten der Mutter und Brüder Jesu läßt sich trotzdem erklären. Lk 1, 3; 2, 19 51 sind zu beachten!

Nachdem Lukas die Empfängnis vom Heiligen Geiste, die Geburt zu Bethlehem, die Darstellung des Kindes im Tempel zu Jerusalem erzählt hat, bemerkt er: „Das Kind aber wuchs und erstarkte und wurde voll Weisheit, und die Gnade Gottes war über ihm" (2, 40). Dasselbe wiederholt er noch einmal von dem zwölfjährigen Jesusknaben, welcher in Jerusalem die Schriftgelehrten in Staunen versetzt hatte, indem er sagt: „Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen" (2, 52). Die Vergleichung dieser Stellen mit 1, 80, wo über das Wachstum des Johannes Ähnliches gesagt wird, weist noch besonders auf die menschliche Entwicklung hin. Johannes aber hatte wieder sein Vorbild im Alten Testamente (Samuel).

4. Die selbstverständliche leibliche Entwicklung haben wir hier nicht zu berücksichtigen. Wir würden sie gar nicht erwähnen, wenn sie nicht vom Doketismus als Schein erklärt worden wäre. Ist sie doch selbst von späteren griechischen Exegeten im Anschluß an die apokryphen Evangelien doketisch verflüchtigt worden! Damit ist nicht die Lehre der Scholastik und des römischen Katechismus von der Information im ersten Augenblick der Empfängnis zu verwechseln, denn diese bezieht sich nur auf die Einschaffung der Seele. Die vollkommene menschliche Natur nehmen die Scholastiker schon deshalb an, weil man sonst im Leben Jesu Täuschungen zugeben und die Schriftstellen metaphorisch deuten müßte[1].

Zwar gibt es einige Erzählungen, namentlich im Johannesevangelium (8, 59; 11, 39. Vgl. Lk 4, 30), in welchen man das Verschwinden Jesu aus der Mitte seiner Feinde einigermaßen doketisch erklären wollte. Auch hat es bei den Vätern und Theologen nicht an Versuchen gefehlt, alle leiblichen Zustände vollständig vom Willen, vom göttlichen Willen Jesu abhängig zu machen. Aber alle diese Versuche scheitern an dem einfachen, klaren Wortlaute der Heiligen Schrift, erweisen sich als theoretische Eintragungen in den Text. Auch das Johannesevangelium, welches 1, 14 die „fleischliche" Natur hervorhebt, kennt Jesus als einen vollen Menschen, dessen Mutter und Brüder (Verwandte) bekannt sind, der an der Hochzeit zu Kana teilnahm, sich, ermüdet von der Reise, am Jakobsbrunnen niederließ, gegen seine böswilligen Feinde in heiligem Zorn entflammt, für seinen Freund Lazarus von innigstem Mitleiden bis zu Tränen gerührt wurde. Blut und Wasser, welche aus der Seite des Leichnams flossen, sind noch ein Zeugnis für die menschliche Natur.

---

[1] Ianssens, De Deo-Homine I (1901) 278 ff 487 686.

5. Die leibliche Entwicklung ist aber auch aus dem weiteren Grunde hier zu erwähnen, weil sie an den genannten Stellen mit der geistigen Entwicklung zusammengestellt wird. Jesus ist in allem, die Sünde ausgenommen, als Mensch erfunden worden. Seit Irenäus lieben es die Väter, Christus alle Altersstufen durchlaufen zu lassen, um alle zu erlösen. Sind wir also auch zu dem Schlusse berechtigt, daß es sich im geistigen Gebiete ebenso verhält? Die volle Gleichstellung der Ausdrücke bei Lukas scheint die Bejahung nahe zu legen. Hat Jesus wirklich eine leibliche Entwicklung durchgemacht, oder, wie es noch einfacher lautet, hat er an Alter zugenommen, so hat er auch an Weisheit zugenommen, vor Gott und vor den Menschen. Lukas ist zudem auch derjenige unter den Evangelisten, welcher nicht nur als Realist die leibliche Seite besonders hervorhebt, sondern auch die menschlich-geistige Tätigkeit Jesu mit Vorliebe schildert. Er berichtet wiederholt, daß sich Jesus an einsame Orte zurückzuziehen pflegte, um sich dem Gebete zu widmen[1], auf die Berge hinausging, um zu beten, und die Nächte im Gebete zubrachte (5, 16; 6, 12; 9, 18). Die Väter wollen zwar hierin entweder nur eine Fürbitte oder ein Vorbild für uns erkennen, aber sie interpretieren von ihrem dogmatischen Standpunkte aus. Gregor von Nazianz bemerkt mit Recht: „Er war gesandt, aber als Mensch, — es waren ja in ihm zwei Naturen, wie er denn nach dem Gesetze der Natur müde wurde und hungerte und dürstete, Angst litt und Tränen vergoß." „Die Kraft und Tätigkeit der Seele Christi hing von Gott ab", erklärt der hl. Thomas. Die hypostatische Union hob die Bedürftigkeit der geschöpflichen Natur und Kräfte keineswegs auf[2].

[1] Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes, 1902, 1 ff 21 ff.

[2] Greg. Naz., Or. 38, 15. Epiph., Ancor. 40 78. Ambros., De inc. 7, 71; De fide 5, 18. Kuhn, Der Bildungsgang Jesu: Theol. Quartalschr. 1838, 1 ff. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes 346 ff 379; Dogmatik III 104 ff 174. Stentrup, De Verbo inc. II 2, 618 ff. Rivière, La psychologie du Christ, 1900. Turmel, Histoire de la théologie positive, 1904, 38 ff 44 ff. Blondel, Histoire et Dogme, 1904, 68 ff. Von Hügel, Du Christ éternel et de nos christologies successives, 1904, 10 ff; Lettres Romaines, 1904, 13 ff. Bensow, Die Lehre von der Kenose, 1903, 289 ff. Dagegen bei Scheeben, Dogmatik III 221 f, die gewöhnliche Erklärung. Vgl. auch Lieber, Das Wachstum Jesu in der Weisheit, 1850. Kirschkamp, Das menschliche Wissen Christi, 1873. Rappenhöner, Körperleiden und Gemütsbewegungen Christi, 1878. Harnack (Dogmengeschichte II² 389) glaubt, der julianische und philoxenische Satz, daß alle Affekte für Christus nicht natürlich, sondern freiwillig, nach der Ökonomie und Gnade, übernommen gewesen seien, sei der kräftigste Nachhall der ältesten Glaubensüberzeugung, Cyrill habe den Rest des Menschlichen verschlungen.

Diese Eigentümlichkeit des Evangeliums erinnert an die häufigen Ermahnungen des hl. Paulus zum gegenseitigen Gebete. Sie erinnert aber nicht weniger an die Darstellung des Charakters Jesu im Hebräerbrief, in welchem gerade die menschliche Niedrigkeit und Schwachheit des Hohenpriesters geflissentlich hervorgehoben wird, um den leidenden, verfolgten, gedrückten Gläubigen in dem leidenden und mitleidsvollen Erlöser einen barmherzigen Beschützer und ein begeisterndes Vorbild vor Augen zu stellen. „Denn wiefern er selbst gelitten hat durch die Versuchung, kann er auch denen, die versucht werden, helfen" (2, 18). „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mit unsern Schwächen mitfühlen könnte, sondern der in allem versucht ist in ähnlicher Weise, ohne Sünde" (4, 15). „Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Geschrei und Tränen gebracht vor den, der ihn aus dem Tode erretten konnte, ist auch erhört worden wegen seiner Frömmigkeit und hat, obwohl er Sohn war, Gehorsam gelernt an seinem Leiden, kam zur Vollendung und wurde allen denen, die ihm gehorchen, der Urheber des Heils" (5, 7—9).

6. Man wird diesen Stellen nicht gerecht, wenn man darin bloß das allmähliche Hervortreten des von Anfang an fertigen geistigen Charakters Jesu finden will (Aug.). Man wird ihnen aber auch nicht gerecht, wenn man der fertigen geistigen Erkenntnis, die man als eine der menschlichen Natur überhaupt erreichbare glückselige Schauung (visio beatifica) seit der Scholastik zu bezeichnen pflegt[1], nicht nur eine eingegossene (scientia infusa), sondern auch eine empirische, experimentelle, fortschreitende gleichsam zur Seite gehen läßt, indem man dasselbe Wissen, welches von Anfang an in der Klarheit des Schauens Besitz der menschlichen Seele war, auf diese Weise zugleich zum Gegenstande der Erwerbung macht (scientia experimentalis, acquisita). Diese doppelte Erkenntnisweise kann nur als ein Versuch betrachtet werden, den Einfluß des göttlichen Wissens nicht bis zur Beseitigung des menschlichen auszudehnen, der unausweichlichen Konsequenz des Dogmas gerecht zu werden[2]; denn der menschliche Wille und die menschliche Willenstätigkeit (Energie) wären ja gegenstandslos, wenn im Leben Jesu lediglich der göttliche Wille und die göttliche Energie in allen Tätigkeiten Jesu zu jeder Zeit zur Geltung gekommen wären. Dadurch würde eine Täuschung in das Leben Jesu eingetragen und die Verdienstlichkeit seines Werkes ernstlich gefährdet.

[1] Vgl. dagegen Oswald, Erlösungslehre I² (1887) 245. Schell, Dogmatik III 153 ff. Eine Mittelstellung nimmt Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theol. VII 711 ff 766 ff, ein: realer Fortschritt, aber nicht eigentliches Wachstum.

[2] Konzil von Konstantinopel 553, Kanon 12. Denzinger, Enchiridion n. 183.

Nur eines ist durch die Heilige Schrift unbedingt ausgeschlossen, ein Fortschritt vom „Schlimmeren zum Besseren“[1]. Nirgends ist eine Spur von „gewaltigen Krisen und Stürmen“. Zu jeder Zeit und in jeder Lage sind die Handlungen Jesu durchaus vollkommen, sein Wissen ohne Irrtum. Was als solcher bezeichnet wird, wie die Verfluchung des Feigenbaumes, die Auffassung der Geschichte des Jonas, die Prophetie über den Termin des Weltgerichts, beruht auf einseitiger Exegese. Damit ist auch die fortwährende Übereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Willen und Wissen gegeben, welche durch die Einheit der Person gesichert ist, ob man nun diese Person mit Johannes von Damaskus und vielen realistischen Scholastikern[2] als eine gottmenschliche bezeichne, oder ob man, um jedes Mißverständnis zu vermeiden, bei dem gewöhnlichen Ausdrucke „göttliche Person“ stehen bleibe. Die protestantische Christologie, welche dem Konzil von Chalcedon nicht ganz hold ist, bezeichnet die religiös-ethische Entwicklung Christi als den Punkt, an dem die weitere Bearbeitung des Dogmas einzusetzen habe[3].

7. Die biblischen Nachrichten bestätigen aber auch, daß Jesus keine gelehrte Bildung genoß. Denn so wenigstens müssen wir die Stelle Jo 7, 15: „Wie kennt dieser die Schriften, da er doch nicht studiert hat?“ verstehen. Dies schließt nicht aus, daß Jesus, der allgemeinen Gewohnheit der Juden entsprechend, im elterlichen Hause die gewöhnliche Unterweisung erhielt und in der Synagoge das Gesetz und die Propheten vorlesen und erklären hörte. Einzelne apokryphe Evangelien machen ihn zum Abcschüler[4]. Aber es beweist, daß seine Schriftkenntnis diese gewöhnliche Bildung weit übertraf, obwohl er keine Rabbinenschule in Jerusalem besucht hatte. Die Tatsache wird durch das Staunen bestätigt, welches der zwölfjährige Jesusknabe in Jerusalem unter den Schriftgelehrten der Zunft erregte. Es widerspricht der ganzen Erzählung, wenn man aus Lk 2, 46 folgern will[5], Jesus sei bei den Schriftgelehrten seiner Zeit in die Schule gegangen. Noch

---

[1] S. Thom., S. th. 3, q. 12, a. 2.

[2] Schwane, Dogmengeschichte II 529. Bach, Dogmengeschichte II 400 f 543 f 648. Schell, Dogmatik III 226. Pesch, Praelect. dogmat. IV (1896) 135 ff 223.

[3] Schwarzkopff, Die Irrtumslosigkeit Jesu Christi u. der christliche Glaube. Ein Nachwort zu der Schrift: Konnte Jesus irren? 1897. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1897, 289 ff. Die Befangenheit in Zeitvorstellungen nimmt die protestantische Theologie vielfach an. Vgl. Weizsäcker, Bousset u. a. Höhne, Beweis des Glaubens 1903, 111 ff.

[4] Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 746. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, 263 f.

[5] Meinhold, Jesus und das Alte Testament, 1896, 4.

mehr mußte aber der Gegensatz zwischen der Schriftgelehrsamkeit und dem Bildungsgange hervortreten, als Jesus seine Berufstätigkeit begann und öffentlich vor Volk und Schriftgelehrten die Nähe des Himmelreiches verkündigte.

Eine gleiche Weisheit offenbart sich in den Reden des Herrn, ob er als zweiter Moses auf dem Berge sein neues Gesetz verkünde, welches für den Einzelnen wie für die Gesamtheit, für das innere Leben in Gedanken und Begierden, wie für das Verhalten gegen den Nächsten und gegen Gott die unübertreffliche Norm aufstellt, oder ob er in schlichten Gleichnissen aus der Natur und dem Menschenleben die Geheimnisse des Reiches Gottes und die Irrgänge der Sünde wie die wunderbaren Wege der göttlichen Gnade ebenso verhüllt als kenntlich vortrage, verhüllt für diejenigen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören, kenntlich aber für diejenigen, welchen es gegeben ist, die Geheimnisse des Reiches Gottes kennen zu lernen. In gewöhnlichen, aber bedeutungsvollen Bildern, mit einfachen, aber inhaltsvollen Worten weiß Jesus die ganze Geschichte seines Reiches bis an das Ende der Zeiten seinen Zuhörern zu offenbaren, in schmuckloser, aber ergreifender, zu Herzen gehender Erzählung das Herz des in die Irre gehenden und durch Gottes Gnade wieder zurückkehrenden Menschen wie in einem Spiegel schauen zu lassen und damit einem jeden einen überraschenden Blick in sein eigenes Innere zu eröffnen. Mag er in scharfer, mitunter sarkastischer Strafrede die Bosheit der Feinde an den Pranger stellen oder mit liebevoller Teilnahme die Jünger über das Reich Gottes unterrichten und über das in der Welt zu erwartende Los aufklären und trösten, überall erkennen wir dieselbe göttliche Weisheit, einfach im Erhabenen, erhaben im Einfachen, natürlich in der Art des Redens, unübertrefflich durch die Tiefe des Gedankens, löst Jesus gleichsam spielend die schwierigsten Probleme und führt sie in unscheinbarer Rede auf die einfachen Prinzipien zurück, über deren ungeahnte Klarheit sich der Zuhörer und der Leser verwundern müssen[1].

Ohne systematische und dialektische Entwicklung, ohne Kunst der Rhetorik und Philosophie ergreift er alles mit sicherer Intuition und stellt es in durchsichtiger Klarheit und überraschender Einfachheit dar. Auch wenn wir die scharfen Streitreden im vierten Evangelium nicht hätten, so müßten wir doch die Kunst der Polemik in den Streitreden bei den Synoptikern bewundern. Kurz und bündig faßt der hl. Matthäus das Resultat der-

[1] Haupt, Zur Individualität Jesu: Stud. u. Krit. 1887, 375 ff. Schell, Dogmatik III 125 f 137. Harnack, Wesen 22 ff. O. Holtzmann, War Jesus ein Ekstatiker? 1903.

selben in die Worte zusammen: „Und keiner konnte ihm ein Wort erwidern, und niemand wagte es mehr von jenem Tage an, ihn etwas zu fragen“ (22, 46).

II. Die negative Seite des Charakters Jesu.

8. Der Weise ist aber nur dann als Ideal zu betrachten, wenn er wahre Weisheit, nicht bloß Wissen hat. Die alte Welt kennt ja die neue Trennung zwischen Wissen und Können, zwischen theoretischem und praktischem Wissen überhaupt nicht. Wahrheit und Weisheit sind in der Heiligen Schrift stets verbunden, im Leben wirksam. Das Wissen Jesu wäre keine wahre Weisheit, wenn es sich nicht in seinem ganzen Leben verkörpert hätte. Hat er einst seinen Jüngern gesagt, die Wahrheit werde sie frei machen, so mußte sie vor allem an ihm selbst diese Wirkung hervorgebracht haben, so mußte in ihm die Freiheit verwirklicht worden sein. Was ist aber die Freiheit? Fragen wir zunächst umgekehrt, was ist die Knechtschaft? Was ist diese anders als die Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft der Welt, des Leibes, der Begierlichkeit, der Sünde, des Teufels? Die Freiheit besteht also in der Lossagung von der Welt und ihren Gütern, in der Beherrschung der Sinnlichkeit mit ihren Begierden, in der Sündelosigkeit.

Diese ist denn auch die negative Bestimmung des sittlichen Charakters Jesu, jene Bestimmung, welche im vollen Sinne in der Heiligen Schrift nur ihm beigelegt wird. Die Sündelosigkeit bildete die Voraussetzung des ganzen Erlösungswerkes; denn nur der, welcher von keiner Sünde wußte, konnte die Sünden anderer auf sich nehmen; nur der, welcher nie unter dem Joche eigener Sünde seufzte, konnte dieses Joch zerbrechen; nur der, an welchem der Satan keinen Teil hatte, konnte die Herrschaft des Teufels vernichten. „Denn jeder Hohepriester, der aus Menschen genommen ist, wird für Menschen bestellt für die Geschäfte bei Gott, daß er Gaben und Opfer darbringe für Sünden als einer, der Mitleid haben kann mit den Unwissenden und Irrenden, da ja er selbst auch mit Schwachheit behaftet ist und um derselben willen, so wie für das Volk, so auch für sich selbst wegen Sünden opfern muß“ (Hebr 5, 1 f).

Die Sündelosigkeit wird in der Heiligen Schrift direkt und indirekt von Jesus ausgesagt[1]. Jesus selbst fragt die Juden, welche seinen

[1] Ullmann, Die Sündelosigkeit Jesu[7], 1863. Theolog. Klassikersammlung, 1896. Ahlberger, Die Unsündlichkeit Christi, 1885. Steude, Apologie 185 ff. Gewöhnlich werden zitiert: Jo 8, 29; 10, 30; Kap. 17. Apg 3, 14. 2 Kor 5, 21. Hebr 4, 15; 7, 26—28. 1 Petr 2, 21—23; 3, 18. 1 Jo 2, 19; 3, 5 7. Dagegen werden angeführt: Jo 4, 48; 7, 8. Lk 24, 28. Jo 2, 4; 6, 6; 4, 7 16.

Worten nicht glauben wollen: „Wer aus euch kann mich einer Sünde beschuldigen?“ (Jo 8, 46.) Diese Stelle wird keineswegs durch Mt 19, 17 eliminiert, wie Strauß behauptet; denn wie man dort die Abweisung des Prädikats „gut“ erklären möge, keinesfalls wollte sich Jesus damit als sündigen Menschen darstellen. Diese Stelle wird aber auch dadurch für unsern Beweis nicht entwertet, daß man mit Strauß sie nur sagen läßt, Jesus habe seine Hinrichtung nicht verdient. Denn im Munde Jesu würde das doch mehr bedeuten als: ich habe kein todeswürdiges Verbrechen begangen.

Der hl. Paulus kann sich keinen Erlöser von der Sünde denken, welcher selbst Sünder wäre. „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit vor Gott in ihm“ (2 Kor 5, 21. Röm 5, 18. Phil 2, 8). Der Verfasser des Hebräerbriefes schließt bei aller Menschlichkeit des Hohenpriesters des Neuen Bundes doch die Sünde ausdrücklich aus (4, 15). „Auch geziemte uns, daß wir einen solchen Hohenpriester hätten, der da wäre heilig, schuldlos, unbefleckt, ausgeschieden von den Sündern und höher als der Himmel geworden“ (7, 26). Der hl. Petrus schreibt: „Dazu seid ihr berufen, da auch Christus für uns gelitten und euch ein Beispiel hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolget: er, der keine Sünde beging, in dessen Mund kein Betrug gefunden wurde“ (1 Petr 2, 21 f). Und der hl. Johannes, welcher denjenigen einen Lügner schilt, der von sich selbst sagt, er sei ohne Sünde, schreibt über Jesus: „Ihr wisset, daß er erschienen ist, damit er unsere Sünden wegnehme, und in ihm ist keine Sünde“ (1 Jo 3, 5).

9. Indirekt lehrt aber die Heilige Schrift die Sündelosigkeit Jesu überall, indem sie zeigt, daß die Jünger ebenso hingerissen waren von seiner makellosen Reinheit, als die Feinde sich vergeblich abmühten, in seinem spiegelreinen Charakter einen Makel zu entdecken. Haben vielleicht die Jünger ihren geliebten Meister damit idealisiert? Galt das „über die Toten nur Gutes“ auch für die Berichterstatter über das Leben Jesu?[1] So wie wir die Jünger aus den Evangelien kennen, trifft keines von beiden zu. Nicht vorschnell und plötzlich haben sie ihre Ansicht über Jesus gebildet, wenn auch die Berufung momentan vor sich ging, sondern während dreier Jahre mußten sie erst herangezogen werden. Wenn sie trotz der Verfolgungen und der jüdischen Achterklärung bei dem Herrn blieben, der Worte des ewigen Lebens hatte, so mußten sie von der Reinheit seines

Mt 11, 4. Mt 10, 17 ff. Lk 18, 18 ff. Mt 19, 16 ff. Mt 5, 1—20. Mt 8, 28—34. Lk 8, 26—39. Mt 11, 21 ff; 16, 8; 17, 17; 16, 23; 21, 17 ff. Mt 12, 47—50; 15, 21 ff; 8, 21 22. Jo 11, 6 ff.

[1] Hase, Geschichte Jesu 240 ff.

ganzen Charakters, den sie so oft vergeblich durch die Bosheit der Gegner bekämpft sahen, bereits vor dem Tode desselben überzeugt sein. Wären sie dieses in der Tat nicht gewesen, so hätte obiges Sprichwort sie auch nicht zur Überzeugung bringen können. Dazu reichte für die niedergeschlagenen Jünger nur die Auferstehung aus. Wer aber einmal an die volle Auferstehung glaubt, der wird die Sündelosigkeit von selbst als notwendige Voraussetzung zugeben müssen. Hätte wirklich der tote Meister den Jüngern die Veranlassung zur Idealisierung des lebenden Meisters gegeben, so hätten die späteren Schicksale die Jünger von ihrer Überschwenglichkeit gründlich heilen müssen. Je mehr ihnen als gelehrigen Schülern des Alten Testaments die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen feststand, je mehr sie bei ihrer Mission diese allgemeine Sündhaftigkeit der Welt kennen lernten, desto weniger wäre es ihnen entgangen, wenn ihre Erinnerung an Jesus etwas Ähnliches berichtet hätte. Zwar glaubt Strauß, nur ein Sündeloser könne über Sündelosigkeit ein gültiges Zeugnis ausstellen, aber könnte man nicht entgegnen: Ein Sündhafter wird also keinen für sündelos halten?

Den *Berichterstattern* wäre es, selbst die Absicht vorausgesetzt, nicht gelungen, den Schatten ganz zu beseitigen, welcher sonst dem Lichte unwillkürlich folgt. Auch wenn sie besser geübt gewesen wären, als es in Wirklichkeit der Fall ist, so wäre es ihnen doch schwerlich möglich gewesen, ihren Herrn so menschlich und doch so rein zu zeichnen. Um die Wahrhaftigkeit der heiligen Schriftsteller zu bestärken, meint Origenes, habe Gott so ungeübte Leute ausgewählt[1]. Das Beispiel des Xenophon beweist gerade das Gegenteil. Oder hat vielleicht ein Leser der „Memorabilien" den Eindruck gewonnen, daß Xenophon seinen Helden als einen sündelosen Idealmenschen darstelle? Die Flecken, welche er auf den Charakter des Sokrates fallen läßt, mögen in den Augen eines Griechen jener Zeit kaum das Bild verunzieren, vom allgemein sittlichen Standpunkte aus bleiben sie aber Flecken des Charakters. Sie beweisen, daß ein Grieche einen ganz sündelosen Charakter nicht zeichnen konnte noch wollte, daß die Menschen

[1] C. Cels. 3, 39; vgl. 2, 41 f. *Xenoph.*, Memor. 1, 1, 11. In Schleiermachers „Christliche Glaubenslehre", welche durchweg auf der Voraussetzung beruht, daß in der Person Jesu das *Urbildliche*, das in jedem Menschen der Idee nach sei, in keinem aber sich verwirklicht, geschichtlich geworden sei, wird als Hauptbeweis die Unmöglichkeit angeführt, die Züge, welche uns von Christus in der *geschichtlichen* Darstellung gegeben sind, aus dem *urbildlichen* Charakter derselben zu erklären, ohne daß ein solcher, der diese Züge im Leben verwirklicht, gelebt hätte. Vgl. *Schenkel*, Fr. Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild, 1868, 496 ff.

überhaupt einen solchen nicht anders als von einem Idealmenschen entwerfen, wenn sie nicht durch den Augenschein überführt worden sind. In den Evangelien hat aber noch niemand ähnliche Flecken entdeckt. Dies spricht zugleich gegen diejenigen, welche wenigstens für die frühere Periode der Entwicklung heftige Kämpfe voraussetzen wollen. „Wenn nicht alles trügt, liegen hinter der uns offenbaren Zeit des Lebens Jesu keine gewaltigen Krisen und Stürme, kein Bruch mit seiner Vergangenheit. Nirgendwo in seinen Sprüchen und Reden, mag er drohen und strafen oder freundlich locken und rufen, mag er von seinem Verhältnis zum Vater oder zur Welt sprechen, bemerkt man überstandene innere Umwälzungen oder die Narben eines furchtbaren Kampfes." [1]

10. Die Evangelien haben es uns aber auch ermöglicht, das Bild Jesu unter dem Spiegel seiner *Feinde* zu schauen, indem sie die Vorwürfe der *Pharisäer* und *Schriftgelehrten* berichten. Wie lauteten diese? Jesus wurde der *Gotteslästerung* angeklagt, weil er die Sünden nachließ, sich selbst als Gottessohn bezeichnete. Aber schon die Art des Vorwurfes zeigt die Nichtigkeit desselben an. Denn von zwei Dingen war nur eines möglich. Entweder war Jesus ein Schwärmer und Betrüger, oder er war wirklich Gottessohn. Mit der ersteren Annahme, welche heutzutage kaum der frivole Spott des Franzosen im Ernste zu machen wagt, wäre der ganze Charakter Jesu unverträglich gewesen, wäre der Glaube der Jünger unvereinbar. Die Berufung Jesu auf den Willen des Vaters wäre töricht gewesen, wenn er in der Macht des Teufels gehandelt hätte; die Erhörung seiner Bitten bei den Wundern wäre unmöglich gewesen, wenn er nicht die Wahrheit selbst gewesen wäre. Ein anderer hätte nicht drei Jahre hindurch lehren, heilen, wohltun können, hätte nicht der List und Gewalt seiner Feinde standhalten können. Nur wer diese notwendige Konsequenz nicht anerkennt, wer die göttliche Sendung, das göttliche Bewußtsein, das göttliche Wesen leugnet, vermag hierin eine Art Überhebung zu erkennen. Eigentümlicherweise erheben gerade solche diesen Vorwurf, welche den Ausdruck „Sohn Gottes" nur im moralischen Sinne erklären wollen!

Dasselbe gilt von der *Sabbatsverletzung*, welche in allen vier Evangelien als stehender Vorwurf erscheint. Durch diese war ja direkt das Gebot des Herrn: „Du sollst den Sabbat heiligen", übertreten. Vom Standpunkte der damaligen Juden aus lag hier offenbar ein schweres Vergehen vor. War aber dieser der Standpunkt des Gesetzes, des Gesetzgebers? Kann die Ruhe Gottes am siebten Tage wirklich als eine absolute

[1] *Harnack*, Wesen 21. *Schell*, Christus 8 ff.

Ruhe aufgefaßt werden? Der Vater wirkt vielmehr bis heute, und der Sohn wirkt ebenso. Die Juden haben das Gebot rein äußerlich, ohne die wahre Gotteserkenntnis ausgelegt. Dennoch haben sie praktisch eine andere Auslegung zugelassen. Im Falle der Not, wenn ein Ochse oder Esel in eine Grube fiel, haben sie ihre tote Sabbatsfeier ignoriert und getan, was notwendig war. Am Sabbate haben sie die Knäblein beschnitten, wenn sie acht Tage alt waren. Sollte Jesu nicht ebenso erlaubt gewesen sein, eine kranke Tochter Israels von ihrem Leiden zu erlösen, den Menschen Gutes zu tun? Was kann der Sabbatsfeier, der Ehre Gottes besser entsprechen als die Vollbringung gottgefälliger Werke? Der Mensch ist ja nicht des Sabbats wegen da, sondern der Sabbat um des Menschen willen. Jesus verteidigte aber seine Heilungen am Sabbate nicht bloß unter dem Gesichtspunkte der Wohltätigkeit, sondern auch unter dem Gesichtspunkte des neuen Gesetzes, der göttlichen Sendung. Als gewöhnlicher Mensch hätte er schwerlich der gesamten jüdischen Auffassung und Übung jener Zeit entgegentreten können, als Menschensohn und Gottessohn war er Herr des Sabbats. Die Vorwürfe über Verfehlungen pharisäischer Satzungen (Mt 9, 14 f; 11, 19. Mk 2, 8 15; 7, 2 ff) erledigen sich noch einfacher.

11. Widerspricht aber nicht die Taufe Jesu im Jordan der Sündelosigkeit?[1] Johannes predigte „die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden" (Mk 1, 4). Ganz Judäa und Jerusalem strömten zu ihm hinaus, um sich taufen zu lassen, indem sie ihre Sünden bekannten. Da geschah es in jenen Tagen, daß auch Jesus von Nazareth nach Galiläa kam und sich von Johannes taufen ließ. „Es geschah aber, als das ganze Volk getauft wurde und da auch Jesus getauft wurde und betete, daß sich der Himmel öffnete" (Lk 3, 21). Hat vielleicht auch Jesus die Taufe zur Vergebung der Sünden mit dem Volke empfangen? Eigentümlich ist schon, daß weder Markus noch Lukas von Jesus ein Sündenbekenntnis berichten. Eine positive Erklärung findet diese Auslassung in der Stimme vom Himmel. Der geliebte Sohn des Vaters kann doch nicht der Sündenreinigung durch Johannes bedürfen. Matthäus beugt diesem Einwurfe vor, indem er von dem Täufer berichtet, derselbe habe Jesus an seinem Vorhaben hindern wollen mit den Worten: „Ich habe nötig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir? Jesus antwortete aber und sprach zu ihm: Laß es jetzt; denn so geziemt es uns,

[1] Ps.-Cypr., De rebapt. 17: In quo libro (praedicatio Pauli) contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Ioannis baptisma paene invitum a matre sua Maria compulsum.

alle Gerechtigkeit zu erfüllen" (ebd. 3, 14 f). Dieser Ausspruch kann nicht bloß sagen wollen, Jesus habe für die christliche Taufe ein Vorbild geben wollen, habe im Jordan unsere Sünden abgewaschen, das Wasser geheiligt und ihm die Kraft verliehen, alle, welche darin untergetaucht würden, von den Sünden abzuwaschen. Auch die Bestätigung des Werkes des Täufers, die religiöse Erhebung und Kräftigung für den Beruf des Messias genügen nicht.

Dagegen zeigt die Offenbarung des Vaters bei der Taufe, daß dieser Akt vorausbestimmt war, den Messias feierlich in sein Amt einzuführen, die Prophetie, deren letzter Vertreter in Johannes erschienen war, für abgeschlossen, das messianische Reich für eröffnet zu erklären. Bisher galt die Wassertaufe als Zeichen und Anweisung zur Buße; nun sollte die Taufe mit dem Heiligen Geiste und Feuer die vorbereiteten Seelen innerlich reinigen, stärken, umwandeln, erneuern. Für Jesus selbst aber war damit der Abschluß des bisherigen verborgenen Lebens und der Eintritt in die öffentliche Wirksamkeit gegeben. Indem er diesen vom Vater ihm vorgezeichneten Schritt tat, hat er den Anfang des Gehorsams, welchen er dem Vater gelobt hatte, gemacht und alle Gerechtigkeit auszuüben begonnen. Er hat den Schein der Sünde auf sich genommen, die Sünde aber durch den Gehorsam gegen den Vater getilgt. Als Erlöser von der Sünde ohne Sünde hat er hier das Werk angefangen. Von einem eigentlichen Sündenbewußtsein kann also keine Rede sein. Auch dem Volke konnte kaum der Schein davon erweckt werden, wenn Jesus im Unterschiede von den andern kein Bekenntnis ablegte und wenn die großartige Offenbarung nachfolgte. Denn diese war weder für Jesus noch für Johannes allein, sondern für beide und für das Volk.

12. Sind wir vielleicht bei unserer Beweisführung nicht zu sehr am Äußerlichen hängen geblieben? Haben wir einen Einblick in das, was im Innern Jesu vor sich ging? Dies wenden Strauß und Renan ein, entgegnen viele andere[1], welche überhaupt die Möglichkeit der Sündelosigkeit in irgend einem Menschen leugnen, weil kein Mensch ohne alle bösen Triebe und sündhaften Regungen, ohne alle menschliche Schwäche sei. Den allgemeinen Satz haben wir aber bereits besprochen. Wir geben ihn zu für den durch die Erbsünde verdorbenen Menschen, aber nicht für den Menschen überhaupt. Die Möglichkeit, daß der Mensch ohne die Erbsünde durch die besondere Gnade Gottes von jeder Sünde bewahrt bleiben könne,

[1] Hartmann, Religiöses Bewußtsein der Menschheit, 1882, 526. Zu Kant, der übrigens die Sündelosigkeit zugibt, s. K. Fischer, Gesch. der Philosophie IV 111 308. König, Was ist Wahrheit von Jesus Christus? 1897. Steude, Zeugnisse vom Christentum und von Christus: Beweis des Glaubens 1903, 121 ff.

ist, ich will nicht sagen, für den Gläubigen unbestreitbar, sondern ist auch für den, welcher nur die Güte und Weisheit des Schöpfers anerkennt, einleuchtend. Bei Jesus kommt aber seine ganze religiöse Stellung, seine göttliche Sendung, seine himmlische Abkunft noch in Betracht. Sehen wir aber hier von der prinzipiellen Frage ab und beschränken wir uns auf die Tatsachen, so ist es doch unrichtig, daß die Apostel nur die äußere Seite ins Auge gefaßt haben. Wir haben nicht nötig, uns mit einem Rückschlusse vom Äußern auf das Innere zu begnügen, obwohl wir auch diesen nicht so gering anschlagen möchten. Denn ist es auch richtig, daß eine gewisse sittliche Hoheit noch mit inneren Kämpfen bestehen kann, so kann diese allgemeine Behauptung doch nicht auf die vollkommene Hoheit Christi angewendet werden. Die Versuchungsgeschichte weist auf innere Kämpfe hin, zeigt aber den alsbaldigen Sieg über den Versucher. Ein ganzes, unendlich reiches und vielbewegtes Leben hindurch könnte bei jener Voraussetzung die äußere Hoheit nicht in solchem Maße gewahrt werden. Die äußeren Vorgänge sind dadurch nicht beseitigt, denn es ist der Glaube an böse Mächte, ja personifizierte böse Geister nicht als Aberglauben der Zeit zu bezeichnen.

Die Apostel hatten aber in der Tat einen Einblick in das Innere Jesu. Jesus hat ihnen nicht nur selbst häufig, besonders am letzten Abend, sein liebeerfülltes Herz ganz offen gezeigt, so rein, daß es von keinem Hauche der Sünde getrübt sein konnte, sondern er hat auch in gleicher Weise die Sündhaftigkeit aller Menschen[1] wie seine eigene Sündelosigkeit ausgesprochen. Er hat dies getan, obwohl er bemerkt hatte, daß in seinem Gesetze auch der unlautere Gedanke, die Begierde, die feindselige Gesinnung sündhaft sei. Hat er dadurch nicht die Jünger auf den großen Gegensatz hingewiesen und gleichsam aufgefordert, seine innersten Gedanken zu lesen? So oft auch Jesus in seiner Predigt zur Buße und zum Gebete um die Vergebung der Sünden auffordert, aus dem Leben Jesu kennen wir doch zwar alles Menschliche, aber kein Bußgebet, keine Bußübung. „Christi Charakter steht vor uns als der eines Mannes, welcher keine Sünde zu bereuen hat; aber die Offenbarung dieses Charakters hat die Welt mit Bußklage erfüllt. Der Christ ist immer ein Büßer und hält sich dabei für einen Nachfolger seines Meisters, welcher (im buchstäblichen Sinne) keiner war." Ein so hohes Selbstbewußtsein und eine so tiefe sittliche Auffassung des religiösen Lebens hätten unmöglich etwas Sünd-

[1] Mt 6, 12; 7, 11; 18, 24 f. Mk 1, 15. Auch Strauß (Leben Jesu, 1864, 208) anerkennt, daß im Leben Jesu keine Spuren geistiger Kämpfe zu finden seien, wie etwa bei Augustin und Luther.

haftes im Herzen einschließen können, ohne vor allem das zu tun, was sie von den andern, von allen andern als notwendige Pflicht forderten. Der Charakter Jesu wird unverständlich, wenn in irgend einer Falte seines Herzens eine menschliche Schwachheit verborgen war. Die Sündelosigkeit wird aber dadurch überhaupt zu einem sichern Grunde des ganzen christlichen Lebens, des ganzen Christentums, welches die Aufgabe hat, die Menschheit zu entsündigen[1]. Das tiefste Sündenbewußtsein und das sehnsüchtigste Verlangen nach Heiligkeit wurden durch den sündelosen und heiligen Erlöser geweckt.

III. Die positive Seite des sittlichen Charakters Jesu.

13. Diese muß von dem Verhältnis zu Gott und von der Lebensstellung Jesu aus dargestellt werden. Wir haben hierüber aus der früheren Zeit nur eine beiläufige Bemerkung, welche wir wieder dem hl. Lukas verdanken: „Und er ging mit ihnen hinab und kam nach Nazareth und war ihnen untertan" (2, 51), schreibt derselbe über den zwölfjährigen Jesus. Welch reichen Inhalt bieten aber nicht diese wenigen Worte! Müßten wir es auch aus dem ganzen Charakter Jesu folgern, daß er bis zu seinem öffentlichen Auftreten den Eltern in allem gehorsam war, wir freuen uns doch herzlich dieses vielsagenden, positiven Zeugnisses des Evangeliums. Der göttliche Jesusknabe in der Hütte zu Nazareth, den Eltern in allem untertan, welch reizendes Vorbild für die Jugend! Wir sehen ihn gleichsam, wie er von der glücklichen Mutter die Befehle entgegennimmt, wie er mit seinem von Gott bestimmten Nährvater zur Arbeit geht und als Sohn des Zimmermanns selbst Zimmermann wird. Hat der gehorsame Sohn ein Muster für alle Kinder aufgestellt, der arbeitsame Zimmermann hat das Handwerk, die Arbeit gesegnet, geheiligt. Im Altertume war die Handarbeit verachtet und verhaßt, galt für einen freien Mann als unwürdig. Der Erlöser aber hat sie selbst verrichtet und dadurch geadelt. Die Apostel haben gearbeitet, der hl. Paulus hat mit seiner Handarbeit seinen Unterhalt verdient und daher den Grundsatz ausgesprochen: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen" (2 Thess 3, 10).

Nur *einen* Zug wissen wir aus diesem stillen Familienleben, freilich einen Zug, den wir kaum zu berühren brauchten, wenn er nicht vielfach

[1] Den Traditionsbeweis s. bei Atzberger, Die Unsündlichkeit 31 ff; die kirchlichen Entscheidungen ebd. 35 ff. Denzinger, Enchir. n. 82 233. Scheel (Augustins Darstellung über Christi Person und Werk, 1901, 211) will Augustin mit Ambrosius und Hieronymus dafür verantwortlich machen, daß der Katholizismus „in jener häßlichen und widerwärtigen Weise das Christentum mit der Geschlechtssphäre in enge Verbindung brachte", weil er die Sündelosigkeit Jesu aus der Jungfrauengeburt ableite.

so eigentümlich erklärt würde. Jesus ist nie in den ehelichen Stand getreten, obwohl es für den israelitischen Jüngling Gesetz war, mit 18 Jahren zu heiraten. Wie ist diese unzweifelhafte Tatsache zu erklären? Schleiermacher meint: „Daß Christus sein einzelnes Leben nicht durch das eheliche Bündnis vervollständigte, scheint seiner vollkommenen Vorbildlichkeit Eintrag zu tun und ist überhaupt für die Erörterung ein schwieriger Punkt.“ [1] Hase sagt: „Einen sittlichen Grund verlangen wir, warum der sonst zur Ehe Fähige sie nicht eingegangen hat. Auch galt nach jüdischem Herkommen, zumal für den Erstgebornen eines Hauses, die Ehe als eine Pflicht, und bei dem Manne, an dessen sittliche Vollendung die Christenheit glaubt, ist die Frage, wodurch er abgehalten war, den ehelichen Bund zu schließen, über den er nachgedacht und gegen die jüdische Leichtfertigkeit der Entlassung des Weibes seine ideale Unverbrüchlichkeit ausgesprochen hat, von alters her gehört worden.“ Man habe spießbürgerliche, ideale und aszetische Gründe zur Antwort vernommen: die Mühseligkeit seines Lehramtes und die Ahnung gewaltsamen Unterganges. Diese passen nicht für die friedlichen Jahre vor seinem öffentlichen Leben. Auch sei ein Vermählter den Stürmen des Kampfes nicht weniger gewachsen. Näher liege der ideale Grund. Jesus sei so ganz hingegeben gewesen an Ideen, daß der Gedanke eines persönlichen, beglückten Liebesbundes in ihm gar nicht aufkommen konnte.

Aber, meint Hase, die Ehe habe nicht bloß eine egoistische, sondern auch eine humane und religiöse Bedeutung. Auch die Apostel seien ja für den Herrn etwas, er sei für sie alles gewesen. Auch die Würde des Erlösers habe die Ehe nicht unmöglich gemacht. Es sei eben unsere Gewohnheit, ihn nicht rein menschlich zu denken. „Jener Grund wäre nur berechtigt, wenn der Zölibat ein höherer Stand wäre, daher ausreichend in der katholischen Kirche; und auch da wär's ein Segen, wenn nicht bloß Petrus, sondern auch Jesus vermählt war; Mönchtum, zölibatärisches Priestertum und alle diese Menschenopfer wären dann unmöglich gewesen.“ [2] Und dieses hat alles Jesus verschuldet, weil er keinen Ehebund geschlossen hat! Sollte er wirklich in einer so wichtigen, folgenschweren Angelegenheit gerade des weiten Blickes entbehrt haben, welchen er sonst überall bekundete? Sollte er sich ohne wichtigen Grund zum Vorbilde der Jungfrauen und jungfräulichen Seelen gemacht und diese „Menschenopfer“ verschuldet haben? In der Tat, eine trostlosere Antwort kann man auf diese wichtige Frage

[1] Vgl. Hase, Geschichte Jesu 385.

[2] Ruhiger urteilt Hase, Vom Streite der Kirchen, 1826 (Werke X 89 f). Häckel (Welträtsel 412) urteilt in seiner frivolen Weise über Jesus, Paulus und den Zölibat. Vgl. auch Hirscher: Theol. Quartalschr. 1820, 638 ff; 1823, 236 ff.

kaum geben als die, in welche Hase sein eigenes Urteil einkleidet: „Liegen daher nicht allgemeine, zwingende Gründe vor, so ist nur an irgend etwas Zufälliges und Individuelles in seiner Jugend zu denken, daß Gott kein Weib für ihn geschaffen hat. Nehmen wir etwa an, die einst ihm Verlobte sei gestorben usw." Zufällig! Und doch sagt er am Schlusse, Jesus sei von Gott so geführt worden.

Statt dessen halten wir uns doch an die idealen Gründe[1]. Jesus wäre überhaupt nicht der Idealmensch, nicht das Ideal, das Vorbild, wenn der Zufall in seinem Leben eine Rolle gespielt hätte. Er wäre nicht das geistige Haupt der Menschheit, wenn er der Begründer einer leiblichen Generation wäre. Er wäre nicht der Messias der ganzen Menschheit, wenn er sich nicht, wie vom jüdischen Partikularismus, so von den Banden der Familie losgemacht hätte. Wenn man die scharfe Gegenüberstellung des hl. Paulus zwischen dem ersten und zweiten Adam, zwischen dem Gesetze und der Gnade kennt, so ist es unmöglich, den menschgewordenen Gottessohn in die Kette der fleischlichen Generationen einzugliedern, aus welcher er schon durch die wunderbare Empfängnis ausgenommen wurde. Wie man die unzweifelhafte Lehre Jesu und des Apostels über den jungfräulichen Stand sonst beurteilen möge, das ist sicher, daß sie in dem Vorbilde des Herrn ihre feste Grundlage hat. Der Beruf hat die Apostel veranlaßt, Frau und Kinder zu verlassen; der Beruf kann den ganzen Mann erfordern, weil er sonst geteilt ist. Denn der Unverheiratete sorgt für die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle; der Verheiratete sorgt für die Dinge der Welt, wie er seiner Frau gefalle, und ist geteilt.

Aber hinter dem Berufe steht noch die Idee der Jungfräulichkeit, welche, ohne Geringschätzung der Frau, auf den Himmel hinweist, wo man nicht heiratet noch verheiratet, auf die weißgekleideten Scharen vor dem Lamme, derer, die sich nicht mit Weibern verunreinigt haben. Die Ehe ist eine göttliche Institution, sie ist heilig, aber den Gottmenschen kann sich das christliche Gefühl doch nicht neben einer Ehefrau denken! Wir können hier das Wort des Herrn anwenden: „Was willst du von mir, Weib?" das Jesus auf der Hochzeit zu Kana an seine Mutter gerichtet hat, um seine Loslösung von allen irdischen Banden, seine ganze Hingabe an den messianischen Beruf zu bezeichnen. Es harmoniert durchaus mit der Antwort, welche Jesus denen gab, die ihm meldeten, daß seine Mutter und Brüder draußen seien: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er streckte seine Hand über seine Jünger aus und sprach: Siehe, meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen

[1] Aug., De virg. 2 ff.

meines Vaters tut, der im Himmel ist, der ist mein Bruder und meine Mutter" (Mt 12, 48 ff). Und als eine Frau die Mutter Jesu selig pries, da antwortete Jesus: „Vielmehr sind selig, welche das Wort Gottes hören und es bewahren" (Lk 11, 28).

14. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Jungfräulichkeit in ihrem Zusammenhange mit Christus und seiner jungfräulichen Mutter in der Geschichte der Kirche zu verfolgen. Wir können uns auf wenige Bemerkungen beschränken. Die Enkratiten beriefen sich auf die Ehelosigkeit Jesu. Darauf erwidert Klemens von Alexandrien: sie kennen die Gründe derselben nicht. Erstens hat Jesus als allgemeine Braut die Kirche, sodann war er kein gewöhnlicher Mensch, der einer Gehilfin nach dem Fleische bedurft hätte, und endlich hatte er nicht nötig, Kinder zu zeugen, da er in Ewigkeit bleibt und als der eine Sohn Gottes geboren ist. Tertullian und Origenes sehen darin das Vorbild für die Reinheit und Enthaltsamkeit. Ambrosius berichtet von dem Beschlusse einer Mailänder Synode als Antwort auf einen Brief des Siricius. Darin heißt es, die Ehe sei von Christus geheiligt, aber die Jungfrau werde der Gattin vorgezogen, weil sie für den Himmel optiert habe. Durch das Weib kam die Sorge, durch die Jungfrau das Heil. Endlich hat Christus selbst sich die Gabe der Jungfräulichkeit auserwählt und das Geschenk der Unversehrtheit in sich dargestellt[1].

Auf einzelne alte Philosophen, die Zölibatäre waren, hat schon Hieronymus hingewiesen, ohne aber den Unterschied zwischen der einfachen Ehelosigkeit und der christlichen Enthaltsamkeit zu übersehen. Huygens war, wie einige der bedeutendsten Gelehrten sowohl seiner Zeit als auch anderer Zeiten, nie verheiratet[2]. „In einigen ihrer Heroen ist die Philosophie der Ehe ungünstig gewesen. Auch Descartes und Hobbes, auch Spinoza und Leibniz waren Zölibatäre." Bei Kant erkläre es sich „aus der persönlichen Unabhängigkeit des Philosophen". Er war mit dem Apostel Paulus einverstanden, daß heiraten gut, nicht heiraten besser sei[3]. Warum sollte man also dies bei christlichen Philosophen, bei Hirten der Seelen weniger geeignet finden? Für Christus kann gewiß der Zufall nicht eine Erklärung geben. „Vielmehr lag es auch hier an der Einzigartigkeit seines Berufes, welcher den ganzen Mann erforderte und keinen Raum mehr ließ für die Erfüllung jenes allgemeinen menschlichen Berufes, der sich sonst, seltene Ausnahmen abgerechnet, mit allen menschlichen Berufsarten ver-

[1] Clem. Alex., Strom. 3, 6, 533. Tert., De pud. 6. Orig., In Lev. Hom. 9, 2. Ambr., Ep. 42. Müller, Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung, 1897.

[2] Heller, Geschichte der Physik II 181.

[3] K. Fischer, Geschichte der Phil. III 99.

bindet." [1] Schleiermacher sucht die Folgerungen hieraus dadurch zu beseitigen, daß er alle Empfindungen für fromm erklärt. Es müsse einleuchten, daß „der Protestantismus die Hausväterlichkeit der Geistlichen gegen den trübsinnigen Wahn von einer vorzüglichen Heiligkeit des ehelosen Lebens nur vollständig und folgerichtig behaupten kann, wenn er annimmt und nachweist, daß auch die eheliche Liebe, und also auch alle ihr vorangehenden natürlichen Annäherungen der Geschlechter nicht der Natur der Sache nach dem frommen Gemütszustand absolut abbrechen".

15. Diese Loslösung von den Familienbanden ist aber nur eine Folge der Loslösung vom Irdischen überhaupt. Der Sohn Gottes benutzte die menschliche Natur, den Zusammenhang mit dem Irdischen nur insoweit, als es notwendig war, das Werk der Erlösung zu vollbringen, die menschliche Natur zur Teilnahme an der göttlichen Natur zu erheben. Wollte er aus einer reinen Jungfrau geboren sein, so wählte er doch eine arme, unbekannte Jungfrau im fernen Nazareth, im verachteten Galiläa. Brachten auch die Weisen aus dem Morgenlande königliche Geschenke, der König von Israel wollte doch in einem Stalle geboren werden, von Hirten auf dem Felde die erste Huldigung empfangen, vor der Wut des Tyrannen nach Ägypten fliehen, in Nazareth verborgen leben. Die Vögel haben ihre Nester, die Füchse ihre Höhlen, aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann. Er, dem die Engel des Himmels dienten, ist freiwillig arm geworden, um den Menschen zu dienen, die Armen reich zu machen. Er hat den Armen das Evangelium gepredigt, nicht bloß durch das Wort, sondern auch durch sein Beispiel. Sein Reich war nicht von dieser Welt, seine Jünger sollten es nicht in den Gütern dieser Welt suchen. Je tiefer aber der Hang des Menschen zu den Gütern der Welt sitzt, je zäher das Altertum, und nicht am wenigsten die Juden, am irdischen Besitze hingen, desto gewaltiger mußte der Verzicht auf Hab und Gut, auf die Bequemlichkeit und Annehmlichkeit des Lebens auf die Leute einwirken, desto überzeugender mußte der Ruf des Evangeliums für die Armen klingen. Nicht umsonst hat der Evangelist Lukas gerade diese „ebionitischen" Partien des Lebens Jesu besonders berücksichtigt. Armut auf Erden, Reichtum im Himmel, ungerechter Mammon auf Erden, unvergängliche Schätze im Himmel! Was Jesus einst dem Versucher sagte: „Es steht geschrieben, du sollst dem Herrn, deinem Gott, allein dienen und ihn allein anbeten", das war die Maxime seines ganzen Lebens. Man kann nicht zweien Herren dienen, Gott und dem Mammon. Jesu diente aber seinem Vater im Himmel.

[1] Weiß, Leben Jesu I 281. Schleiermacher, Werke I (1843) 268.

Die Stellung Jeſu zur Aszeſe wird zwar ſehr verſchieden beurteilt, weil er dem Täufer gegenübergeſtellt wird (Mt 11, 19), von ſeinen Jüngern nicht als weltflüchtiger Aszet verſtanden worden ſei und die drei Feinde: Mammon, Sorge und Selbſtſucht nicht zu fliehen, ſondern zu vernichten befohlen habe [1]. Allein dies ſchließt nicht aus, daß Jeſus und ſeine Jünger auf den Beſitz verzichteten (Mt 8, 20; 19, 27 ff) und Selbſtverleugnung übten. „Wer mir nachfolgen will, der verleugne ſich ſelbſt und nehme täglich ſein Kreuz auf ſich“ (Lk 9, 23). „Wer ſein Kreuz nicht auf ſich nimmt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger ſein“ (ebd. 14, 27). Dieſe Nachfolge ſetzt den Verzicht auf das Teuerſte auf Erden voraus. „Wenn jemand zu mir kommt und haſſet nicht ſeinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder und Schweſtern, auch dazu ſein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger ſein“ (ebd. 14, 26). „Ärgert dich dein Auge, ſo reiß es aus und wirf es von dir; ärgert dich deine Hand, ſo haue ſie ab und wirf ſie von dir“ (Mt 5, 29; 18, 8. Mk 9, 43). Derartige Ausſprüche ſind zu zahlreich, als daß ſie bei der Beurteilung der Stellung Jeſu zur Aszeſe beiſeite geſetzt werden können, wenn es auch ſelbſtverſtändlich iſt, daß ſie vom wahren Geiſt der Abtötung und des Strebens nach dem Reiche Gottes erſt ihre Erklärung erhalten.

Frei von allen Sorgen um das Irdiſche, konnte Jeſus um ſo uneigennütziger die Nächſtenliebe betätigen. Da er auf alle irdiſchen Güter verzichtet hatte, ſo fehlten ihm die Mittel zur Wohltätigkeit im gewöhnlichen Sinne. War er doch für ſeinen eigenen Unterhalt auf die Wohltätigkeit anderer, frommer Frauen, angewieſen. Dies hinderte ihn aber nicht, ein Wohltäter in weit höherem Sinne zu werden. „Viele gute Werke habe ich euch vom Vater gezeigt; wegen welches wollet ihr mich ſteinigen?“ (Jo 10, 32) konnte Jeſus ſeine Feinde fragen. Er war umhergezogen im Lande der Juden und hatte Gutes getan. Er hatte ihre Kranken geheilt, ihre Hungrigen geſpeiſt, ihre Toten auferweckt, allen Liebe und Gnade erwieſen. Er hatte die Sünder bekehrt und für Gott gewonnen, für diejenigen gebetet, welche ihn verfolgten. Und wenn er ſelbſt ſagt, die Linke ſoll beim Almoſengeben nicht wiſſen, was die Rechte tut, ſo hat er am beſten dieſe uneigennützige, ſelbſtloſe Wohltätigkeit im geiſtigen Sinne geübt. Er bietet allen ſeine Gaben an, geht den verlorenen Schafen liebevoll nach, hat in ſeiner Sanftmut für ſie Worte des Troſtes und der Liebe, aber er drängt ſich nirgends auf, ſondern zieht ſich zurück, wenn er keinen fruchtbaren Boden findet. Nur wo Bosheit und Verſtocktheit ihm

[1] Harnack, Weſen 50 ff. Dagegen Schell, Chriſtus 61 ff. Weiß, Apologie V 345 ff 382 ff. Thom., S. th. 3, q. 40, a. 2.

herausfordernd in den Weg treten, da scheut er auch das ernste, scharfe, strafende Wort nicht, um die Gegner zu beschämen. Mußte Jesus seine Tätigkeit auch auf Palästina beschränken, so umfaßte er doch alle Menschen, Juden und Samaritaner, Juden und Heiden mit gleicher Liebe. Für alle will er der gute Hirt sein, alle schließt er in sein hohepriesterliches Gebet ein, damit sie eins seien, wie er und der Vater eins sind.

16. Welche Opfer waren aber notwendig, bis Jesus sein Werk vollbracht hatte! Die Demut und Selbstverleugnung des Gottessohnes, welcher seiner Herrlichkeit entsagte und in der Gestalt des Knechtes erschien, um gehorsam zu sein bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, reichen schon allein hin, um die überwältigende Größe des sittlichen Heroismus im Charakter Jesu zu kennzeichnen. Der Weg von der Geburt und Beschneidung bis zum letzten Atemzuge am Kreuze ist eine ununterbrochene Reihe von Demütigungen und Leidensstationen des göttlichen Heilandes. Er konnte seine Jünger ermahnen: „Lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen" (Mt 11, 29). Denn sein ganzes Leben in Wort und Tat ruhte auf diesem, der alten Welt unbekannten Grunde der Demut[1].

Stets von den Feinden verfolgt und versucht, stand ihm von Anfang an der blutige Ausgang klar vor Augen. Wie er beim Beginne der öffentlichen Wirksamkeit die Versuchung zur Überhebung durch irdische Ehre und Macht glorreich überwunden hatte, so kämpfte er am Ölberge den schmerzlichen Todeskampf, bis blutige Schweißtropfen von seinem Angesichte zur Erde rannen. Nicht sein Wille sollte geschehen, sondern der Wille des Vaters. Er ließ es geschehen, daß ein Verräter aus dem Jüngerkreise ihn mit einem Kusse an die Feinde auslieferte. Widerstandslos ließ er sich binden, wegführen, verspotten, geißeln, mit Dornen krönen. Welch schmerzliche Szene mußte es für den leidenden Heiland sein, als ihn, die Dornenkrone tragend und mit einem Purpurgewand angetan, der vornehme und spöttische Römer vor die wütende Menge der blutdürstigen Juden hinausführen ließ und mit den Worten vorstellte: „Siehe der Mensch!" Ecce homo! Mit Blut überströmt trug er sein Kreuz zur Richtstätte und fiel unter der Last des Kreuzes. Er streckte seine Hände aus, damit sie durchbohrt würden, und schwebte drei Stunden zwischen Himmel und Erde, von Schmerzen und Durst gequält, von seinen Feinden verhöhnt.

Wahrlich, so stirbt der Gerechte, und niemand nimmt es zu Herzen. Ein großartigeres Trauerspiel hat die Welt niemals gesehen als das auf

---

[1] Daher der Spott der vornehmen Heiden, z. B. des Celsus. Vgl. Muth, Kampf des heidnischen Philosophen Celsus 74 ff. Strauß, Leben Jesu II[3] 472 ff.

dem Kalvarienberge. Kein Wort des Vorwurfes, der Klage kommt aus seinem Munde. Nur Barmherzigkeit und Verzeihung kennt das Opfer der Ungerechtigkeit und des Hasses. Der Gekreuzigte verspricht dem reumütigen Schächer, daß er noch heute mit ihm im Paradiese sein werde; er bittet den Vater um Verzeihung für seine Peiniger, denn sie wissen nicht, was sie tun; er sorgt noch für seine unter dem Kreuze stehende Mutter, welcher das Schwert des Schmerzes die Seele durchbohrte. Nun konnte er ausrufen: „Es ist vollbracht"; denn er hatte den Vater auf Erden verherrlicht, indem er das Werk vollbracht hatte, das er ihm aufgegeben, daß er es vollbringe (Jo 17, 4). Was ist Plato, was Sokrates, was alle diese Weisen! Welche Ähnlichkeit bleibt noch zwischen diesem qualvollen, heroischen Tode des sündelosen Erlösers und dem durch traute Unterredung im Freundeskreise vorbereiteten Schlürfen des Schierlingssaftes?[1] „Wenn des Sokrates Leben und Tod eines Weisen würdig sind, so erkennen wir bei Christus das Leben und den Tod eines Gottes", bemerkt Rousseau. Renan wurde es nicht nur von den Katholiken, sondern auch von ungläubigen Kritikern zum Vorwurf gemacht, daß er die ideale Gestalt Christi aus Schwärmerei erklären wolle, dies sei Unsinn. Je mehr der Rationalismus die Hoheit des Menschen Jesu anerkennen muß, desto weniger ist er im stande, diese eigenartige Erscheinung in der Geschichte zu erklären.

Man hat es schon früher versucht, dieses Ideal rein menschlich zu deuten, es ist aber nicht gelungen. Hieronymus antwortet den Pelagianern: „Denn alles haben und nichts bedürfen gehört zur Kraft desjenigen, welcher keine Sünde getan, und in dessen Mund keine List gefunden wurde."[2] Der hl. Augustinus glaubte zwar anfänglich, daß der Mensch mit der Gnade Gottes ohne Sünde leben könne, fügte aber bei, daß es außer Christus keinen Menschen gebe ohne Sünde. Er fordert den Weisesten des Altertums, Plato, auf, zu bekennen, ob er die Lehre und das Leben Jesu rein menschlich zu erklären vermöge. Und Augustinus ist überzeugt, daß Plato ihm antworten würde, „es sei nicht möglich, daß dieses von einem Menschen geschehe, wenn ihn nicht Gottes Kraft und Weisheit, dem gewöhnlichen Laufe der Natur entnommen, nicht durch Menschen, sondern vom ersten Anfange an durch ihre innerste Gnade erleuchtet, mit solcher Kraft ausrüste, und eine erhabene Majestät seiner Person verleihe, daß er alles, was Menschen begehren, verachtend, und alles, was diese fliehen,

[1] Doch hat der Vergleich Christi mit Sokrates, welcher für seine Lehre gestorben ist, auch die gebildeten Gegner des Christentums stutzig gemacht (Harnack, Reden und Aufsätze I 37 f).

[2] Hier., Adv. Pelag. 1, 22. Aug., De vera rel. 3. Plin., H. n. 7, 40. Epict., Diss. 2, 12, 19.

erduldend, und alles, was diese bewundern, vollbringend, das Menschengeschlecht durch die Macht seiner Liebe und Autorität zu diesem heilvollen Glauben bewege". Kein Sterblicher, meint Plinius, sei immer weise. Epiktet hält es für unmöglich, frei von Fehlern zu sein. Das Streben, davon frei zu sein, gilt ihm als das Höchste. „Nur von einem wissen wir, daß er die tiefste Demut und die Reinheit des Willens verbunden hat mit dem Anspruch mehr zu sein als alle Propheten, die vor ihm gewesen sind: der Sohn Gottes." [1]

17. In neuerer Zeit hat man wiederholt den Versuch gemacht, den idealen Charakter Jesu in der Vermählung des morgen- und abendländischen Genius nachzuweisen. Für Gläubige und Nichtgläubige sei Jesus das Vorbild, welches in sich einte den abendländischen, über irdische Qual und Unruhe sich erhebenden Weisen und den seine Abhängigkeit von göttlicher Kraft tiefst empfindenden Morgenländer. In der Vereinigung des die Kraft des Martyriums in sich tragenden stoischen Weisen und der religiösen Tiefe des Judentums sei die Möglichkeit einer Fortentwicklung des Menschen zur geläuterten Persönlichkeit gegeben gewesen. Erst von dem Augenblicke an, wo die transzendentale Gottheit als die immanente des Menschen gewußt wurde, und dem Stifter unserer Religion diese Koinzidenz im Bewußtsein aufging und er sie in den Worten: „Ich und der Vater sind eins" aussprach, habe die Vermählung des Stoizismus mit dieser christlichen Idee jene Veränderung bewirken können, die das religiöse Moment als tätiges Agens in den Menschen verlangte [2]. Was soll aber der Stoizismus und Christus? Woher kommt jenes reine Feuer des morgenländischen religiösen Geistes, den wir nirgends, auch bei keinem Propheten, in solcher Reinheit wirksam sehen? Keiner besaß diese göttliche Ruhe in der höchsten Begeisterung, diese unerschütterliche Geduld in der Verfolgung und im Leiden, diese unbedingte Ergebung in den göttlichen Willen zu jeder Zeit und in allen Lagen, diese lautere Liebe gegen den Nächsten, gegen die Feinde. Aber selbst die Heiden waren weit entfernt davon, den stoischen Weisen als ein solches Ideal zu betrachten. „Wir besitzen vom wahren Rechte und der echten Gerechtigkeit kein greifbares und gut getroffenes Musterbild. Was wir haben, das sind bloße Schatten und Umrisse, und wenn wir nur wenigstens diesen folgten!" klagt Cicero [3]. „Ein vollendeter Gerechter ist noch nie auf Erden erschienen, sondern die

[1] Harnack, Das Christentum und die Geschichte, 1896, 10. Rose, Études sur les Évangiles², 1902, v ff.

[2] Fritz, Antike Weltanschauung 378.

[3] De off. 3, 17, 69. Mach, Notwendigkeit der Offenb. 136 252. Hennemann, Die Heiligkeit Jesu 54 ff 76.

Philoſophie kann nur lehren, wie ein ſolcher beſchaffen ſein müßte, wenn anders je ein ſolcher auf Erden erſcheinen wird.“ [1]

Nur Jeſus konnte die Seinigen auffordern, in allem ihm nachzufolgen (Mt 10, 37; 11, 28), nur er iſt das Ideal für den Menſchen, für alle Menſchen aller Stände, welche das Reich Gottes und ſeine Gerechtigkeit ſuchen. Große Männer bleiben unnachahmlich, weil die volle Harmonie der Tugenden fehlt. Jeſus, größer als ſie alle, iſt allein nachahmbar als gleichmäßiges Vorbild aller Tugenden. Alle andern tragen das Gepräge ihrer Zeit und ihres Volkes, Chriſtus iſt der Univerſalmenſch. Chriſtus iſt das wahrhaftige Ideal, weil er Gott und Menſch zugleich iſt, mit der Niedrigkeit der menſchlichen Natur die Hoheit des göttlichen Weſens verbindet.

IV. Das Werk des Gottmenſchen in der Erlöſung.

18. Im Gottmenſchen Chriſtus iſt aber auch das Werk der Erlöſung gleichſam verkörpert. Darin beruht die große Wirkung dieſes Werkes auf die Herzen der Menſchen. Die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen wirkt im Werke des Gottmenſchen fort. Dieſes iſt gewiſſermaßen die Fortſetzung der Menſchwerdung, das Ausleben ſeines Stifters. Das Irdiſche, Sündhafte, Ohnmächtige ſoll vergeiſtigt, gereinigt, geſtärkt und zum Himmel erhoben werden, die Sehnſucht des menſchlichen Herzens nach Vereinigung mit dem höchſten Gute muß befriedigt werden. Die göttliche Weltſchöpfung, Welterhaltung und Weltregierung zeigen uns überall, wie das Unterſcheidende, ſo die Einheit; die Erlöſung aber iſt nach beiden Seiten hin nicht bloß belehrend, ſondern wirkungsvoll, weil der Erlöſer ſelbſt an ſich die lebendige Vereinigung vollzogen hat, ohne den Unterſchied aufzuheben, und allen den Geiſt der Wahrheit verſprochen hat, damit alle mit dem Vater eins werden wie der Sohn. Die Einheit im Unterſchiede, die Einheit des Menſchen mit Gott, des Geſchöpfes mit dem Schöpfer, des Kindes mit dem Vater, die Verbindung mit Chriſtus, wie der Rebe mit dem Weinſtock, iſt das höchſte Glück, nach welchem alle Völker ſich geſehnt haben. Das Heil, welches die Seele in der Religion ſucht und findet, die Vereinigung mit Gott, die Ruhe, das Glück in Gott, im Werke Chriſti hat ſie es gefunden und freut ſich des himmliſchen Glückes [2]. Alle Schätze der Erkenntnis ſind in Chriſtus verborgen, d. h. in ihm inbegriffen, Christum scire est omnia scire (Tertullian).

---

[1] Cic., Tusc. 2, 22, 51.

[2] Aug., Conf. 1, 1; De agone Christi 11, 12. Pesch, Praelect. dogmat. IV 183 ff 214.

Das Werk Christi pflegt seit Eusebius die Glaubenslehre unter dem dreifachen Gesichtspunkte des *prophetischen, hohepriesterlichen* und *königlichen Amtes* darzustellen. Hier handelt es sich nur darum, zu zeigen, wie in dem Werke des Gottmenschen die göttliche Weisheit für das Heil der Menschheit väterlich gesorgt hat. Die *Lehre Jesu* ist nicht nur an sich weit erhaben über alle heidnische Weisheit, sondern sie ist auch besonders geeignet, dem nach Weisheit verlangenden Geiste Befriedigung und Ruhe zu gewähren[1], und dies allen, Hohen und Niedern, Gelehrten und Ungelehrten. Der Hauptgrund liegt in der Autorität, mit welcher Christus die Lehre verkündigt hat, und in der Form, in welcher sie geboten wird. Beides konnte nur der Gottmensch vereinigen, denn als Gott besaß er die volle Wahrheit und konnte sie dem Menschen verleihen, als Mensch konnte er sich zum Menschen herablassen und die Wahrheit in eine Form kleiden, welche auch dem kindlichen Gemüte verständlich wird. Diese in der Person Jesu beruhende universelle Bedeutung des christlichen Glaubens, diese Einheit zwischen allen Klassen galt den Apologeten, im Gegensatze zu den Sekten der Philosophen, welche es für schwierig fanden, die Wahrheit über Gott zu ergründen, und für noch schwieriger, dieselbe den Menschen mitzuteilen, nicht als der geringste Vorzug der christlichen Religion.

Die christliche Lehre hat einerseits die Grundwahrheiten der alttestamentlichen Offenbarung über die Schöpfung und Leitung der Welt durch Gott in sich aufgenommen, anderseits aber, durch Erweiterung des Monotheismus zur Lehre von *drei Personen in einem Wesen*, sowohl die Schöpfung als das innere Wesen und Leben Gottes der Spekulation zugänglich gemacht und für den Glauben fruchtbar gestaltet. Die *unendliche Liebe* Gottes aber ist in der *Menschwerdung* selbst so augenscheinlich und ergreifend geoffenbart, daß es kaum eines Hinweises bedarf. Jetzt gilt das dem Altertume unbegreifliche Wort: „Gott ist die Liebe" (1 Jo 4, 16). Damit ist aber auch das irdische Streben verurteilt, die Scheidewand zwischen den Nationen niedergerissen, die Gottes- und Nächstenliebe zum höchsten Gebote erhoben. Alle Menschen ohne Unterschied sind in dem einen heiligen Menschensohne geadelt, geheiligt, sind Brüder Christi, Kinder Gottes und Miterben des ewigen Lebens[2].

Mit der unendlichen Liebe haben sich die *Gerechtigkeit* und *Heiligkeit* Gottes in der Menschwerdung und im Opfer am Kreuze geoffenbart. Dieses tiefe religiöse Problem, die vergebende Gnade Gottes mit seiner

[1] *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit III 395 ff 406 f. *Ottiger*, Theol. fundam. 607 ff.

[2] Harnack (Wesen des Christentums 41 ff) findet in der Gotteskindschaft das Evangelium, das Christentum. „Mein Vater."

abſoluten Gerechtigkeit zu vereinen, hat nur das Chriſtentum durch die Lehre und das Werk der Verſöhnung in Chriſtus zu löſen vermocht[1]. War ein ſolches Opfer des Gottesſohnes notwendig, um den Zorn Gottes zu beſänftigen, die Schuld des Menſchen zu tilgen, wie häßlich muß die Sünde vor dem Auge Gottes erſcheinen! Wie beſeligend mußte aber auch das Evangelium von der Gnade, Erlöſung, Verſöhnung im gekreuzigten Heilande für das von der Sünde zerfleiſchte Menſchenherz klingen! Weder die Heidenwelt noch das Judentum waren im ſtande, den Menſchen von der Sünde zu befreien und zu der Gerechtigkeit zu führen. Da ſandte Gott ſeinen Sohn und machte ihn zum Sühnopfer für viele. „So ſehr hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeines Eingebornen nicht verſchonte, ſondern ihn hingab für alle“ (Jo 3, 16. Röm 8, 32). Als Gottes Liebe und Menſchenfreundlichkeit erſchien, hat ſie nicht um unſerer Werke willen, die wir getan, ſondern nach Gottes Barmherzigkeit uns erlöſt. „Alles iſt aus Gott, welcher uns verſöhnt hat durch Chriſtus und uns das Amt der Verſöhnung gegeben hat. Ja, Gott war es, der in Chriſtus die Welt mit ſich ſelbſt verſöhnte, indem er ihnen ihre Sünden nicht anrechnete und unter uns das Wort der Verſöhnung aufrichtete. Für Chriſtus alſo werben wir, als ob Gott bäte durch uns. Wir bitten für Chriſtus, laſſet euch verſöhnen mit Gott“ (2 Kor 5, 18—21). Der Herr ſelbſt hat nicht nur ſeinen ſchmerzlichen Tod wiederholt vorausgeſagt, ſondern auch erklärt, daß er ſein Leben zum Löſegeld vieler dahin geben (Mt 20, 28), ſein Blut für viele vergießen werde zur Vergebung der Sünden (ebd. 26, 28).

19. Jeſus faßte ſeine Predigt in die Worte zuſammen: „Tuet Buße, denn das Himmelreich iſt nahe“ (ebd. 4, 17). Was das Himmelreich ſei, wußten aber ſeine Zuhörer. Alle Juden haben ja das Himmelreich damals erwartet. Freilich faßten ſie es größtenteils in dem äußerlichen, irdiſch-politiſchen Sinne des ſpäteren Judentums auf. Sie träumten von einem meſſianiſchen Reiche, welches das David-Salomoniſche Reich an Macht und Herrlichkeit übertreffe und dem Judentume die Weltherrſchaft ſichere. Die Spuren dieſer Auffaſſung kann man noch in der Kindheitsgeſchichte des dritten Evangeliums finden, aber auch ſonſt in den ſynoptiſchen Evangelien aus dem Benehmen der Jünger, z. B. der Zebedäiden, erkennen (ebd. 20, 20 ff). Jeſus aber ließ von Anfang an keinen Zweifel darüber, daß ſein Reich ein Reich der Sündenvergebung und Wahrheit und nicht von dieſer Welt ſei. Deshalb hielt er den Meſſiasgedanken vor dem Volke möglichſt zurück. Er trat vor demſelben nicht offen als Meſſias auf und

[1] Ianssens, De Deo-Homine II (1902) 721 ff.

wich den Herausforderungen zum offenen Bekenntnisse oder gar zur Schilderhebung geflissentlich aus. Nur der Frau am Jakobsbrunnen in Samaria, wo die messianischen Hoffnungen vergeistigt waren, bekannte er offen seine Messianität. Im Kreise der Jünger veranlaßte er wohl das Bekenntnis des Petrus, aber auch diesem befahl er, niemand etwas davon zu sagen. Auch die zahlreichen Verbote an die Geheilten zeigen, wie ängstlich es Jesus vermieden hat, den falschen Messiashoffnungen der Juden neue Nahrung zuzuführen.

Schwierig war es also, das geistig-sittliche Reich Gottes auf Erden zu gründen und dafür Glauben und Gehorsam zu finden. Nur allmählich konnten die Juden und selbst die Jünger an diesen Gedanken gewöhnt werden. Ist schon in der Vorgeschichte des Matthäusevangeliums die Sündenvergebung als die Hauptaufgabe des Erlösers bezeichnet, so konnte Jesus, anschließend an seinen Vorläufer, in der programmartigen Bergpredigt eine gänzliche Sinnesänderung fordern. Die acht Seligkeiten bilden gleichsam die Statuten für die Mitglieder des neuen Reiches. Ganz im Gegensatze zu den irdisch-sinnlichen Anschauungen der Juden werden die Armen im Geiste, die Sanftmütigen, die Trauernden, die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, die Barmherzigen, die, welche reinen Herzens sind, die Friedfertigen, die Verfolgten selig gepriesen; denn sie werden getröstet, gesättigt werden, sie werden das Erdreich besitzen und Gott schauen, ihrer ist das Himmelreich. Die Seligkeiten weisen damit über den irdischen Bestand des messianischen Reiches hinaus. Auch hier greifen Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches ineinander. Das ewige Leben wird schon hienieden vorbereitet, im Glauben erworben, in der Liebe verkostet. „Das Reich Gottes ist Friede und Freude" (Röm 14, 17). Das Vorbild im neuen Reiche sollte der Vater im Himmel sein: „Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Im Himmel sollte der Wandel der auf Erden weilenden Jünger sein, welche von der Welt gehaßt werden. Dem Kaiser ist zu geben, was des Kaisers ist, Gott aber, was Gottes ist.

Dadurch ist das neue Reich unabhängig gemacht von der Nationalität und der Staatsform. Es kann und wird sich über alle Völker bis an die Enden der Erde ausdehnen. In den Geboten der Gottes- und Nächstenliebe ist dazu der sittliche Grund gelegt. Wie alle Menschen zum Vater im Himmel um das tägliche Brot und um Vergebung der Sündenschuld beten, so beten auch alle um das Kommen des Reiches, um die Heiligung des göttlichen Namens. Gottes Wille ist eure Heiligung, und das ganze Gesetz beruht in der Liebe; dies sind die beiden Hauptgrundsätze, welche das christliche Leben beherrschen,

die alte Gesellschaft umwandelten und erneuerten. Der Einzelne, die Familie, die Gesellschaft werden dadurch geheiligt. Der Einzelne, indem nicht nur die äußere Handlung, sondern auch der Gedanke, die Gesinnung sittlich gewertet, die Handlungen nach ihren Beweggründen beurteilt werden, indem die Einzelpersönlichkeit nach dem Werte der unsterblichen Seele, welche durch das kostbare Blut Jesu Christi erkauft worden ist, taxiert wird und nicht mehr als Glied im Staatswesen aufgeht. „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet?"

20. Die Heiligung des Einzelnen trägt zur Heiligung der Gemeinschaft bei. Die Grundlage aller Gemeinschaften ist die Ehe. Wie dieselbe bei den Heiden mißachtet und verletzt wurde, haben wir früher bemerkt. Die Polygamie und das Hetären- und Sklavenwesen, die schamlosen Ausschweifungen, selbst im Namen der Religion, liefern einen betrübenden Beweis dafür. Aber selbst im Judentum ist die Ehe nicht ganz rein bewahrt worden. Moses hatte um der Herzenshärtigkeit der Juden willen den Männern gestattet, die Frauen mit einem Scheidebriefe zu entlassen. Im Laufe der Zeit waren die Scheidungen immer leichtfertiger vorgenommen worden. Jesus erweist sich als göttlicher Erlöser, indem er die von Gott eingesetzte Ehe wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit und Unauflöslichkeit herstellt. Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Die Jünger können diese Strenge nicht fassen und meinen, wenn die Sache (das Recht) des Mannes mit der Frau so ist, so ist es nicht gut heiraten. Jesus aber antwortet ihnen: „Nicht alle fassen diese Rede, sondern denen es gegeben ist", d. h. diejenigen, welche den Glauben an die Wahrheit und Gnade in Christus vom Vater erhalten haben. Dem naturalistischen, sinnlichen und von der Gnade entblößten Menschen erscheint diese Unauflöslichkeit der Ehe, welche selbst zur Enthaltsamkeit führen kann, beschwerlich, unmöglich; dem vom himmlischen Geiste des Christentums erleuchteten und von der Gnade gestärkten Gläubigen aber ist die sittliche Vervollkommnung, die Erhebung über das Sinnliche und Irdische das Ziel des Strebens, der ewige Besitz[1].

Jesus hat aber das eheliche Leben auch mit dem Schutze reiner Keuschheit umgeben. Das äußerlich gefaßte Gebot: „Du sollst nicht ehebrechen", führte er auf seinen tiefsten Grund zurück: „Ich sage euch, ein jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat schon die Ehe mit ihr im Herzen gebrochen" (Mt 5, 28). Von diesem tiefethischen Gesichtspunkte aus begreift man erst, wie das eheliche Leben durch die

[1] Möhler, Gesammelte Schriften I 189 f.

Religion geheiligt wird. Jetzt erst war es dem Apostel möglich, selbst die gemischten Ehen fortbestehen zu lassen, weil der ungläubige Mann durch die gläubige Frau, die ungläubige Frau durch den gläubigen Mann geheiligt werde. War schon im Alten Bunde Jahve mit seinem Volk unter dem Bilde der Ehe dargestellt worden, so konnte jetzt die Verbindung Christi mit seiner Kirche, die höchste Stufe der religiösen Vereinigung, durch die christliche Ehe anschaulich gemacht werden. „Seid einander untertan in der Furcht Christi: die Frauen je ihren Männern als wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, ebenso wie Christus ist das Haupt der Gemeinde, als der da ist der Erlöser des Leibes. Aber wie die Gemeinde Christus untertan ist, so seien es die Frauen den Männern in allen Stücken. Ihr Männer, liebet die Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie dargebracht hat, damit er sie heilige. . . Dafür verläßt der Mensch Vater und Mutter und hängt seinem Weibe an, und werden die zwei ein Fleisch sein. Dieses Geheimnis ist groß; ich sage es von Christus und der Kirche" (Eph 5, 21 ff).

21. Der Herr selbst hat die Lehre von der Jungfräulichkeit mit der Lehre von der Ehe in Zusammenhang gebracht. Der hl. Paulus ist ihm hierin gleichfalls nachgefolgt. Jesus wollte nicht bloß die Unauflöslichkeit sanktionieren, er ging noch einen Schritt weiter, indem er unter Umständen vollständige Enthaltsamkeit forderte. „Denn es gibt Verschnittene, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen mag, der fasse es" (Mt 19, 11 12). Nur die religiöse und sittliche Verirrung kann hier an eine buchstäbliche Auslegung denken. Die geistige Exegese führt uns aber notwendig zu der Lehre von der freiwilligen Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen. Sie steht nicht im Widerspruche mit der Lehre von der Heiligkeit der Ehe, sondern tritt ergänzend für diejenigen ein, welchen es von Gott gegeben ist, ihr Leben ganz im Dienste des Herrn zuzubringen, nicht die geschäftige Martha, sondern die kontemplative Maria zu ihrem Vorbilde zu nehmen.

Wir haben bereits gesehen, daß der Gottmensch selbst das Vorbild dafür gegeben hat. Die Jünger haben es in ihrer Art nachgeahmt; denn von keinem derselben wissen wir, daß er sich verheiratet hätte, seit er in die Nachfolge des Herrn eingetreten war, von allen aber wissen wir, daß sie alles verlassen haben und dem Herrn nachgefolgt sind. Dies „alles" umfaßt aber auch die Frauen; denn Jesus bemerkt in seiner Erwiderung: „Es ist niemand, der Haus oder Weib oder Brüder oder Eltern oder Kinder verlassen hat um des Reiches Gottes willen, der nicht vielmal mehr wieder bekäme in dieser und in der künftigen Welt ewigen Lebens" (Lk 18, 28 ff). Die „christliche Frau" (1 Kor 9, 5) beweist nicht, daß die

Apostel mit ihren „Frauen" auf die Missionsreise gingen. Von Johannes, den der Herr lieb hatte, nimmt das ganze Altertum an, er sei eine jungfräuliche Seele gewesen. Der hl. Paulus gibt hinsichtlich der Jungfrauen einen Rat, nicht einen Befehl des Herrn, ist aber der Überzeugung, daß auch er die Gnade vom Herrn empfangen hat, treu zu sein. Dieser Rat geht dahin, daß es für den Menschen gut sei, so zu bleiben, wie auch er, daß auch die Verheirateten leben sollen, als wären sie nicht verheiratet. Der ungeteilte Dienst Gottes geht über alle irdischen Rücksichten. Er faßt aber die Frage ganz allgemein unter dem religiös-sittlichen Gesichtspunkte. Es ist „unwidersprechlich, daß der Apostel von der Überzeugung ausgeht, daß die Ehelosigkeit höher zu stellen ist als das Leben in der Ehe" [1].

Die freiwillige Ehelosigkeit ist heilig zu halten und danach auch der Stand der erklärten Jungfrauen zu achten. Ein Stand der Jungfrauen wie der Witwen ist mit der Zeit eine verbreitete Einrichtung geworden, „ein wichtiges Merkmal der Glaubensgenossenschaft, daß sie gerade über dieses Lebensgebiet die Macht ihrer läuternden Sitte erstreckt". Ja, wer die begeisterten Lobreden der heiligen Väter, eines Chrysostomus, Basilius, Ambrosius, Augustinus und anderer über die gottgeweihten Jungfrauen liest, der muß sich überzeugen, daß die Kirche hierdurch eine ebenso große soziale als religiös-sittliche Aufgabe gelöst hat. Wie ergreifend weiß der hl. Ambrosius den weltlichen Vestalinnen des Symmachus den Chor christlicher Jungfrauen gegenüberzustellen! Die Heiden mögen nur die Augen ihres Geistes und Leibes auftun und sehen die keusche Schar, die reine Gemeinschaft, den jungfräulichen Chor. Ohne Pomp und Schmuck ist ihre äußere Erscheinung, voll Entbehrungen ihre Lebensweise. Das ist keine Jungfräulichkeit, die erst um Geld erkauft wird, wie bei den Vestalinnen. Wollte man diesen staatliche Unterstützung geben, welche Summen müßten den christlichen Jungfrauen zufließen!

22. Wie die Jungfräulichkeit, so wurde auch die Armut des Herrn ein Vorbild für seine Jünger und Gläubigen. Jesus verwirft nicht jeden Besitz, aber das unruhige Streben, die Anhänglichkeit an denselben. „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo sie Motte und Rost zerstören und wo Diebe graben. . . . Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz. . . . Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mammon. Darum sage ich euch: Sorget nicht für euer Leben, was ihr esset, noch für euren Leib, was ihr anziehet" (Mt 6, 19 ff). „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und das übrige wird euch hinzugegeben werden"

[1] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 665.

(Mt 6, 33). Von welcher Tragweite sind aber diese Lehren für das religiöse Leben, für die Kirche, die Familie, den Staat? Von welcher Bedeutung für die Armen und Kranken? Der heidnische Weise verachtet die Armen, die Arbeiter, die Sklaven und überläßt sie, wenn er sie nicht ausbeuten kann, ihrem Schicksale. Sie scheinen ihm Wesen niederer Art zu sein, um welche sich die Götter nicht kümmern. Kein Weiser gestattet seinem Hause die Schmach solcher Gesellschaft[1]. Der Gläubige weiß, daß ihm die irdischen Güter nur anvertraut sind, um sie als Mittel für sein Heil zu benutzen, damit er Schätze für den Himmel sammle, daß er Verwalter der ihm anvertrauten Güter ist und einst für seine Verwaltung Rechenschaft ablegen muß. Nur die Barmherzigen werden wieder Barmherzigkeit erlangen. Das Leben der Gläubigen in Jerusalem war eine Wirkung dieser neuen Lehre; die Kollekten, welche der Apostel Paulus für die Armen in Jerusalem veranstaltete, waren ein Beweis für die allgemeine Geltung derselben. Die Armen und Sklaven, die Kranken und Elenden, die Fremden und Reisenden verdankten ihr die Erleichterung ihres schweren Loses.

Gleichsam als wollte er dem durch die Familie geförderten Triebe zum Besitztum ein Gegenstück geben, hat Matthäus unmittelbar nach der Erzählung von der Ehe und Kindersegnung die Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling eingereiht. Diesem fiel es nicht schwer, die Gebote Gottes zu erfüllen, aber er fühlte, daß ihm noch etwas fehle. Jesus antwortete ihm: „Willst du vollkommen werden, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen: so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komme und folge mir nach" (Mt 19, 21). Als aber der Jüngling hierauf betrübt wegging, denn er war sehr reich, da sprach Jesus: „Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwer in das Himmelreich eingehen. Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr eingehe als ein Reicher in das Reich Gottes." Wer es fassen mag, könnte man auch hier sagen, der fasse es. Die Jünger selbst wunderten sich darüber. „Wer kann also selig werden?" Wie die Virginität der Ehe, so geht die freiwillige Armut dem Besitz und Reichtume voran. Beide sind dem Dienste Gottes förderlich, beide erheben den Menschen über die irdischen, sinnlichen Neigungen und Bestrebungen, beide sind geeignet, die Ungleichheiten der menschlichen Gesellschaft zu ebnen und das Reich Gottes zu veredeln. Wie der Gottmensch selbst ein himmlisches Leben auf Erden geführt hat, so wünscht er, daß die Gläubigen möglichst seinem Bilde

[1] Quint., Declam. 301. III 17. Cic., Tusc. 5, 36. Macrob., Saturn. 1, 11. Orig., C. Cels. 3, 59; 8, 72. Döllinger, Heidentum 722 f.

gleichförmig werden. Und was Christus ist, werden wir Christen sein, wenn wir ihm nachfolgen[1].

23. Wir können aber Christus auch nachfolgen, denn er ist nicht bloß als wahrhaftiger Mensch unser Vorbild, sondern auch als Gottessohn unser Erlöser und Heiliger. Mit ihm ist ein neues Lebensprinzip in die Menschheit eingetreten, aus welchem neues Leben sproßt. Das Evangelium ist eine Kraft, selig zu machen den, welcher daran glaubt, den Menschen von der Erde loszulösen. Der Mensch hat gleichsam zwei Seelen in seinem Innern: eine himmlische, welche das Gute verlangt, nach oben strebt, und eine irdische, sinnliche, welche Lust und Befriedigung sucht, den Menschen nach unten zum Vergänglichen, Sichtbaren hinzieht. Wer wird ihm Kraft verleihen, den Lockungen des Ehrgeizes und der Habsucht, den Versuchungen der Sinnlichkeit und Genußsucht zu widerstehen? Die Lehre eines Philosophen, das Gesetz eines Menschen, die allgemeine Humanität und Volksmoral sind unfähig, das Feuer der Leidenschaft zu dämpfen. „Verkehrt und töricht ist es, zu meinen, daß, wenn die Lust einmal im Menschen stürmisch erwacht ist, sie durch ein Gesetz oder sonst ein Mittel gebändigt werden könne", sagt der Heide Thukydides[2]. Zwar meint Seneca, wer der Philosophie diene, erlange die wahre Freiheit, aber in demselben Atemzuge preist er die Freiheit, dem Leben ein Ende zu machen, und dies war auch der letzte Akt seiner Freiheit.

„Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich befreien aus dem Leibe dieses Todes? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn", schreibt der christliche Apostel (Röm 7, 25). In keinem andern ist den Menschen Heil geworden als im Namen Jesu Christi. Der Gottmensch durch sein Vorbild, seine Lehre, sein göttliches Gebot, aber auch durch seinen wirksamen Willen, alle Menschen zur Seligkeit zu führen, allen seine Gnade zu teil werden zu lassen, er hat dem Gläubigen die Kraft verliehen, der Sünde und ihren Versuchungen zu entsagen, die Welt zu besiegen. „Die Wahrheit wird euch frei machen" und „wenn der Sohn euch befreit haben wird, so werdet ihr wahrhaft frei sein" (Jo 8, 32 36). Die Gnade ist es, welche den Menschen die übernatürliche Kraft zur Entsagung, Geduld, Tugendübung verleiht, die Gnade, welche Christus am Kreuze für alle verdient hat. Nur wer mit dem Weinstock als lebendiger Rebzweig verbunden ist, kann Frucht bringen. Ohne Jesus können wir nichts. Gott ist es, der in uns das Wollen und Vollbringen wirkt nach seinem Wohl-

---

[1] Cypr., De idol. 15. Orig., C. Cels. 3, 28. Harnack, Dogmengesch. I² 505; II² 45.

[2] Hist. 3, 45. Seneca, Ep. 8.

gefallen. Er hat das gute Werk in uns angefangen und wird es auch vollenden. Alles verdanken wir der göttlichen Gnade, deren Kraft in der Schwachheit vollendet wird. Christus, der Gottmensch, ist das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende, der ist, der war und der sein wird. Er hat die Seinigen gelehrt, um die guten Gaben den Vater der Lichter zu bitten. Der Vatertitel, welcher den Söhnen Gottes und Erben des Lebens die Zuversicht gibt, zum Throne Gottes hinzuzutreten, verbürgt ihm die Erhörung ihrer Bitten, die göttliche Gnade, das ewige Heil, auf daß alle mit ihm und dem Vater eins werden[1].

[1] Cremer, Die Bedeutung des Artikels von der Gottheit Christi für die Ethik, 1901.

Sachregiſter.

A.

Abendmahl 392 707 ff.
Aberglaube 5 71 74 134 137 155 161 167 185 200 207 345 348 390 471 514 520.
Abeſſinier 25 170.
Abſolutes 52 57 122 197 305 394.
Achämeniden 87 f 90 103 f.
Adad 198.
Adam 216; zweiter 16 397.
Adar 198.
Aditi 40 f.
Adonis 204.
Aêſhma Daêva 97 105.
Afghaniſtan 78.
Afrika 19 170 f 308 324 326 f 343 347 577 579.
Agni 37 ff 44.
Agnoſtizismus 54 66.
Ägypten 14 25 162 213 229 234 238 247 250 259 264 276 ff 293 300 308 327 330 348 389 395 428 455 463 474 484.
Ägypter 19 21 29 106 f 110 168 ff 201 206 228 235 247 259 275 351 536 579.
Ahnenbilder 149.
Ahnenkult 15 24 32; bei den Ägyptern 170 186; Arabern 207; Chineſen 32 148 151 160 f 386; Japanern 164; Indern 38 46; Juden 222; Naturvölkern 170 336 338; Römern 129 131.
Ahriman 89 ff 95 97 114.
Ahura-Mazda 39 88 ff 91; vgl. Ormuzd.
Akademiker 133.
Akkader 91 105 169 f 195 201 208.
Akosmismus 48 52.
Alexandriner 4 14 413 621 633.
Allah 206 317 f.
Allegorie 116 464 628 633 673; der Wunder 813 ff.
Allmacht 105 191.
Almoſen 59 322 325 379.
Aloger 584 719.
Alphabet 145.
Altar bei den Griechen 127; Iraniern 101; Iſraeliten 257 260 278.
Amenti 187.
Amerika 21 29 336 338 340 342.
Ameſha-ſpenta 42 91 ff 95 f.
Ammoniten 204.
Amon 176 199 ff.
Amoriter 211 f 229.
Amulett 224 337.
An 192 196 ff.
Anâhita 97.
Analogien zwiſchen bibliſcher und heidniſcher Prophetie 457; im Islam 314 318; in den Religionen 27 243 386 399; bei den Wundern 487 493 ff 515.
Anat 197.
Andamanen 338 344.
Angas 34.
Angro-Mainyu 95.
Animismus 19 24 29 54 129 141 173 186 222 335 338.
Anthropolatrie 320.
Anthropomorphismus 26 28 112 285 305 320 467.
Anthropophagie 328 339.
Antialkoholismus 324.
Antichriſt 519 532 549.
Antijudaismus 710 f.
Antiochener 633 676.
Antiſemitismus 307.
Anubis 182 f.
Apathie 53 122 135.
Aphrodite 97 110 113.
Apis 182 f 185.
Apokalypſe 581 596.
Apokalypſen 315 399 596 785 f.
Apokataſtaſe 98 100.
Apokryphen 381 573 585 590 ff.
Apollinariſten 369.
Apollo 61 110 114 f 123 132.
Apologeten 3 116 118 126 366 398 ff 454 461 534 540 547 553 562 790 f.
Apologetik 4 11 23 28 210 471 486.

Apostel 297 359 366 391 396 410 453 460 465 481 524 534 545 550 552 f 564 f 567 573 699 f 720 ff 777 808 f 832.
Apostelgeschichte 568 582 611.
Apostelkonzil 365.
Apostellehre 582.
Apostolat 609.
Apostolizität 593 ff 621 ff.
Apotheose 108 113 135 186 192 335 477 602 754 ff.
Apsu 197.
Ära, christliche 727 f.
Araber 1 29 170 191 f 206 308 ff 323 326 329 f 342 375.
Aramäer 191 204 310.
Aranyakas 56.
Arbeit 393 833 849.
Ares 113.
Arianer 50 369 771.
Arier 28 32 36 46 87 98 104 140 169 172 201 394.
Arme 50 71 99 135 138 232 262 311 328 374 382 392 f 542.
Armenier 37 208 329.
Armut 66 387.
Artemis 97 111.
Ärzte 200.
Aschera (Astarte) 107 113 198 200 f 208 223 228.
Asen 142.
Asha 91 99.
Asien 202 ff 308 327.
Asmodäus 97 105.
Asoka 57 59 f 67.
Assur 194 f 197 f 262 455.
Assyrier 29 31 144 176 191 ff 205 207 214 232 275 428.
Astraldienst 348 536.
Astrologie 36 185 191 200 f 203.
Astronomie 202 228 330.
Asura 39 f 44 46 94.
Aszese 47 f 51 f 54 60 69 f 76 81 84 113 162 310.
Atar 89 101.
Ataraxie 123.
Aten-Ra 180.
Atharvan 34 87 101.
Atheismus 5 27 66 114 117 f 151.
Athene 110 115 178.
Äthiopier 170 191.
Atman 40 52 f 57 60 66.
Atmosphäre 36 110 198.
Auferstehung bei den Ägyptern 188; Christen 367 f; Germanen 142; Indern 44; Iraniern 95 102 104 385; Mohammedanern 327.
— Jesu 458 471 481 541 548 553 564 f 737 ff.
Aufklärung 215 418.
Auguren 132.
Auspizien 129.
Australien 338 342 346.
Autonomie 73 425 f.
Autorität 153 166 422 563; Gottes 140 423 431 434 521; Jesu 530 552 f; der Heiligen Schrift 518 545 575 649; der Kirche 434 562; der Vernunft 423.
Avatara 82.
Avesta 20 41 47 87 ff 94 96 98 f 101 ff 105 201.
Azhi 89 94 f.
Azteken 347 386.

B.

Baal 196 198 203 ff 208 233 525.
Baaltis 181 192 f 197 203 395.
Babylon 21 91 103 f 169 192 197 213 216 236 238 241 262 291 303 306 385 455.
Babylonier 21 29 31 36 170 191 193 ff 200 203.
Baga 93.
Bakchanalien 133.
Bakti 83.
Baktrien 65 78 90 97 101.
Baldur 142 f.
Bamoth 250.
Barbaren 3 12 19 121 124 174 335 337 393.
Barlaam 58.
Barmherzigkeit 66 72.
Basilidianer 729.
Bätylien 224.
Beduinen 287 308.
Beelzebub 531.
Begräbnis bei den Ägyptern 107 166 f 171; Assyriern 181 f; Chinesen 161; Germanen 41; Griechen 107 127 f; Indiern 85; Iraniern 102; Naturvölkern 340 f; paläolith. 106 f.
Beicht bei den Buddhisten 78; Iraniern 91 99.
Bel (Baal) 181 194 196 ff.
Benutzungshypothese 690 f.
Berber 170.
Berchta 143.
Bergpredigt 152 363 f 374 408 437 804 825 845.
Beschneidung bei den Ägyptern 186; Juden 2 277 282; Mohammedanern 324; Naturvölkern 344.
Besessenheit 311 347 810.
Bestialität 189.
Bethlehem 729 782 821.
Bettler bei den Indiern 51 57 67 f 81.

Bhagavata 82.
Bibel 199; -geſellſchaften 605; -leſen 605.
Bilderdienſt 83 85 130 224 300 321 336 339; vgl. Götterbilder.
Birman 76 143.
Blut beim Opfer 259.
Blutrache 202 208 324.
Bodhiſattwa 65 75.
Bonzen 151 162 167.
Borneo 344.
Böſes bei den Ägyptern 180; Chineſen 149; Germanen 143; Griechen 112 116 120; Indiern 54 72 86; Iraniern 94 ff 105; Juden 299 f; Römern 143.
Brahma 33 39 f 48 ff 55 70 80 84.
Brahmanaspati 48.
Brahmanismus 10 20 29 f 32 35 48 ff 57 f 68 77 154.
Brandopfer 250 252 265 281.
Braſilien 342.
Briefe 687; katholiſche 581 ff; pauliniſche 580 ff.
Brot und Wein bei den Myſterien 125.
Bücher, heilige 21 582; bei den Ägyptern 171; Chineſen 146 f; Indiern 33 66; Iraniern 87 f; Juden ſ. Schrift und Teſtament; Mohammedanern 315 f.
Buddha 9 10 28 54 60 ff 81 91 147 160 ff 386 f 394 532.
Buddhismus 20 22 25 30 32 49 56 ff 81 147 150 f 160 f 166 ff 385 f.
Bund, Alter 13 193 213 216 227 233 f 242 252 f 270 277 f 426 437 441 532; Neuer 193 359 410 453 551.
Bundeheſch 87 98 105.
Bundesbuch 216 248 f 278 281 295.
Bundeslade 224 257 259 301.
Buße bei den Azteken 386; im Buddhismus 71 ff; bei den Griechen 124; Israeliten 281; in den Pſalmen 201; bei den Römern 134.

C.

Ceres 126 137.
Ceylon 65 f 78.
Chaldäer 3 29 191 194 196 230 f 384 428.
Cham (Ham) 191 212.
Chamos 204 228 230.
Chaos 116 178 f 184 197 199 462.
Charisma 126 540 552.
Cherubim 75 104 441.
China 20 f 29 65 78 144 ff 166 202 316 334 386 389.
Chineſen 8 21 29 31 66 144 ff 196 544.
Chnum 179.
Chriſten 1 f 20 32 139 309 325 355; Namen 353; Zahl 20 f; Verfolgung 103.
Chriſtentum 1 ff 21 30 307 ff 351 ff 439 466 484 513 519 543 554; Ausbreitung 65 133 137 157 166 310 331 480 538 545 ff; Urſprung 17 351 ff; und Buddhismus 64 72 ff 78 166; und Eſſenismus 383; und Heidentum 126 f 139 f 210 384 ff; und Islam 308 ff 325 337; und Judentum 298 ff 326 f 359 ff; und Philoſophie 112 135 f 540 f; Sittenlehre 11 372 ff 541.
Chriſtologie 706 ff.
Chriſtus 6 f; und Buddha 61 f 64 f 140 193 297 317 327 329 359 ff 366 369 391 428 438 446 456 f 518 531 561; Wiederkunft 321.
Chronik 254 273 ff 297.
Cochinchina 145.
Codex Bezae 578; Claromontanus 579; Curetonianus 578.
Collegia tenuiorum 136.
Cybele 204.
Cypern 203.

D.

Dajak 344.
Dalai-Lama 78.
Damkina 197.
Dämonen 5 36 84 97 104 116 136 182 259 344 406 449 471 484 487 514 538 550 798 810.
Dämonium 117 413 525.
Dan 255 f.
Dankopfer 281.
Debora 232 251.
Degeneration 209 220 334 346.
Deismus 215 434 457 488.
Dekalog 216 235 245 248 265 288 295 336 373; bei den Ägyptern 189; Buddhiſten 70.
Demeter 124.
Demut 377 541 f 724 f 807.
Derwiſch 204 320 324.
Deuterokanoniſche Bücher 296 f 570 573 f 663.
Deuteronomium 215 ff 241 f 245 f 249 ff 267 274 f 279 281 283 285 289 f 293.
Deva 37 39 52 65 67 93 95 102.
Devaloka 68.
Dharma 68 70.
Diana 132 394.
Diaſpora 244 270 367 405.
Dione 111.
Dionyſos 81 84 111 114 123.
Divination 131 146 191 207 209 413 449.
Dogmatik, buddhiſtiſche 66; chineſiſche 160; griechiſch-römiſche 132; iraniſche 105; mohammedaniſche 317 ff 326.

Doketismus 327 561 819.
Donar 143 f.
Dorer 107 114.
Doxologie 765 767.
Drache 89 94 148 197.
Dravida 29 46.
Drukh 24 27 30 53 55 88 90 92 94.
Dualismus 119 148 181 228 305 488 731.
Dugga 195.
Durga 84.
Dyaus 37 39 f 46 110 142 149 192 351.

E.

Ea ſ. Hea.
Ebionitismus 819.
Edda 140 f.
Egoismus 123 187 342 377.
Ehe 377 f 846; bei den Ägyptern 189; Chineſen 164; Eſſenern 383; Indern 45; Iraniern 100 229 234; Juden 225; Naturvölkern 338; Römern 131; Scheidung 378.
Eid 131 208 345 383.
Ekſtaſe 26 441 f 632.
El 39 192 206 226.
Elam 170 182 196 276.
Elemente 89 96 f 102 148 161 179 494.
Elfen 143.
Elohim 39 94 217 286.
Elohiſt 216 f 285.
Eltern 153 f 166 197 225.
Emanation 55 93 119 304 306.
Energiegeſetz 491.
Engel 42 107 251 311 317 382 406 446 483 487.
Enki 196.
Enneaden 177 179.
Entwicklung des Chriſtentums 564; des Geiſtes 10 408 419 820; geſchichtliche 9 210 242 258 320 333 348 404 f 438 791; religiöſe 9 f 15 23 34 108 173 348.
Eos 111.
Epheſus 14 396.
Ephräm 578.
Epikureismus 133 421.
Erbſünde 92 182 416.
Erde bei den Ägyptern 179 182; Chineſen 148; Germanen 142; Griechen 109 f 116; Naturvölkern 340; Perſern 101; Römern 129; Semiten 196.
Ergänzungshypotheſe 215.
Erlöſer 12 98 182 301 355 370 433 459 466 518 805 823.
Erlöſung 300 365 369 397 452 466 490 687 787 f 809 842 ff; bei den Brahmanen 48 52 86; Buddhiſten 58 69 71 74 158 ff; Griechen 114 119 f 122 f; Iraniern 100; Juden 285; im Veda 44 48; Erlöſungsreligionen 29 f 54 f.
Eros 394.
Eſchatologie 91 100 399.
Eſſener 378 383 389 718 800 810.
Eſther 29.
Ethik vgl. Moral.
Etrusker 29 108 132.
Euchariſtie 102 434.
Eudämonismus 118 120 152.
Euhemerismus 116 133.
Eutychianismus 819.
Evangelien 65 328 448 461 467 686 ff 882 ff; apokryphe 473 f 688; Harmonie der E. 584 690; ſynoptiſche 689 ff; Zweck der E. 701 ff 720.
Evangelium 13 74 318 361 367 370 381 397 406 538 686 ff 722 f 837 844 850 f.
Evolution 15 333 420 564.
Exegeſe 216 218 465 467 651 ff 665 ff 684 ff.
Exil 103 156 214 243 246 272 281 301.
Exogamie 338.
Exorzismus 102.
Exorziſten 160 200 525 532.

F.

Fakir 324.
Familie 44 f 85 100 113 f 129 131 139 152 163 f 179 201 322 340 f.
Fanatismus 316 327 329 388.
Faſten bei den Azteken 386; Indiern 51 72 78 85; Iraniern 99; Juden 363 379; Mohammedanern 310 324 f 328.
Fatalismus 327.
Fatum 110 121 142.
Fegfeuer 68 100.
Fellah 170.
Feſte bei den Ägyptern 186; Griechen 127; Japanern 165; Indiern 49 85; Iraniern 96 102; Juden 214 252 272 278 f 281 f 382; Römern 130.
Fetiſchismus 15 19 24 32 36 f 335 ff 413; bei den Ägyptern 183 186; Arabern 206; Chineſen 148; Hindus 84; Israeliten 222; Negern 336 ff; Römern 129.
Feuer 44 89 94 96 f 101 142 148 165 174 196 344 368.
Finnen 29.
Finſternis 72 94 111 178 181 183.
Florentinum 662 ff.
Folkloriſten 21 35 112 349.
Formale 51 83 102 130 f.

Formalprinzip 675.
Fortschritt der Offenbarung 298; der Religion 3 f 209 220 435 486 517; der Menschheit 120 139.
Fragmentenhypothese 215.
Frankreich 331.
Franziskaner 147.
Frau 139 378 391 f; bei den Ägyptern 189; Assyriern und Babyloniern 202 232; Chinesen 153 164; Germanen 141; Griechen 107 113 120 f 393; Japanern 168; Indiern 45 58 85; Iraniern 100; Israeliten 232 377; Mohammedanern 313 f 322; Naturvölkern 335 340 ff 345; Römern 134 f 138 393.
Fravashi 93.
Freia 143.
Freiheit 109 111 123 420.
Freyr 142.
Friedopfer 281.
Furcht 27 70 112 136 339 374 379 426 479.

G.

Gabriel 311.
Gaia 116 351.
Galaterbrief 610 767.
Galiläa 699 ff.
Galiläer 354.
Gandschur 66.
Gatha 95 98 100.
Gautama 60.
Gebet 12 470; bei den Ägyptern 188; Assyriern 197 200; Buddhisten 72 74 386; Chinesen 148 162; Griechen 127; Japanern 165; Indern 34 44 47 f 83; Iraniern 91 102 104; Israeliten 250 303 374; Mohammedanern 310 318 320 324 328; Naturvölkern 336 338; Römern 130.
Gefangenschaft s. Exil.
Gefühl 27.
Geheimnis 123 f 134 319 368 399 f 411 419 422 f 522 536 540 556 825; in der Natur 419 498.
Geist: der ewige 104; der große 196 336; der Heilige 364 368 374 411 421 438 446 519 524 530 539 549 f 605 ff 668 ff 759 f; und Natur 55.
Geister bei den Ägyptern 182; Buddhisten 65 67; Hindus 84; Japanern 164 ff; Iraniern 93 96 ff 102 104; Juden 224 ff; Römern 129 131; und Naturverehrung 335 ff 348.
Gemara 303 784.
Genealogien 691.
Genien (Geister) bei den Chinesen 184 ff; Indiern 39 42; Iraniern 97; Israeliten 231; Naturvölkern 335; Semiten 193.
Genius 7 112 404 430.
Geographie 330.
Geomantie 161.
Gerechtigkeit bei den Buddhisten 72 387; Griechen 124; Römern 131.
Gericht 98 149 187 189 310 325 368 f 452.
Germanen 14 17 29 140 ff.
Geschichtsbücher (jehov.) 216; Israels 211 ff 293.
Gesetz 1 ff 12 f 214 f 235 242 244 f 260 270 282 295 ff 301 304 359 ff 366 372 377 542 777 787 829 f; der Natur 123 397; neues 437 541 f 825 830.
Gesetzbücher bei den Indern 51; des Hammurabi 202.
Gesetzeslehrer 214.
Gewissen 13 30 113 119 124 384 435.
Gewitter 36 61 95.
Gewohnheit 5.
Giganten 183.
Gladiatoren 135 139.
Glaube 222 402 413 477 481 f 520 538 ff 634 648 ff 675 f 769 775 792 f; und Wissen 6 562 564; und Wunder 514 ff 526 ff 554 560 ff 714 f 801 ff.
Glaubensregel 671 ff.
Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift 561 f 565 ff.
Gleichnis 429 536 f 671.
Glückseligkeit 69 74 118 121 123 392 438.
Gnade 7 10 50 83 123 227 365 369 437 f 461 480 515 526 545 550 563 f 669 f 790 ff 850 f.
Gnosis 190 403 584.
Gnostizismus 55 65 369 403 407 465 542 584 597 625 720.
Gog und Magog 99 798.
Gott 6 13 26 f 67 88 104 f 118 120 157 227 305 338 ff 425 489; Einheit 25 175 177; Erkenntnis 12 f 118 209 220 421; Namen 39 110 192 226 ff 290; Weisheit 5; und Welt 105.
Götter 5 15 37 39 f 88 109 ff 113 f 229.
Götterbilder bei den Ägyptern 186 189; Assyriern 196 ff 200; Chinesen 148; Germanen 141; Griechen 111 127; Japanern 167; Iraniern 101; Israeliten 224 f; Mohammedanern 320 f; Naturvölkern 339; Römern 75 130 132 209.
Göttinnen 84 97 110 ff 127 129 132 148 166 181 ff 198 ff 208 228.
Gottmensch 816 ff.

Götzendienst 12 26 83 f 183 204 212 f 228 230 250 256 262 310 330 384 390 532 550.
Griechen 4 12 ff 29 f 105 ff 128 180 185 197 201 f 206 232 252 310 375 384 393; Sprache 575.
Griesbachsche Hypothese 691 f.
Grundschrift 216.
Gula 198.
Gut, höchstes 86.

H.

Hadad 204.
Hades 128.
Haggada 309 315 381.
Hagiographen 290 605 607 641 f 645 661.
Halacha 303 f 381.
Halluzination 458 515.
Hamiten 144 168 ff 310.
Hanifiten 310.
Haoma 87 100 ff.
Hapi 182.
Harem 189 314 323 f.
Häresie 403 430 474 532 584 f 633 f 670.
Harranier 99.
Hathor 181.
Hawaii 340.
Hea 192 f 196 ff 351.
Hebe 111.
Hebräer 7 191 258 f; Brief 463 581.
Hedschra 312.
Heh 178.
Heiden 1 ff 13 f 125 365 534 536 f 545 784 786 f.
Heidentum 4 ff 14 108 126 f 138 206 209 310 384 ff 402 405 434 438 449 536 539 548.
Heil 83 123 365 376 388 413 452 538.
Heiland 100.
Heilige 160 320 f 331 353.
Heiligkeit 45 69 99 139 225 247 425.
Heiligkeitsgesetz 271 277.
Heiligtümer 29 258 262 360.
Heiligung 44 72 124 130 212 387.
Heilkunde 146 161.
Heilsökonomie 463.
Helena 111.
Heliand 140.
Hellenismus 5 29 105 ff 363 395 397.
Henotheismus 27 36 178 193.
Hephaistos 111 176.
Hera 111.
Herkules 61 81 111 141 176 182 204.
Hermas, Pastor 591 f 596.
Hermes 111; Trismegistos 119 171 178.
Heroen 114 164.
Hestia 111.
Hethiter 191 202 211.
Hexaëmeron 660.
Hexapla 575 632.
Hexateuch 215 291 294.
Hierarchie 548.
Hierodulen 229 315.
Hieroglyphen 14 21 171 185 194.
Himmel 350 f; bei den Ägyptern 177 186 196; Chinesen 148 f 164; Germanen 142; Griechen 111; Indiern 25 38 f; Iraniern 93 100 102; Mongolen 347 f; Negern 178; Römern 129; Semiten 191 196 223; Verehrung 17 23.
Himmelfahrt 548 738 ff 765 767.
Himmelreich 362 368 376.
Hinduismus 32 59 f 72 f 79 ff 94 544.
Höhendienst 205 250 253 255 266.
Hoherpriester 246 282 725 823 827.
Holda 143.
Hölle 95 97 100 167 186 f 321 519.
Höllenfahrt 198 206.
Hönir 142.
Hora 129.
Horus 175 177 f 181.
Huitzilopochtli 347.
Humanität 112 152 312 329 392.
Huzwaresch 87.
Hymnen 33 f 102 175.
Hypnotismus 506 512 ff.

I.

Jahve 12 16 94 150 ff 156 f 213 228 ff 240 ff 265 270 284 f 298 300 437 445 451 474 479 766 f 780 f 796.
Jahvist 216 ff 285.
Jainismus 30 34 56 ff 72 81.
Jakobus, Brief 592 ff 668.
Janitscharen 326.
Janus 107 129.
Japan 29 78 145 155 162 164 ff 347 387 544.
Japhetiten 144 212 f.
Jaubidi 234.
Jazatas 93.
Idealismus 53 57.
Idololatrie 85 268.
Jehovist 216 248 265 283 285.
Jerusalem 1 f 12 218 241 253 266 275 282 300 303 366 ff 403 451 572 586 654 699 703 705 713 731 ff 781 799 ff; neues 707 746.
Jesuiten 147 303.
Jesus 1 f 12 295 313 360 f 363 ff 392 f 396 ff 460 465 f 474 ff 525 527 530 534 573 703 713 ff 791 ff 803 ff; Entwicklung 820 ff; Gottheit 558 ff 703 714 ff 753 ff 757 ff 763 ff 769 ff 772 f

773 ff 816 ff; Leben 61 f 65 386 f 561 703 ff 723 ff; Lehre 536 703 ff 715 ff 767 ff 775; Meſſianität 776 ff 791 ff; Nachfolge 728 ff; Name 550; Präexiſtenz 764 ff; Prophet 461 f 800 f; Sündeloſigkeit 724 f 826 ff; Werke 526 ff 775 f 801 ff 809 ff 833 ff.
Illuſionismus 48 53 57 77.
Ilu 39 192 f 197 206 226.
Imam 318.
Immanuel 782 795.
Inder 8 20 29 f 87 96 99 164 180 185 201 224 326 334.
Indianer 3 183 336 342 346.
Indifferentismus 71 74.
Indogermanen 28 32 88 128 169 f 350.
Indra 33 38 41 43 ff 88 95.
Inka 19 347.
Inkarnation bei den Chineſen 150; Chriſten 369 ff 484 553; Indern 67 82 f 109 385; vgl. Menſchwerdung.
Inſpiration 18 155 269 412 415 421 444 454 627 ff; der Schrift 445 603 ff 677 f; Realinſpiration 651 f; Verbalinſpiration 628 ff.
Johannes, Presbyter 582.
Johannesevangelium 157 176 476 583 705 ff 720 805 ff.
Jonier 114 f.
Joſeph, hl. 761 f.
Jovis 132.
Iranier 86 ff 101 114 385.
Iſhtar 196 ff 201 204 206.
Iſis 123 f 137 141 175 177 179 181 f.
Islam 18 20 22 30 f 78 103 206 308 ff 532; Lehre 315 ff; Moral 321 ff; Verbreitung 315 326 ff.
Ismaeliten 219 309.
Israel 18 136 185 202 204 211 ff 306 f 531 539 552 566 707.
Itala 575 ff.
Italien 106 128 f 331.
Juda 100 214 248.
Judäa 705 ff.
Judaismus 5 30 f 270 305 ff 363.
Judas, Brief 579 596 648.
Judentum 1 f 11 13 30 32 103 105 209 270 298 302 ff 308 ff 359 ff 375 389 f 457 459 469 f 520 ff.
Jünger Jeſu 353 f 364 f 410 f 527 f 537 f 601 f 669 f 720 f 737 ff; Johannis 533 ff 705.
Jungfräulichkeit 378 f 394 835 f; Jeſu 833 ff 847 f; Marias 360 484 761 f 835 f.
Juno 132.
Juppiter 39 130 ff 198 728 (Stern).

K.

Kaaba 34 206 309 314.
Kabbala 304 f 370.
Kaiſerverehrung 133 135.
Kalender 205.
Kali 84.
Kalki 82.
Kalpa 68.
Kamaloka 68.
Kami 165.
Kanaan 169 f 191 202 205 207 213 223 228 253 257 261 267 274 278 281 286.
Kanada 342.
Kanon bei den Buddhiſten 66; Chineſen 146 f; Chriſten und Juden 297 567 ff; Chriſten 297 568 577 ff 687 ff 693 f.
Kapharnaum 733.
Kapila 54 ff.
Kapitol 132 f.
Kappadozier 202.
Karier 202.
Karma 68 71.
Karthago 203 567.
Kaſſi (Kaſidim, Koſſäer) 196.
Kaſte 49 ff 58 71 81.
Katecheſe 676 698.
Katechismus, Buddhiſtiſcher 61 64 73 76.
Katholikum 32.
Katholizismus 22 78 401 517.
Katholizität 590 596 f.
Kaukaſier 169.
Kauſalität, buddhiſtiſche 68 72; Schöpfung 491.
Keilſchriften 14 21 88 97 194 f 241.
Kek 178.
Kelten 29.
Keniter 234 236.
Keuſchheit 378 f 545; ſ. Virginität.
Kheta 205.
Khonſu 176 f.
Khorda, Av. 87.
Khſhatriyas 49 58.
Khu 187.
Kibla 312 324.
Kindermord, bethlehemitiſcher 729.
Kinderopfer 4 200 f 223; Tötung 45 141 153 164 346 393.
King 146 f.
Kinu-iſe 141.
Kirche 6 137 302 306 331 370 372 407 421 461 f 466 f 518 520 545 548 564 ff 573 ff 579 613 651 664 674 ff; apoſtoliſche 589 ff 620; katholiſche 598 662.
Klöſter 58 75 78 162; buddhiſtiſche 82; kriſhnaitiſche 82; perſiſche 65; ſyriſche 91.

Ko 166.
Kobong 338 345.
Kollegien, prieſterliche 128.
Koloſſerbrief 568 764.
Komma Johanneum 663.
Kommunionismus 210.
Konfuzius 8 25 28 30 32 146 f 150 ff 159 161 165 f 386 394.
Koran 20 315 ff 320 328 330.
Korea 145 166.
Korinth 126 537; Briefe 566 578 580 611 625 766; dritter Brief 591.
Kosmologie 91 115 178 f 199 232 307.
Kosmos 179.
Kreislauf 51 68 72 110 179 204.
Kreta 107 114 203 319.
Kreuz 386 464 537 735; Opfer 140 463 791.
Kriſhna 61 81 ff.
Kriterien der Offenbarung 518 ff 550 555 660 ff; äußere 525 ff; innere 535 ff.
Kronos 116 132 197.
Kubba 321.
Kuh (bei den Iraniern) 84 98 100.
Kultur 329 564; ägyptiſche 169 190 225; amerikaniſche 346; arabiſche 323 f; aſſyriſch-babyloniſche 202; chineſiſche 144 f; germaniſche 140; griechiſche 106 ff 115 127 f; römiſche 129 134 139; ſemitiſche 191; ſumeriſche 194; trojaniſche 106; weltliche 212; und Mönche 75; und Religion 17 ff 24 45 51 86.
Kulturvölker 144 202 208 f 231 243 337 346.
Kultus 14 304 434 f; der Ägypter 186; der Araber 207; der Aſſyrier 201; der Chineſen 149 160; der Germanen 143; Griechen 114 127; Japaner 165 f; Inder 43 f 47 f 50 84 f; Iranier 100 f; Juden 237 242 245 255 f 272 281 463; Kanaaniter 205; Mohammedaner 321 f; Römer 129 ff 136; Semiten 204; naturaliſtiſcher 209; orientaliſcher 133 137.
Kunſt 106 f 115 132 186 200.
Kuſchiten 169 f 196.

L.

Lamaismus 78 163.
Laodicea, Brief 578.
Laotſe 20 147 154 ff 162 394.
Laren 129 131.
Laubhüttenfeſt 272 279 281 286.
Legenden 129.
Leiden 51 69 ff.
Levi 253 266 272 f 278 282.
Libyen 169 f.
Licht 38 41 46 89 171 178 181 196 381.
Liebe Gottes 70 99 199 225 367 374 ff 387 393 f; des Nächſten 70 99 299 367 374 f 387 393 f 542 546; des Feindes 153 374 393.
Li-ki 147.
Literatur, ägyptiſche 171; buddhiſtiſche 66; chineſiſche 146 f 152; griechiſche 108; indiſche 33 f; iraniſche 87 f; jüdiſche 212 291; nachexiliſche 105.
Litterae commendaticiae 589.
Liturgie, lateiniſche 576; mohammedaniſche 312.
Logia 693 ff.
Logos 3 ff 178 340 364 369 371 384 396 399 409 426 445 463 577 707 717 f 769 ff 796 815 ff.
Loiſyismus 529.
Loki 142.
Lua 129.
Lukasevangelium 619 695 ff 703 ff 805.
Lydier 202.
Lykier 202.

M.

Magie 90 97 101 103 155 161 191 197 200 207 209 229 360.
Magier 729 ff.
Magnetismus 494 513 f.
Mahabharata 80 82 85.
Mahdi 332.
Maja 129.
Makkabäer 570 643 f 664.
Makrokosmus 49 68.
Malaien 164 328 342 345.
Mana 336.
Mandäer 191.
Mandarinen 146 160.
Mandſchurei 78 145 153.
Manen 93 129 131.
Mani 103.
Manichäer 22 65 196 369 456 465 468 516 559 562.
Manie 443.
Manitu 336 338.
Manna 552.
Mantik 127 141 413 441 452.
Manu 34 44 51.
Mara 63 f.
Marduk 89 193 197.
Maria 317 329 360.
Markusevangelium 583 617 ff 692 ff 695 703 803 ff.
Mars 129 f 132 141 f; Stern 198.
Märtyrer 122 299 380 388 405 407 438 545 548 564 f.
Marutas 37.

Maſorah 574.
Materialismus 54 56 68 148 516.
Materialprinzip 685.
Materie bei den Ägyptern 178; Buddhiſten 68; im Talmud 306.
Matriarchat 208 338.
Matthäusevangelium 477 582 f 618 703 803.
Maya 21 43 48 f 53 347 f 386.
Mazdeismus 38 91 97 f 105.
Mazzot 279.
Medien 100 f 457 459.
Medina 312.
Medizin 330.
Mekka 207 310 ff.
Melaneſen 338.
Melkart 204.
Mendäer 99.
Meng-tſe 153.
Menſchenopfer, ägyptiſche 174; arabiſche 206; germaniſche 143; indiſche 44 127 131 198 206 223 328 339 347; iraniſche 101; jüdiſche 221 223; ſemitiſche 204.
Menſchenſohn 364 369 380 754 ff 797 816 ff.
Menſchheit 9.
Menſchwerdung 46 305 309 f 380 385 428 461 546 729 f 758 768 774 795.
Merkur 132 141 ff 198.
Meſa 248 f 254 288.
Meſſias, bei den Chineſen 158 f; Indern 82; Iraniern 98; Israeliten 12 214 298 f 301 f 304 355 f 364 366 369 f 392 406 436 452 455 ff 467 530 533 567 703 711 ff 754 767 777 ff; Mohammedanern 317 332; der leidende 464 ff 776 781 ff; falſcher 511.
Metaphyſik, buddhiſtiſche 66 162; und Religion 27 428 482.
Metatron 308.
Metenſomatoſe 186.
Mexiko 21 347 f.
Midraſch 134 628.
Mikado 167.
Mikrokosmus 49 68.
Milkom (Malkom) 203.
Mimanſa 52.
Minäer 354.
Minerva 137.
Minkopie 344.
Miſchna 308 575 666 f.
Miſſion 51 74 ff 86 147 163 210 339 343 365 555.
Mithra 43 89 96 f 99 730.
Mitleiden 70.
Mitra 38 42 f.
Mizraim 169.
Mnevis 183.
Moabiten 228.
Mobed 101.
Mohammed 2 91 192 308 ff 532.
Mohammedaner 32 308 ff.
Moloch 198 203 223.
Mönche, buddhiſtiſche 56 ff 65 69 f 75 155; chriſtliche 310 386 f 389.
Mond 42 46 f 89 96 126 165 171 177 196 203 228 339 382.
Mongolen 25 78 144 164 305 347.
Monismus 48 53 55 109 115 174 488.
Monogamie 189 377.
Monophyſitismus 819.
Monotheismus 17 23 f 29 32 36 86 88 90 92 103 105 115 f 141 148 173 178 180 192 ff 205 212 ff 219 ff 229 ff 232 ff 299 305 310 317 369 371 397 536.
Monotheletismus 28 48.
Montaniſten 444 594.
Moral, bei den Ägyptern 166 168 f; Arabern 207 f; Aſſyriern 201; Buddhiſten 57 59 66 386; Chineſen 151 ff 162 f; Chriſten 11 139 f 366 ff 372 381 f 425 541; Griechen 112 123 232; Indern 44 f 49 51 71; Iraniern 92 ff 99; Israeliten 225 f 232 f 265 299 373 381 425 f; Mohammedanern 317 321 f 327; Naturvölkern 341 345 f; Römern 131 134 ff; Stoikern 391.
Moſaismus 20 35 212 280 312 328 371.
Moſchee 312.
Moslimen 310 ff.
Motive des Glaubens 518 ff 561 f; der Liebe 376.
Mumie 186.
Muratoriſches Fragment 579 596 f.
Muspilli 140.
Mylitta 97 198 201.
Myſier 202.
Myſterien, bei den Chriſten 484; Griechen 123 f 348 390; Indern 48; Iraniern 97; Römern 133 137; Semiten 196.
Myſtik 331 417 428; indiſche 40 54; chineſiſche 159.
Mythenhypotheſe 558.
Mythologie: Erklärung 15 f 22 f; ägyptiſche 174 178 f 183; ariſche 35 ff 54 ff 95; chineſiſche 149; germaniſche 141 f; griechiſche 109 111 113 f 390; iraniſche 91 94; israelitiſche 215 228; bei den Naturvölkern 23 334 340 348 f; römiſche 128 f; ſemitiſche 199.
Mythus 35 37 61 89 94 f 124 143 209 404.

N.

Nabadäer 191.
Nächstenliebe 99 153 365 374 ff 387 393 ff.
Nagal 338.
Nastikas 66.
Natur, Fluch 434 490; Gesetze 418 453 470 482 ff 488 ff 498 f 513; Götter 37 88; Kenntnis 15; Kraft 84; Kräfte 24 40 47 94 107 ff 109 148 183 191 442 491 498 ff; Kult 23 25 30 36 83 89 109 148 f 164 196 332 ff 469 ff; Mythus 35; Religion 19 ff 23 25 83 89 104 f 125 141 148 173 188 ff 197 332 ff; Verehrung 24 26; Völker 31 35 170 191 332 ff 375; Wissenschaft 277.
Naturalismus 24 29 f 92 109 117 129 175 184 306 333 434 564.
Nazaräer 354.
Nazareth 833.
Nebo 198.
Nebthat 175.
Neger 169 185 334 f 336 340 544.
Neith 178 181.
Nekromantie 155 186.
Nenu 178.
Nepal 66 70.
Nephthys 177 179 182.
Neptunus 132.
Nergal 102 198 f.
Nerio 129.
Nestorianismus 65 79 819.
Neuhumanismus 395.
Neuplatonismus 14 22 65 116 124 137 370 417 444 449.
Neupythagoreismus 124 137.
Neuseeland 340.
Nihilismus 56 58.
Nijördr 142.
Nikobaren 341.
Nikolaiten (und Cerinth) 720.
Ninif 198.
Ninip 198.
Ninive 91 169 193 197.
Nirvana 55 60 ff 67 f 73 167 387.
Nitschiren 167.
Nob 256.
Nsambi 335.
Nu 175 ff 179 182.
Nubier 169 f.
Nubti 175 ff.
Nus 120.
Nut 175 ff 179 188.
Nuter 177.
Nylyas 52.
Nymphen 108.

O.

Odhin 141 f.
Offenbarung, Arten 439 ff; außerchristliche 8 18 22 34 40 49 58 117 134 156 200 311 ff 319 391 412 f 487; Begriff 7 18 409 ff; Erkennbarkeit 411 f 518 ff; Kriterien 518 ff; Möglichkeit 417 ff 435; Mosis 100; natürliche 415 ff 439; Notwendigkeit 412 417 430 ff 435; Organe 233 440 ff 510 ff; Pädagogik 10 242 298 427 440; übernatürliche 6 ff 10 18 22 212 218 237 241 f 285 290 294 348 359 377 380 400 ff 409 ff 450 ff; und Vernunft 422 ff 435; Wirklichkeit 418 f; Zweck 436 f.
Ogdoas 178 ff.
Onhuri 182.
Ontologismus 418 471 516.
Opfer, bei den Ägyptern 186 190; Arabern 206 f; Assyriern 200; Buddhisten 73; Chinesen 148 f 386; Griechen 109 117 f; Japanern 165; Indern 34 44 47 ff 57 59 72 84; Iraniern 91 95 f 104; Israeliten 231 247 250 ff 259 272 277 280 f 300 ff; Naturvölkern 336 339 348; Römern 130; Tafeln 247 f; vgl. Kreuz.
Opium 164.
Ops 129.
Optimismus 55.
Orakel 2 114 116 141 193 347 413 443 447 ff 452 454 468.
Ordal 341.
Orden 58.
Organismus 25.
Orientalen 210 226 232.
Ormuzd 16 89 91 ff 95 114 385.
Orphiker 102 105.
Orthodoxe 32.
Osiris 114 137 175 ff 181 f 187.
Osterfest 272 730 f.

P.

Pacht 181.
Päderastie 120 f 138.
Paganismus 47 434 513.
Pagode 162.
Palästina 303 329 331 355 366 383 405.
Pali 34 66.
Pallas 110.
Pan 110.
Pancarâtra 82.
Pandora 116.
Pantheismus 24 f 40 43 48 55 98 115 ff 119 152 173 196 202 306 331 335 422 430 488.
Pantheon 12 107 133 193 203 206.

Papias 582 f; Fragmente 692 ff.
Papyrus 171 188.
Parabel 429 718 813.
Paradies 104 190 284 314 321 f 409 431 437; aſſyriſches 199; buddhiſtiſches 67; japaniſches 187 388; indiſches 44 59; iraniſches 96; mohammedaniſches 314 320 f 388.
Paraklet 320 624 743.
Paraphraſten 303 796.
Parias 50.
Parſismus 28 48 86 f 96 100 ff 363 395.
Parthien 65.
Partikularismus 707.
Paruſie 457 462 f 750 785 f 800 f.
Paſſah 250 279 281 289 382 463 707 ff 734 ff.
Paſtoralbriefe 398 581.
Patriarchen 207 215 f 226 f 248 276 410.
Paulus, Akten 591.
Pauperismus 164.
Pazend 87.
Pehlevi 87.
Pelagianismus 434.
Pelasger 29 107 110.
Penaten 129.
Pentateuch 215 244 ff 264 295 570 575 600; ſamaritaniſcher 255 575.
Perfektibilität 402.
Perſer 8 14 20 29 88 94 96 f 100 185 310 329 331.
Perſönlichkeit 26 114 118 157 405 482 496.
Peru 346 f.
Peſchitta 57 575 578.
Peſſimismus 54 f 57 71 112 121.
Petrus, Briefe 578 ff 768; Apokalypſe 596; Evangelium 585 f 590.
Pfahlbauten 106.
Pferd 141 348.
Pfingſtfeſt 272 279 731 f 786.
Pflanzenkult 83.
Phallus 84 167.
Phantaſie 27.
Pharao 179 213.
Phariſäer 209 214 253 356 362 381 383 397 457 536 747 829.
Philemonbrief 580 595.
Philipperbrief 580 764.
Philiſter 204 223 257.
Philoſophie, alexandriniſche 4 303 396; arabiſche 329 f; griechiſche 28 115 118 ff 133 209 329 389 ff 396 f 413 416 423 432 546; indiſche 52 ff; römiſche 129 135 f.
Phöbus 110.
Phönizier 21 28 106 114 170 172 191 f 202 204 335 348 394.
Phrygier 202.
Pitar 39.
Pitaras 52.
Planeten 96 196 f 198.
Platoniker 3 f 118 f 390 417 432.
Polyandrie 85 208 338.
Polygamie 44 85 141 201 322 327 342.
Polyglotte 683.
Polyneſier 21 340.
Polytheismus 15 23 ff 29 f 36 40 74 92 136 f 148 172 f 177 f 180 192 f 219 f 226 229 236 351.
Poſeidon 141.
Poſitivismus 151.
Potidaios 111.
Prädeſtination 789.
Prajapati 39 53.
Prakrit 34 55.
Präzeſſion 202.
Prieſterkodex 216 243 f 254 265 267 ff.
Prieſtertum bei den Ägyptern 3 29 186 237 ff 277 f 511 f; Aſſyriern 200; Babyloniern 29; Buddhiſten 67; Chineſen 149 152 155; Germanen 141; Griechen 127; Japanern 165; Indern 29 f 34 43 f 49 55; Iraniern 87 99 ff; Juden 237 253 259 266 273 282 303; Römern 131 ff.
Prithivi 351.
Prometheus 111 116.
Propheten 1 4 f 12 92 104 118 201 209 214 222 224 231 ff 240 ff 250 ff 264 f 274 283 294 298 f 355 362 ff 367 f 391 428 437 440 ff 449 ff 454 ff 465 f 519 ff 531 557 559 566 594 604 799 ff; chriſtliche 450 ff 593 ff; falſche 299 445 531 550; Mohammed 311 ff 317.
Prophetie 28 299 441 445 449 f 452 455 460 463 468 525 533 557 565 594 601 ff 637 659 712 786 ff.
Proſelyten 12 22 209 300 329 367 514 f.
Proſerpina 126.
Proſtitution 85 121 134 f 138 201 204 f 229.
Proteſtanten 32 56.
Protoevangelium 778; Jakobi 583.
Protokanoniſche Bücher 297 570 ff 663.
Providenz 9 17 119 422 452 462 491 f.
Prozeſſionen 78 85 127 148 165 186 201.
Pſalmen 104 215 226 244 290 366 371 465 570; nachexiliſche 375.
Pſychologie 15; Völkerpſych. 16 28.
Ptah 107 176 f 179 182.
Punier 191.
Purânas 34.
Puruſa 55 80.

Purimfeſt 731.
Pyramiden 177 186.
Pythagoreer 28 113.

Q.

Queb 177.
Quetzalcoatl 347.
Quietismus 74 f.
Quirinus 129 f.

R.

Ra 176 ff 182.
Rabbinen 214 246 253 272 304 306 381 397 781 797 ff.
Rad des Geſetzes 72.
Rahula 63.
Rama 82 f.
Ramayana 75 80 82 85.
Ramman 192 196 198.
Raſhun 99.
Raskolniker 32.
Räte, evangeliſche 376 f.
Rathwi 100.
Rationalismus 116 215 331 417 421 f 424 471 516 f 521 554 564.
Räucheropfer 277 f.
Recht 27 51 131 193 221 236.
Reformatoren der Religion 26 28 538 630.
Reich Gottes 203 368 792 f 842; meſſianiſches 12 14 298 453 459 742 792 f 831 844.
Rein und Unrein 277 f 281.
Reinigungen 99 f 125 165 189 252 383.
Religion 7 9 26 335 425 431 ff 496 f 532 555; ägyptiſche 19 28 168 ff 235 ff 385; arabiſche 206; ariſche 20; aſſyriſch-babyloniſche 19 28 105 193 ff; buddhiſtiſche 20 56 ff 76; chineſiſche 19 28 144 ff 170; germaniſche 140 ff; griechiſche 10 25 105 ff 133; japaniſche 164 ff; indiſche 19 25 33 ff 385; indogermaniſche 30 72 94; iraniſche 20 25 86 ff 385; jüdiſche 18 206 218 ff 302 ff; mohammedaniſche 308 ff; natürliche 6 28 36 f 233 ff 421 425 431 535; römiſche 10 107 128 ff; ſemitiſche 190 ff; turaniſche 19 30; undogmatiſche 71; vediſche 10 33 ff; Alter 2 ff; Anlage 3 7 15; Einteilung 18 ff; Fortſchritt 3 ff; Geſchichte 8 ff 28 35 210 218 ff 275 291 294; Neuerung 3; Statiſtik 31 ff; Stifter 21 25 f 220 312 371 430 433 466; Urſprung 21 23 f 40.
Reliquien 475; im Islam 321.
Reſervationen 343.
Reue 71 f 99.
Rheia 116.
Richter 213 260 f.
Rieſen 143.
Rigveda 33 ff 40 f 45 48 82 87.
Riſchi 38 41 442.
Rita 42 44 52 99.
Ritualbücher 33 f 51 54 57 117 f 127 129 150 171 216 250 252 272 277.
Ritualismus bei den Indern 59; Römern 129 131.
Römer 4 12 14 18 29 f 128 ff 206 232 252; Brief 668 765 f.
Rudra 80 83 94.
Rußland 326.

S.

Sabäismus 38 148 170 180 191 197 436.
Sabbat 2 205 245 280 300 324 375 382 716 829 f.
Sabier 310.
Sadduzäer 214 397 536.
Sakti 84.
Sakya 60 ff 65.
Salat 384.
Samanas (Sramanas) 56 59 69.
Samarien 191 784.
Sama-Veda 34.
Samhita 45.
Samkya (Sankya) 52 ff 60.
Sandwichsinſeln 343.
Sangha 70.
Sankhara 68.
Sanſara 68 f.
Sanskrit 34 40 66 87 165.
Saſſaniden 87 96 103.
Satan 104 406 520.
Saturn 107 129 198.
Saxnot 143.
Schaddai 227.
Schamanismus 19 48 148 196 337 348 413 448.
Schiiten 294 332.
Schiloh 784.
Schismatiker 32.
Schlachtopfer 250 253 259.
Schlangen 54 95 104 182 ff 197 223 f 474.
Schöpfer 39 43 68 93 98 129 171 176 f 227 243 485 492 495.
Schöpfung bei den Ägyptern 171 175 179; Aſſyriern 198; Buddhiſten 68; Indern 39 43; Iraniern 93 f 98 105; Israeliten 212 f 241 284 f 384 415 420 424 436 439 492 536; Naturvölkern 335 340 344.
Schrift 20 31 33 140 145 171 195 238 f 245 f; Bilderſchrift 21 171; Buchſtabenſchrift 21 107; religiöſe Schriften 21 162; Heilige Schrift 309

314 422 431 518 539 545 566 ff 633 f 786 f; Auslegung 665 ff; Glaubwürdigkeit 566 ff; Inspiration 603 ff; Text 574 ff 593 ff 682 ff; und Überlieferung 403; Übersetzungen 575 ff 682 ff; Zeit der Abfassung 244 ff 267 ff 586 f.
Schriftgelehrte 214 244 f 269 f 303 362 380 457 533 536 572 666 f 829.
Schu 175 ff 179.
Schuldopfer 280 286.
Schusekte 167.
Schutzengel 104.
Seb 175 177 179 182 188.
Seele 53 67 f 77 99 107 115 118 367 376 392 438; Kult 54 112 141 336; Wanderung der S. 44 51 f 60 65 71 77 113 184 187 347.
Sekten 34 56 f 60 69 79 81 328 f 331 520.
Selbstbewußtsein 10 25 419.
Selbstmord 60 72 122 516.
Selbstpeinigung 71 99.
Semirationalismus 419 421.
Semiten 20 29 ff 144 168 ff 180 190 ff 212 f 226 315 536.
Septuaginta 570 573 575 606 615 767 796.
Serapion 199.
Serapis 182 390.
Set 175 ff 180 182.
Sethiten 292.
Sexagesimalsystem 202.
Shamash 198.
Shangti 140 f 151 154.
Shi-King 147.
Shintao 165 f.
Shogun 165.
Shu 147 182; King 146 154.
Sibyllinen 132 433 467 693 784.
Siebeneinteilung 202 205.
Silo 224 258.
Sin (Shin) 148 f 154 156 192 196 ff.
Sinaar 169.
Sinai 236 246 257 277 293.
Sinaiticus, Codex 578.
Sintoismus (Shintoismus) 32.
Sitten (und Glaube) 649 662; Gesetz 119; Religion 27.
Siva 25 70 79 81 ff.
Skandha 67.
Skeptizismus 54 58 115 f 124 ff 133 151 168 423 488 536 555 562.
Sklaven 12 59 120 f 134 138 201 232 295 322 f 374 391 393 542.
Slaven 29.
Smrata 34.
Sodomie 189.
Sokari 182.
Solipsismus 122 393.
Solymer 202.
Soma 34 38 44 47 87 101.
Somnambulismus 483 513 516.
Sonnen- (und Mond-) finsternis 202.
Sonnenkult 19 36 39 46 61 98 111 149 165 170 173 177 180 182 194 196 203 f 228 336.
Sonnenmythus 61.
Sophisten 105 f.
Sosiosch 98 ff.
Spanien 330 f.
Speisopfer 281.
Spiritismus 338 483 513.
Spiritualismus 19.
Sprache 8 15 f 21 98 112 128 141 145 f 168 ff 196 206 228 286 334 344.
Sramanas 56 59 69 81.
Sraosha 97 99.
Srauta 34.
Sruti 35 52.
Sse-ki 147.
Staat (bei den Iraniern) 100.
Steinverehrung 206 224 f.
Sterne 26 36 38 89 102 120 148 f 223 268 399; Deuterei 155 228.
Stier 96 224.
Stiftshütte 248 257 286.
Stigmatisierte 515.
Stoiker 116 122 133 135 390 393 403 425 462.
Subjektivismus 109.
Subordinatianismus 771.
Sudras 49 58.
Südsee 308 328 336 343 346.
Sufismus 324 331.
Suggestion 514.
Sumerier 101 104 179 194 201 208.
Sünde 13 27 f 44 55 66 71 84 95 100 109 112 122 ff 134 201 204 212 222 344 359 377 426 431 f 725 827 ff; Bekenntnis 102; Bewußtsein 71 143 201 298 322 350 365 433; Vergebung 44 f 71 84 98 f 114 124 f 131 317 322 365 538 803 810.
Sündenfall 104 182 199 243 284 432 536.
Sündflut 98 194 243 291 340.
Sündopfer 280 f 286.
Sunna 316 331.
Sunniten 316 331.
Supernaturalismus 29 417 421.
Supranaturalismus 334.
Sure 316.
Surya 45.
Sutech 180.
Sutras 34 52.
Symbolik 47 74 79 83 f 101 104 107 119 124 126 131 134 150 157 167 180 185 464.

Symbolum 674 f.
Synagoge 214 239 300 f 303 571; große 570 ff 615.
Synkretismus 111 137 139 395 449.
Synoptiker 690 ff 754 ff.
Syrier 191 195 202 232 277 327 331 578.

T.

Tabu 345.
Talio 202 374.
Talisman 337.
Talmud 303 f 307 354 362 370 381 571 ff 605 729.
Tammuz 198.
Tanit 204.
Taoismus 30 32 148 150 154 ff 161.
Tao-te-King 146 154.
Targum 305 f 784 797 f.
Tartarus 116.
Tasmanier 342.
Tätowieren 344.
Taufe 386; chriſtliche 134 371 733; Jeſu 733 736 830 f.
Tefnut 175 177 179.
Teleologie 459 472 f.
Tell-el-Amarna 194 237 f.
Tello 194.
Tempel bei den Ägyptern 186; Aſſyriern 200; Chineſen 153 161 388; Griechen 107 111 113 127 f; Japanern 165; Indern 44 49 84; Iraniern 97 f 100 f; Juden 214 f 255 f 257 f 301 571 729 ff 784 800 f; Naturvölkern 337 339; Römern 132 ff.
Tendenzkritik 580 602 702 719 f.
Tengri 348.
Tenka 165.
Terafim 203 234.
Teſtament, Altes 3 ff 12 20 105 157 195 201 205 210 215 217 219 243 245 288 f 294 297 f 305 307 371 f 380 ff 387 391 397 425 449 456 f 460 467 472 518 533 558 567 f 599 ff 600 f 603 ff; Neues 12 20 295 f 321 371 445 534 545 577 f 585 ff 588 ff 601 f; Altes und Neues 6 321 365 374 f 384 450 468 567 ff.
Teufel 13 64 74 97 104 306 339 369 378 406 531 538 546 760 798 804 810.
Theismus 29 f 36 43 119 418.
Theodicee 113 181.
Theogonie 111 115 130 178 202 f.
Theokratie 191 213 270 283 298 572 707.
Theologie, buddhiſtiſche 386; griechiſche 120; jüdiſche 370.
Theophanie 257 522.
Theoſophie 157 417.
Therapeuten 65 383 606.
Theſſalonicherbriefe 580 668.
Theurgie 395 449.
Thien (Tien) 149 348 351.
Thor 143.
Thora 217 f 223 245 250 ff 264 f 274 283 305 570 607 667.
Thot 178.
Tiamat 197 199.
Tibet 66 78 163 326.
Tiere bei den Aſſyriern 200; Buddhiſten 59 64 70; Chineſen 149 161; Hindus 83 f; Iraniern 95; Haustiere 106; Tierſpiele 139.
Tierkult 26 83 127 f 148 161 182 ff.
Tieropfer 44 59 127.
Timotheus (Briefe) 580.
Titanen 116.
Titus (Brief) 580.
Tod 95 187 198 341.
Toda 148.
Toleranz 49 57 226 375.
Tolteken 347.
Tortur 164.
Totemismus 19 208 222 335 346.
Totenbuch 171 178 f 189 235 247; -kult 182 f 187 206 f 278; -erweckung 811 f.
Totenfeier 102 148 151.
Totenreich 182.
Tradition 21 199 304 310 319 545 584 ff 590 f 613 ff 662 675; bei den Gnoſtikern 403 f 597 672 ff; Juden 218 238 244 f 273 544; Mohammedanern 310 319; Hypotheſe 698 ff.
Traditionalismus 404 431 516 556 565.
Tranſzendentismus 305.
Träume 441 f 515 f.
Triaden 142 175 177 181 192 197.
Trient, Synode 567 574 577 ff.
Trimurti 79 f.
Trinität bei den Ägyptern 177; Chineſen 155 ff; Indern 79 ff; Iraniern 97 369 371 f 389 391; Juden 305 327; Mohammedanern 317.
Tripitaka 20 66.
Trompetenfeſt 280.
Tſchu-ſe 153 156.
Tſhun-ſhu 146.
Tſhun-tſhiu 147.
Tuareg 170.
Tugend 59 66 70 112 f 119 122 125 131 134 137 152 155 321 392 438 545.
Tuito 142 f.
Tum 177 179.
Turan 28 88 144 350.
Turkeſtan 326.
Typen 301 441 463 465.
Typhon 180 ff.
Tyr 39 143.

U.

Übel 30 54 92 95.
Überlieferung ſ. Tradition; und Religion 26 321.
Übernatürliches 219 319 377 418 423 f 426 f 470 488 496 526 556.
Udugga 196.
Ulemma 320.
Unendliches 26 30 36 ff 41 54 69 446.
Unglaube 550; der Juden 460 531.
Univerſalismus 22 299 366.
Univerſalmonarchie 133 326; -religion 133 326 366 f; -ſprache 133.
Univerſum 17 25 48 69 94 123 154 228 490.
Unſterblichkeit 47 52 f 67 ff 73 99 115 149 165 175 186 206 335 340 f 368.
Unterwelt 95.
Upaniſhaden 10 52 56 63 72 81 99.
Uralaltaiſprache 196.
Uranos 110 116.
Urapoſtel 396 524 534 748.
Urgeſchichte 91 196 198.
Urim und Thummim 259.
Urkirche 722.
Urkundenhypotheſe 215.
Urmenſchen 16 333.
Uroffenbarung 6 8 17 24 26 146 148 158 163 199 210 350 385.
Urſachen 63 72.
Urſtand 490.
Urvernunft 155.
Uſha 37 46.
Uſiri 175.
Uſit 175 179.

V.

Vaicaſhikas 52.
Vaiſyas 49.
Vak 39 46.
Valentinianer 178 304 594 672.
Varuna 16 30 33 39 ff 110 f.
Vater 372.
Vaticanus, Codex 578.
Vatikanum 435 564 f 567 649 ff 662 677 ff.
Veda 10 20 39 52 f 58 81 85 87 95; und Opfer 50 43.
Vedanga 34.
Vedanta 52 f 60.
Vedismus 40 ff 59.
Vendidad 87.
Venus 97 113 132 143 196 198.
Verdienſt 72.
Vernunft und Glaube 25 57 115 385 434; und Offenbarung 6 517 ff 562; und Sprache 15.
Verſöhnungstag 272 280.
Verſtorbene, Opfer für 102 188 206 386.
Veſta 132.
Veſtalinnen 378 394 f.
Virginität 377 f 394 f 835 f.
Viſhnu 25 68 70 79 ff.
Viſion 447 ff 522; Hypotheſe 738 ff.
Viſpered 87.
Vitzliputzli 347.
Völker, vgl. Kultur- und Naturvölker; Tafel 169 f 191.
Vorſehung 6 9 17 120 191 210 212 241 427 477 491 549.
Vorſtellung und Religion 23.
Vritra 88 95.
Vulgata 5 70 575 577 681 f.
Vulkan 129 132.

W.

Wahrſagerei 129 146 193 339.
Wahrſagung 444 468.
Waiſen 138.
Walis 321.
Wallfahrten 85 162 166 207 312 321 325.
Wanen 142.
Waſchungen 272 314; bei den Indern 51; Iraniern 100.
Waſſer, Verehrung 97 f 148.
Weihnachtsfeſt 729 f.
Weihrauch 149.
Wein 265 324.
Weiſe aus dem Morgenland 729.
Weisheit 4 13.
Weisheitsbücher 297 369 371 397 604 ff 647 717 764 796.
Weisſagungen 3 243 306 319 365 f 369 405 413 425 447 ff 518 533 549 556 ff; chriſtliche 565 f; Jeſu 461 f; bei den Indern 64; meſſianiſche 298 452 ff 778 ff 784 ff.
Welt 198 340; Anſchauung 12 77 86 89 195 199 242 307 352 387 496 563; Einheit 25 37 193; Ende 98 142; Entſagung 66 73 115; Erklärung 115 203; Flucht 386 545; Gericht 461 718; Geſchichte 12; Geſetz 117 488; Heiland 398; Jahr 143; Lauf 143; Ordnung 149 184 197 200 241; Perioden 68 98 209; Plan 483 f 491 496; Rätſel 339; Regierung 110; Reich 14 300 (römiſches) 132; Religion 21 f 308 434; Schöpfer 39; Seele 48 53 83; Syſtem 658 681; Vernunft 152.
Werke bei den Ägyptern 187; Chriſten 541 f; Indern 50 f 54 72 83; Iraniern 99; Mohammedanern 311 322; vgl. Moral.
Werkheiligkeit 70 373.

Wessobrunner Gebet 140.
Wiedergeburt 51 63 68 72 529 552.
Wilde 15 19 23 127 332 ff.
Wille 27.
Witwen 322 374 378; Verbrennung 45 85.
Wodan 142 f.
Wunder 293 321 413 415 466 469 ff 518 526 ff 547 ff 549 ff; Begriff 469 ff; Erkennbarkeit 501 ff; Möglichkeit 488 ff; Zweck 477 ff 493 516 525 801 ff; der Engel und Dämonen 487; der Gnade 480; Jesu 459 474 ff 527 f 552 ff 558 564 f 801 ff; im Islam 318 321; der Kirche 547 ff; der Natur 473 478 507; des Spiritismus 513 f; falsche 510 ff; heidnische 134 318 f 470 489 514 526 532; jüdische 293 552 ff; relative 487.

Y.

Yajur 24 51 83.
Yi-King 146 f.
Yima 89.
Yoga 52 53 f.
Yogi 84.
Yok-ki 147.

Z.

Zahlen 304 329 f.
Zahlenmystik 304.
Zaotar 100.
Zarathustra 89 98 101 103.
Zarpanitu 198.
Zauberei 34 54 74 101 127 134 ff 191 200 337 ff 348 390 448.
Zeitalter 116; goldenes 56 347 350 433; bei den Ägyptern 174 186; Arabern 208; Assyriern 199; Christen 139 544; Juden 306; Naturvölkern 334.
Zend-Avesta 87.
Zensus des Quirinius 727.
Zentralheiligtum 246 253 255 260 272 303.
Zerimonialgesetz 12 250 251 271 362 365.
Zeremoniell 50 101 f 167.
Zerimonien 12 99 101 f 132 134 147 151.
Zeruane Akerene 92 f 103.
Zeus 16 29 39 96 107 110 f 115 f 143 176.
Ziel der Menschen 423 f 431.
Zio (Ziu) 39 142 f.
Zivilisation 75 106.
Zodiakalkreis 188.
Zölibat 167 734.
Zoroastrismus 9 20 26 28 86 ff 94 103.
Zufall 497.
Zulu 19.

SCHANZ, Paul. BQT
225
Apologie des .S3G4
v. 2
Christentums.

SCHANZ, Paul. BQT
Apologie des Christentums. 225
.S3G4
v. 2